

PAX

LVX

LEX

REX

Nasara, extranjeros en su tierra

ESTUDIOS SOBRE CULTURA MOZÁRABE
Y CATÁLOGO DE LA EXPOSICIÓN

EDUARDO CERRATO - DIEGO ASENSIO
COORDINADORES

Nasara, extranjeros en su tierra

ESTUDIOS SOBRE CULTURA MOZÁRABE
Y CATÁLOGO DE LA EXPOSICIÓN

CÓRDOBA, 2018

Nasara, extranjeros en su tierra

Estudios sobre cultura mozárabe y catálogo de la exposición

Eduardo Cerrato
Diego Asensio
Coordinadores

Edición
Excmo. Cabildo Catedral de Córdoba

© de la edición: Cabildo Catedral de Córdoba
© de los textos: sus autores
© de las imágenes: sus autores

Impresión
Imprenta Luque

ISBN: 978-84-09-06887-6
Depósito Legal: CO-2074-2018

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

Índice

Presentaciones

Excmo. y Rvdmo. Sr. D. Demetrio Fernández González	11
Ilmo. Sr. D. Manuel Pérez Moya	15
Diego Asensio y Eduardo Cerrato	17

Primera Parte:

ESTUDIOS SOBRE CULTURA MOZÁRABE	21
--	----

PROEMIO

Firmes en su Fe. Los cristianos de al-Andalus	23
Gloria Lora Serrano	25

ARQUEOLOGÍA

Una tumba insólita de la necrópolis mozárabe de Cercadilla, Córdoba	31
M ^a del Camino Fuertes Santos	33
El <i>Calendario de Córdoba</i> como fuente para la reconstrucción de la topografía eclesiástica de la Córdoba altomedieval.	
Eduardo Cerrato Casado	47
Bobastro (Mesas de Villaverde, Ardales, Málaga): nuevas aportaciones sobre la ‘base de los ‘ <i>ayam</i> ’ del sur de al-Andalus.	
Virgilio Martínez Enamorado	77
El <i>templum</i> de san Miguel de Escalada y la <i>ecclesia</i> de Peñalba de Santiago (León, España): «Arquitectura de fusión» o «Arquitectura prerrománica leonesa» en el reino de León del siglo X.	
Artemio M. Martínez Tejera	95
Iglesias y aristocracias en Galicia en «época mozárabe». San Martiño de Armental y el entorno del Alto Tambre (ss. IX-X).	
José Carlos Sánchez-Pardo	117

CÓDICES Y MINIATURAS	133
El texto del Canto de la Sibila en el <i>Smaragdo de Córdoba</i> de Florencio de Valeránica	
José Julio Martín Barba	135
Propuesta de transcripción del Canto de la Sibila del <i>Smaragdo de Córdoba</i>	
José López Calo	157
Sancha I de León, la última mecenas del arte mozárabe	
Diego Asensio García	171
El <i>Smaragdo</i> de Córdoba en la almoneda de los bienes de Isabel la Católica: las vicisitudes del código de Florencio de Valeránica	
José Julio Martín Barba	187
 LITURGIA	 221
Una liturgia viva: el rito Hispano-Mozárabe. Claves para su comprensión.	
Javier Sánchez Martínez	223
La liturgia Hispano-Mozárabe en Toledo.	
Juan Miguel Ferrer Gresneche	235
 EPÍLOGO	 257
Los <i>nasara</i> de hoy. Una breve reflexión en torno a la persecución religiosa y la manipulación histórica	
Antonio Aurelio Fernández Serrano	259
 Segunda Parte: CATÁLOGO DE LA EXPOSICIÓN «NASARA, EXTRANJEROS EN SU TIERRA»	 273
Presentación de los comisarios	
Diego Asensio y Eduardo Cerrato	277
Comisión Ejecutiva	285
Autores de las fichas del Catálogo	287
1. <i>Codex Aureus Escurialiensis</i>	288
2. <i>Libro de Axedrez, Dados et Tablas</i> («Libro de los Juegos»)	290
3. Punta de Lanza procedente de Bobastro	292
4. Talla de san Pelagio	294
5. Talla de santa Argentea de Bobastro	296
6. Talla de san Eulogio	298
7. Epígrafe funerario de Salvatus	300
8. Epígrafe funerario de Cipriano	302
9. Epígrafe funerario de un sacerdote cordobés	306
10. Epígrafe funerario de Justa	308

11. Epígrafe funerario de la lectora Paula	310
12. Estela cerámica con texto bíblico	312
13. Estela del diácono Floresindo	314
14. Anillo-Sello del Obispo Sansón	316
15. Capitel decorado de pequeño formato	318
16. Capitel corintiforme procedente de Sahagún	320
17. Sillar labrado con relieve de cruz apocalíptica	322
18. Sillar labrado con escena de «sacrificio Isaac»	324
19. «Beato» de Gerona	326
20. «Beato» de Fernando I y Doña Sancha	328
21. «Beato» de Escalada	330
22. Cruz procesional de Fuentes de Peñacorada	332
23. Jarro litúrgico de bronce procedente de Palencia	336
24. Jarro litúrgico de Balbarda	338
25. Campana litúrgica procedente de Sevilla	340
26. « <i>Liber Misticus</i> » de la liturgia visigoda	342
27. <i>Ordo commendationis dandum parvulum defunctum</i> (Fragmento nº 5)	344
28. Icono bizantino en esteatita	346
29. Biblia visigótico-mozárabe de San Isidoro de León	350
30. El «Smaragdo» de Córdoba (<i>Colletiones in epistola et evangelia</i>)	352
31. Rúbricas Generales Salmantinas	356
32. « <i>Divi Eulogii Cordubensis Opera</i> » (edición impresa de sus obras)	358
33. «Mártires de s. Pedro de Córdoba e historial epítome de sus vidas» (manuscrito)	360
34. Planta de la iglesia de San Pedro con señalización del lugar del hallazgo de las reliquias de los Mártires	362
35. Dibujo del epígrafe conmemorativo de la deposición de reliquias de los Mártires de Córdoba	364
36. Cáliz de «La Reina Mora»	366
37. ̅ (Nūn)	368

EL CALENDARIO DE CÓRDOBA COMO FUENTE PARA LA RECONSTRUCCIÓN DE LA TOPOGRAFÍA ECLESIAÍSTICA DE LA CÓRDOBA ALTOMEDIEVAL

Eduardo CERRATO CASADO

Centro de Magisterio Sagrado Corazón de la Universidad de Córdoba
Academia Andaluza de Historia de la Iglesia

EL CALENDARIO DE CÓRDOBA. ¿AUTOR O AUTORES?

En el año 1838, el controvertido matemático y bibliófilo italo-francés Guillermo Libri (1803-1869) publicó el primer tomo de su *Histoire des sciences mathématiques en Italie*, al final del cual, a modo de apéndice (pp. 390-464), reprodujo la traducción latina del siglo XII de un calendario, originalmente árabe, que encontró en la Biblioteca Imperial de París¹. Habrá que esperar a 1866 para que Reinhart Dozy descubriera, en la misma biblioteca (la ahora denominada Biblioteca Nacional de París), un manuscrito árabe en caracteres hebreos (*ms. Hébreu 1082*, fols. 11v-30) que contenía el mismo texto que el calendario latino publicado en su día por Libri².

A la edición prínceps de Libri le siguió la publicación de una versión latina incompleta (sólo de la parte de calendario propiamente dicha), a la que se le añadió un estudio introductorio y un importante aparato crítico elaborado por Francisco Javier Simonet (1871), el mayor experto en mozarabismo del momento³. Dos años después (siete desde su descubrimiento), el mismo Dozy publicó la primera versión bilingüe (latín-árabe) del Calendario (DOZY, 1873). En dicha edición se podían comparar ambos textos: el latino descubierto por Libri y el árabe recién descubierto por él mismo. En 1904, en uno de los apéndices de su edición de *Le Liber Ordinum en usage dans l'église Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle* (pp. 449-497), dom Férotin volvía a publicar la edición latina incompleta (de nuevo sólo la parte de calendario) formando parte de una tabla comparativa con varios santorales mozárabes del siglo XI. Por último, en 1961 (coincidiendo con el 1000 aniversario de su probable fecha de redacción original), Charles Pellat llevó a cabo una nueva reedición de la versión bilingüe (latina-árabe) que R. Dozy publicara en 1873, esta vez acompañada de una traducción francesa y un profundo y actualizado apa-

¹ Dicha traducción se atribuyó a Gerardo de Cremona (ca. 1114-1187).

² Cf. VAJDA, 1953: 653.

³ Este trabajo de F. Simonet ha sido reeditado varias veces: la primera en 1873, en un apéndice del tercer tomo de la *Historia eclesiástica de España* de Vicente de la Fuente (pp. 477-484). Una edición algo más reciente puede encontrarse en GÁLVEZ VILLATORO, 1924.

rato crítico (DOZY y PELLAT, 1961). Efectivamente, el francés es la única lengua viva a la que ha sido traducida esta obra que, por el momento, no cuenta con versión castellana.

Como vemos, hasta la edición trilingüe (latín-árabe-francés) de R. Dozy y Ch. Pellat, los únicos manuscritos del Calendario que se conocían eran el latino atribuido a Gerardo de Cremona (descubierto y publicado por Libri) y el árabe en caracteres hebreos descubierto y publicado por R. Dozy (ambos de la Biblioteca Nacional de París). Sin embargo, la número de copias manuscritas se incrementó a principios de la década de los años 80 del siglo pasado con la edición y publicación de una nueva versión latina descubierta en el Museo Episcopal de Vic (ms. 167) y datada, con toda seguridad, en 1235⁴ (MARTÍNEZ GÁZQUEZ y SAMSÓ, 1981; SAMSÓ y MARTINEZ GÁZQUEZ, 1981). Dicha versión cuenta, además, con una copia posterior (s. XIV) presente en la Biblioteca Nacional de Madrid (ms. 6036), menos cuidada y lujosa. No podemos decir que estas dos copias tardías sean mejores o más fidedignas al original que las de Gerardo de Cremona o la árabe; sin embargo, resultan de gran utilidad a la hora de completar lagunas del texto o discordancias entre las versiones ya conocidas.

En lo que se refiere a la autoría del texto no se ha llegado a una solución plenamente satisfactoria. La comunidad académica siempre se ha debatido entre atribuirlo a dos personajes coetáneos. En un primer momento, Moritz Steinschneider (1966) identificó al autor en la figura de Arib ibn Sa'id (o Sa'd) al-Katib (el secretario); mientras que Reinhart Dozy hizo lo propio con otro importante cortesano de la misma época, Rabí ibn Zyad al-U(s)quf (el obispo), más conocido por su nombre cristiano: Recemundo (DOZY, 1866). Ninguno de los eruditos carecía de argumentos para sostener su teoría. De hecho, mientras que la versión árabe del texto abre con la identificación de Arib ibn Sa'id al-Katib como autor de la obra, la transcripción latina señala a un tal «*Harib filii Zeid episcopi*», que Dozy identifica con Recemundo. Gracias al testimonio de ibn Sa'id al-Maghribi⁵ (recogido por al-Maqqari) sabemos que Rabí ibn Zyad (o Recemundo) fue el autor de un libro cuyo título coincide con el que figura en la versión árabe del calendario; mientras que el título de la versión latina (*Liber Annoe*) es una traducción exacta del árabe *Kitab al-anwa'* que, en cambio, se atribuye a Arib ibn Sa'id. Podríamos decir que un estudio más pausado del texto, con motivo de su publicación, llevó a Reinhart Dozy a matizar su opinión y a reconocer lo desconcertante de la situación: «*Ce qui est certain, c'est que, dans les deux versions, les titres de deux ouvrages de la même nature et les noms de deux auteurs contemporains ont été confondus d'une manière bien étrange*» (1873: VI).

Como vemos, se trata de un asunto de difícil solución y del que no podemos concluir hipótesis más allá de las ya expresadas por los filólogos

⁴ Parece que la versión del calendario contenida en el *Liber Regius* de Vic recoge toda la información de naturaleza profana, pero se desvincula del original cordobés en lo referente a liturgia y santoral. En este sentido, en lugar de seguir la tradición mozárabe, la versión catalana parece adaptarse al rito romano, ajustándose a las particularidades de ámbito catalán (MARTÍNEZ GÁZQUEZ, 1981).

⁵ Viajero, historiador y geógrafo andalusí del siglo XIII. Entre su producción bibliográfica se encuentran dos antologías biográficas de escritores y poetas de al-Andalus (*Lo extraordinario sobre las joyas de Occidente* y *El libro de las banderas de los Campeones*).

y arabistas que, salvo excepciones, coinciden en adoptar una solución de compromiso: el texto conocido como «Calendario de Córdoba» es la combinación de dos obras diferentes: un tratado árabe de *anwā*⁶, que sería obra de Arib ibn Sa'īd, el secretario, y un calendario litúrgico mozárabe obra de Rabí ibn Zyad, el obispo (Recemundo). Desconocemos en qué momento ambos textos quedaron fundidos en el volumen actual o quién se encargó de combinarlos, el caso es que hoy en día han llegado como una unidad en la que, sin embargo, es posible distinguir la mano de dos autores diferentes: las partes relativas a los asuntos astro-meteorológicos, médicos o agrícolas, que habrían sido redactados por Arib ibn Sa'īd, el secretario; y el calendario litúrgico de la iglesia mozárabe cordobesa, obra de Recemundo. De hecho, las constantes alusiones a iglesias, santos y festividades cristianas sugieren la condición mozárabe del autor, al mismo tiempo que se hace gala de un profundo conocimiento del Corán y el ritual mahometano sólo posible para un escritor firmemente comprometido con el islam⁷. Esta aparente duplicidad, difícilmente explicable sin acudir a la doble autoría del texto final, ya fue planteada por Reinhart Dozy en 1873⁸. Con posterioridad, Eduardo Saavedra (1892:15) vino a apuntalar dicha posibilidad al suponer incompleta (posiblemente debido a un error del copista) la frase que acredita la autoría del Calendario en la versión latina y cuyo genitivo solo sería explicable a través de la omisión de parte de la misma, de forma que el «*Harib filii Zeid episcopi*» copiado por Gerardo de Cremona en el primer párrafo del manuscrito debería completarse del siguiente modo: «*Harib filii [Sad liber, cum additamentis Rabi filii] Zeid, episcopi*»⁹. Javier Simonet (1903: 613) y el propio Charles Pellat reconocen la plausibilidad de la reconstrucción de Saavedra, incorporándola, este último, a la transcripción latina de su edición trilingüe del Calendario (PELLAT y DOZY, 1961: IX y 2-3).

Más recientemente, Ángel C. López López ha recuperado y defendido la antigua teoría de M. Steinschneider, descartando la «conjunción artificiosa de dos o más obras diferentes» y abogando por la autoría de Arib ibn Sa'īd sobre la totalidad de una obra «concebida con un sentido unitario» (LÓPEZ LÓPEZ, 1990: 342). Sin embargo, este autor no aporta

⁶ Género literario muy popular desde los mismos inicios del Islam. Los tratados o libros de *anwā* (en singular *naw'*) recogían información de naturaleza astrometeorológica y calendárica. Los cálculos se iniciaban determinando la posición relativa de catorce pares asterismos. Según esta observación, el año se dividía en 27 periodos (o mansiones lunares *-manāzil-*) de 13 días y un último periodo de 14 (que hacen 365 días). Puesto que la posición de los asterismos en el firmamento tiene carácter cíclico, es posible asociarla con diferentes fenómenos meteorológicos de carácter estacional: el inicio o el fin de las estaciones, los solsticios y equinoccios, la hora del ocaso o del amanecer y la duración del día, el cenit, el inicio de las lluvias o de las temporadas secas, la temperatura... Cf. PELLAT, 1986; MUÑOZ JIMÉNEZ, 1986; o el capítulo introductorio de FORCADA, 1993 (pp. 19-24).

⁷ Sin embargo, al contrario de lo que cabría esperar en un autor musulmán, no se señala ni una sola de las festividades propias del calendario islámico.

⁸ «*De tout cela on serait presque tenté de conclure qu' a parler strictement notre calendrier n' est ni celui de Rabi', ni celui d'Arib, mais l'ouvrage d'une troisième personne qui, apres avoir abrégé les deux calendriers, les a fondus en un seul. Les différences notables entre la version arabe et la version latine font même penser qu'il y a eu deux abrégés, ou deux rédactions d'un seul abrégé. La question est très-obscur, et les matériaux que nous avons à notre disposition ne suffisent pas pour la résoudre*» (DOZY, 1873: VI-VII).

⁹ En castellano, «Harib, hijo (*ibn*) de Said, el liberto, con adiciones de Rabí, hijo (*ibn*) de Zeid, el obispo». Si no fuese con esta frase exacta, al menos sí con una más o menos semejante que de sentido al genitivo «*episcopi*» y a la aparente mezcla del *ism* (nombre) de Arib ibn Sa'īd y el *nasab* (patronímico) de Rabí ibn Zyad.

argumentos más allá de los profundos conocimientos de Arib en materia científica (como atestiguan el resto de sus obras). En este sentido, la aparente contradicción que supone la constante alusión a fiestas y tradiciones cristianas en un calendario escrito por un musulmán, se podría salvar por el hecho de que el propio Arib, en el prólogo de la obra (PELLAT y DOZY, 1966: 21), ya avisase del uso de unas referencias que podrían considerarse, *a priori*, poco ortodoxas desde un punto de vista islámico. Para López López (1990: 343), el origen de la confusión con respecto a la autoría del «Calendario de Córdoba» nace del hecho de que Arib usara el calendario ignoto de Recemundo como fuente y así quedara anotado en una hipotética (y más que dubitable) glosa escrita en la portada del original por la mano del mismísimo califa al-Hakam II (a quien, como veremos posteriormente, se le dedicó la obra).

ARIB IBN SA'ID, EL SECRETARIO, Y RABÍ IBN ZYAD, EL OBISPO

Nosotros creemos más convincente la argumentación de Reinhart Dozy y por ello nos unimos al grueso de filólogos e historiadores que consideran al Calendario como la ulterior fusión de dos textos previos compuestos de manera independiente. A la hora de inclinarnos por esta hipótesis hemos tenido en cuenta determinados aspectos biográficos que terminarán, en nuestra opinión, por inclinar la balanza.

En primer lugar, trataremos brevemente sobre la figura de Arib ibn Sa'id al-Katib, al que consideraremos autor de aquella parte del texto de temática profana (esto es, todo lo concerniente a meteorología, astronomía, agricultura, medicina, higiene...). Entre sus principales obras destacan una crónica histórica, continuación de la de al-Tabari, que le valió el reconocimiento de la sociedad andalusí y que fue la base de las posteriores crónicas de Ibn Hayyan e Ibn Idari. De hecho, Arib ibn Sa'id obtuvo mayor reconocimiento por su faceta como historiador que en cualquier otro de los campos que cultivó como escritor y poeta. Como tratadista médico destaca por la redacción de un ensayo sobre farmacopea hoy perdido (*Libro de los medicamentos más importantes*) y, sobre todo, por su célebre tratado sobre obstetricia, ginecología, embriología y pediatría titulado *Kitab jalq al-yanin wa tadbir al-habala wa-l-Mawhudin* («El libro de la generación del feto, el tratamiento de las mujeres embarazadas y de los recién nacidos»)¹⁰.

Todos los expertos que se han acercado a la figura de Arib el Secretario coinciden con señalar su condición de muladí¹¹. Un número cada vez mayor de cristianos acababan por abandonar su religión y adoptar el islamismo dominante con el fin de verse liberados de la extraordinaria presión fiscal que soportaban¹² o con el fin de medrar políticamente en el escalafón funcional. En este sentido, la condición conversa de Arib le abrió las

¹⁰ Editado y traducido al francés en JAHIER y NOUREDDINE, 1956. La edición castellana en ARJONA, 1983.

¹¹ Más sobre la biografía de este autor andalusí en el estudio introductorio de DOZY, 1851 (pp. 31-63); PONS, 1898: 88-89 y, sobre todo, LÓPEZ LÓPEZ, 1990.

¹² Sobre los impuestos que debían soportar las minorías religiosas *vid.* el capítulo que dedica al respecto JÍMENEZ PEDRAJAS, 2013 (pp. 95-108).

puertas a determinados cargos como el de gobernador de la cora de Osuna (943 d.C.), custodio de los arsenales califales y, por último, el cargo que le valió su apodo: Secretario de Estado durante el gobierno de al-Hakam II. Como vemos, se trata de un *cursus honorum* envidiable que, sumado a su longevidad, le llevó a gozar del favor de Abderramán III, al-Hakam II y del *ḥāyib* Almanzór. En consecuencia con su posición privilegiada, el primer editor moderno de su obra histórica, el propio Reinhart Dozy, señala como en muchos de los pasajes de su crónica¹³, el apóstata Arib muestra el celo y fanatismo propio de los conversos que buscan hacerse perdonar su pasado¹⁴. Hecho que le lleva incluso a relatar con gran entusiasmo el episodio de la derrota de los hijos de Omar ibn Hafsún y el fatídico destino de los restos mortales del caudillo rebelde mozárabe¹⁵ (DOZY, 1866: 604). Esta particularidad del carácter de Arib hace difícilmente creíble que fuese el autor de un texto en el que se da cuenta minuciosa de las fiestas del calendario litúrgico mozárabe, incluyendo también las celebradas en honor de los recientes mártires mozárabes Esperaindeo (7 de mayo), Pelayo (26 de junio) o Adulfo y Juan (27 de septiembre); personajes hacia los que se les debería suponer cierta animadversión en cuanto que sus provocaciones eran vistas como perturbadoras de la paz social impuesta por el régimen para el que trabajaba. Del mismo modo, también resulta incomprensible que este ferviente funcionario califal dedicara a su soberano una obra en la que, por ejemplo, se conmemore con frases del Evangelio la conversión de Saulo de Tarso camino de Damasco¹⁶(DOZY, 1866: 604).

En consecuencia, pensamos que la parte relativa al santoral mozárabe debería ser adjudicada al otro personaje en liza: Rabí ibn Zyad al-U(s)quf (el Obispo), también conocido por su nombre cristiano: Recemundo. Desconocemos sus datos biográficos con anterioridad a su entrada en es-

¹³ Cuyos fragmentos han sido editados por DOZY, 1848-1851.

¹⁴ Según Dozy, fue el propio Arib (y no su padre o su abuelo) el primero de su estirpe en convertirse al islamismo. Ello se puede colegir de la ausencia de antropónimos en su nombre (lo que indica la ausencia de antepasados musulmanes) y, sobre todo, del hecho de que Arib, cuyo nombre cristiano desconocemos, como era normal entre los conversos, toma su nombre de un importante personaje de la historia del islam: Arib ibn Sa'd, compañero del segundo califa, Umar ibn al-Jattāb, quien reinó entre el 634 y el 644 d.C. (DOZY, 1866: 599). Ángel C. López López (1990: 319), en cambio, opina que fue el padre de Arib quien dio el paso a la nueva religión, cambiando su nombre por Sa'id y estableciendo algún vínculo clientelar con el linaje de los Banū l-Turki.

¹⁵ Desenterrados diez años después de su inhumación y colgados de las murallas de Córdoba para escarnio público.

¹⁶ Concretamente el 25 de enero: «*Dies apparitionis Christi in via Damasci Paulo apostolo, et dixit: "Quare persequeris me, Saule? Et dixit ei: Qui es, Domine? Dixit ei: Iesus Nazareus"*». A mi modo de ver, la introducción en el calendario de esta festividad no es casual. En primer lugar porque resulta extraño que, a lo largo de todo el texto, las únicas palabras del Evangelio que se citan literalmente se hagan en relación a una efeméride (la conversión de Saulo) que, *a priori*, resulta de una importancia relativa. En este sentido, creemos que la elección de un texto en el que Jesús en persona se identifica con los cristianos perseguidos («¿Por qué me persigues?») y en el que pide explicaciones por las injusticias cometidas a uno de sus más fervorosos enemigos, obedece, en realidad, a un intento por consolar a la oprimida comunidad mozárabe que utilizaría diariamente el calendario. Del mismo modo, también se trata de una llamada de atención hacia al-Hakam II, célebre por su carácter culto y tolerante, pero heredero, no obstante, de un linaje de enemigos de la fe. Obsérvese como el texto alude específicamente a la ciudad de Damasco hacia la que se dirigía san Pablo y recordemos la estrecha relación ideológica y sentimental existente entre los Omeyyas cordobeses y la ciudad siria de la que son oriundos y que fuera capital de su Imperio desde los orígenes de la dinastía con Mu'awiya hasta el golpe de Estado abasí. Recordemos, igualmente, la veneración que los creyentes musulmanes deberían sentir hacia la figura de Jesús, considerado como uno de los grandes profetas del islam, por lo que las palabras de Cristo se revisten de una innegable autoridad a la hora de exigir explicaciones por el maltrato que se dispensa a los cristianos.

cena con motivo de la embajada de Otón I a Córdoba¹⁷, aunque podemos asegurar que nos encontramos ante otro importante actor dentro la corte de los califas, a quien Abderrahmán III destinó como embajador en múltiples empresas de gran interés para el Estado. En su primer gran encargo, Recemundo logró desbloquear la tensa situación diplomática que se generó entre el Califato cordobés y el Reino germano a cuenta de los piratas de *Fraxinetum*¹⁸. Otón I y sus asesores, al igual que el resto potencias que sufrían las acciones de dichos piratas musulmanes, dieron por hecho que éstos debían ser súbditos del califa cordobés¹⁹; por lo que se iniciaron una serie de contactos diplomáticos, mediante cartas y embajadas, con el objetivo de neutralizar sus acciones. Los errores de traducción, el fanatismo, la arrogancia o las diferencias culturales hicieron que Abderramán enviara una primera embajada a Alemania en cuyas cartas se incluyeron varias frases que podrían resultar humillantes o blasfemas desde un punto de vista cristiano. La carta del califa indignó a la corte sajona y Otón decidió responder con otra carta, aún más ofensiva, escrita personalmente por Bruno de Colonia, arzobispo y hermano del rey. La peligrosa embajada (en cuanto que no se podía asegurar el regreso de los mensajeros ante el presumible ataque de ira del califa cordobés) se encomendó a Juan de Gorze, un monje proveniente del monasterio lorenés homónimo, que llegó a Córdoba en 954 y que fue alojado con toda atención y lujo en una casa muy próxima al Alcázar califal²⁰.

De algún modo, el califa supo del contenido de las cartas antes de que los propios embajadores llegaran a Córdoba²¹, siendo consciente, así,

¹⁷ Sobre su biografía se puede consultar los siguientes trabajos: FLÓREZ, 1754: 171-174; SIMONET, 1903: 603-618; y, sobre todo, el artículo que le dedicó R. Dozy (1866), traducido al castellano (aunque sin las notas a pie de página) en VEGA, 1957: 179-196.

¹⁸ En 887 un grupo de piratas y esclavistas andalusíes desembarcó en el golfo de Saint-Tropez fundando un enclave sarraceno en plena Provenza francesa al que bautizaron con el nombre de *Farakhshaniit* (*Fraxinet*). A estos escasos aventureros musulmanes (apenas una veintena en sus orígenes) se fueron sumando cada vez más efectivos (sobre todo a raíz de la derrota de Ibn Hafsún y la huida de muchos de sus soldados y seguidores) y pronto comenzaron a realizar incursiones por toda la comarca, haciendo del pillaje, el robo de ganado y la trata de esclavos su modo de vida. Los habitantes cristianos de la Baja Provenza sufrieron graves perjuicios por parte de estos bandidos y es difícil cuantificar cuántos de ellos fueron capturados y esclavizados para ser vendidos en los mercados de esclavos de Córdoba o del norte de África. Además, los andalusíes de *Fraxinetum* llegaron a trascender el mero papel de piratas y saqueadores que le otorgan las fuentes cristianas contemporáneas, constituyéndose como un verdadero ente político que tomaba parte en las disputas feudales entre los diferentes señores de la zona y cuyo radio de acción alcanzó hasta el mismo Piamonte, Saboya y la zona de Valais (sur de Suiza), imponiendo tributos, levantando fortalezas y obstaculizando los pasos alpinos que comunicaban Borgoña con Italia. En definitiva, un verdadero quebradero de cabeza para el emperador Otón I y otros grandes señores de la región que veían en la presencia islámica en el Mediterráneo norte un grave factor de desestabilización. Más información sobre los musulmanes de *Fraxinetum* en SÉNAC, 1990 y BALLAN, 2010.

¹⁹ Fernando Valdés, basándose en testimonios de Ibn Hawqal e Ibn Hayyan, cree que, desde una década antes de producirse la embajada de Juan de Gorze, los musulmanes de *Fraxinetum* mantenía cierta dependencia de Córdoba, por lo que estarían sometidos, de algún modo, al Estado omeya y, más concretamente, al distrito de Mallorca (VALDÉS, 2009: 539 y 2013: 29).

²⁰ El viaje de Juan de Gorze y todas las visicitudes aquí resumidas fueron escritas, a su regreso, por el monje Juan, futuro abad de San Arnulfo de Metz. El relato, titulado *Vita Joannis abbatís Gorziensis*, ha sido editado y traducido al castellano por Antonio Paz y Meliá (1872), con una reedición en el Boletín de la Real Academia de Córdoba (PAZ Y MELIÁ, 1931).

²¹ Parece ser que en Tortosa, Juan de Gorze mostró el contenido de las mismas a un presbítero mozárabe que había participado en la primera embajada de Abderramán a Otón. Éste, alarmado, se adelantó a la delegación alemana para avisar en la corte del contenido ofensivo de las misivas, pues era sabido que proferir cualquier palabra contra la religión islámica era castigado con la muerte, tanto si se era natural como extranjero (JOHANNES S. ARNULFI, *Vita Joannis...*, 119-120).

de que el tono insultante de las mismas le obligaría a ejecutar a los embajadores. Prudentemente, Abderramán III decidió no recibir a Juan de Gorze, haciéndolo esperar hasta que una segunda delegación islámica llegase a Frankfurt y volviera con unas segundas cartas, redactadas en un tono más suave y conciliador, para que el embajador pudiera entregarlas sin que ello le costara la vida y provocara un conflicto de impredecibles resultados. A tal fin, el califa comisionó a Rabí ibn Zyad, un mozárabe que también respondía al nombre cristiano de Recemundo²². La elección de este personaje para tan importante empresa no resultaría extraña, ya que se trataba de una misión diplomática en territorio «infidel» y ante un monarca cristiano, mediante la cual se pretendía poner remedio a una disputa que surge a cuenta de discrepancias religiosas. En este sentido, enviar a un embajador musulmán habría resultado contraproducente, por lo que se opta por un erudito cortesano cuyos conocimientos en latín y árabe le capacitan como interlocutor en la corte sajona. La *Vita Joannis Gorziensis* (129) nos dice que Recemundo era seglar antes de aceptar el encargo del califa; sin embargo, las fuentes se refieren constantemente a él como obispo de Iliberri (Elvira) y hasta su *ismu mansab* o apodo hace referencia a esta condición eclesiástica (*al-U(s)quf*, el obispo). Ello ha hecho pensar que Recemundo habría recibido dicha dignidad de manos del califa como pago a sus servicios en este asunto²³; por lo que su nombramiento «no habría sido según los pasos señalados por los cánones» (FLÓREZ, 1754: 175). Para Fernando Valdés (2013: 27), la razón de la consagración episcopal de Recemundo es más prosaica si cabe: enviando a un obispo consagrado, Abderramán III pretendía demostrar su superioridad frente a Otón I, quien había enviado un simple fraile benedictino²⁴.

En definitiva, después de 10 semanas de viaje, Recemundo llegó a Frankfurt en agosto de 955, pero no fue recibido por Otón hasta poco antes de la Navidad. Durante su estancia en la corte sajona, Recemundo entabló gran amistad con Liutprando de Cremona, quien fue canciller de Berengario de Ivrea, rey de Italia, y que tras caer en desgracia había buscado la protección de Otón I²⁵. Una vez concedida la entrevista, Recemundo consiguió que el futuro emperador Otón²⁶ le entregase nuevas cartas, esta vez redactadas en un tono más conciliador, y el permiso para que Juan de Gorze las entregara al Califa en lugar de las primeras. De esta manera, con su regreso a Córdoba a inicios del verano de 956, la comitiva lograba su objetivo al desbloquear la tensa situación²⁷.

²² Al que Juan de San Arnulfo describe como un profundo conocedor tanto del latín como del árabe y un «excelente católico» («*adprime catholicus*») (*Vita Joannis...*, 128).

²³ Así se ha venido suponiendo tradicionalmente. Cf. FLÓREZ, 1754: 175; SIMONET, 1903: 129 y 610; GÁLVEZ VILLATORO, 1924: 147.

²⁴ Recordemos que Juan de Gorze no sería nombrado abad del monasterio de Gorze hasta el 967.

²⁵ De hecho, parece ser que fue el mismo Recemundo quien animó a Liutprando a escribir una crónica histórica sobre los emperadores y reyes de su tiempo. Ésta se tituló *Antapodosis* (Retribución) y, como el mismo Liutprando indica en el prólogo, quedó dedicada a Recemundo, obispo de la iglesia iliberritana (*Liberritanae ecclesia episcopus*), a quien se refiere como *pater karissime* y *reverendo tociusque sanctitatis pleno domno* (padre queridísimo y señor reverendo y lleno de toda santidad). La edición castellana de esta obra de Liutprando puede consultarse en CAVALLERO, 2007.

²⁶ No sería coronado oficialmente hasta 962 d.C.

²⁷ Los pormenores de esta aventura diplomática se analizan más detenidamente en VALDÉS 2009; 2013 y en la monografía de ESPINAR, 2014.

Con posterioridad a este episodio, nos queda constancia de que Recemundo protagonizara otras dos misiones diplomáticas al extranjero: una a Jerusalén y otra a Constantinopla. Desconocemos las fechas de ambas embajadas o si ambas tuvieron lugar en un mismo viaje. Para J. Simonet (1903: 612) el primer de los viajes tuvo carácter privado (peregrinar a Tierra Santa), mientras que el segundo sí se llevó a cabo a petición del califa. Estos viajes (o viaje) tuvo que acontecer con anterioridad la fecha de escritura del «Calendario de Córdoba», pues en él quedaron reflejados algunos conocimientos que el autor tuvo que haber adquirido de primera mano durante el mismo (DOZY: 1866: 608; SIMONET, 1903: 612)²⁸. No sabemos si el objetivo de este viaje era el de proveer de material de construcción al califa o si los suntuosos elementos que el obispo Rabí trajo con él de Constantinopla y que Abderramán mando instalar en su recién levantado alcázar de *Madīnat al-Zahrā'* fueron una consecuencia secundaria del mismo²⁹.

Con posterioridad a estos hechos, una vez fallecido Abderramán III y entronizado su hijo y sucesor al-Hakam II, Recemundo compuso su calendario litúrgico. Tanto J. Simonet como R. Dozy lo creen compuesto en el año 961, pues este es el año en el que se produce el cambio de califa. Sin embargo, esta fecha ha de ser tomada como término *post quem*; ya que, aunque la obra fuera dedicada a al-Hakam, su gobierno se extendió a lo largo de 15 años (desde su ascenso al trono un 16 de octubre de 961 hasta su muerte el 1 de octubre de 976). Con todo, debido a la edad de Recemundo, lo más natural es que el calendario fuera compuesto más cerca de la primera fecha que de la segunda.

SOBRE LA LIBERTAD DE CULTO Y LA PROHIBICIÓN DE CONSTRUIR IGLESIAS

Antes de comenzar, nos gustaría reflexionar brevemente sobre la situación de la comunidad mozárabe con respecto a la legislación islámica en materia religiosa. Más concretamente, en lo que afecta a las limitaciones impuestas al ejercicio del culto cristiano; ya que, como sabemos, aunque la práctica del culto cristiano era consentida (previo pago de impuestos), no podemos decir lo mismo de las manifestaciones públicas de fe que conllevaría un ejercicio libre del cristianismo. En consecuencia, la autoridad islámica era reacia a tolerar actividades que, como las procesiones, el ta-

²⁸ El 22 de abril se recuerda la celebración de la festividad de San Felipe en la ciudad de Jerusalén («*In ipso est Christianis festum Filippi apostoli in domo almegdis [id est Ierusalem]*»); el 9 de marzo se recuerda la celebración de la entrada de Jesús en el templo («*introitus Christi ad altare*») entre los coptos y otras referencias a usos y costumbres egipcias o sirias difícilmente conocidas por un autor que no hubiera visitado dichos lugares.

²⁹ Ibn Idari, en su *Al-bayān al-mughrib*, se refiere concretamente a una «magnífica fuente tallada y adornada con imágenes doradas, cuyo valor es incalculable» (ed. de FAGNAN, 1904: 382). Por su parte, al-Maqqari, es más extenso en el relato y nos transmite cómo Recemundo («Rabí, el obispo»), junto a otro personaje llamado Ahmed al-Yunani («el filósofo» o «el griego»), trajeron desde Oriente dos pilas para fuentes «tan extraordinarias en su forma y tan valiosas por su exquisita ejecución, que, en opinión de ese escritor [Ibn Hayyan], constituyen el principal ornamento del palacio». Parece que la más grande de ellas, proveniente de Constantinopla, estaba ricamente tallada y contenía bellas representaciones humanas en bronce dorado; mientras que la más pequeña, proveniente de Siria, estaba tallada en mármol verde y constituía «una verdadera maravilla del arte» (ed. de GAYANGOS, 1840: 236).

ñido de campanas o los entierros públicos, pudieran entrañar algún riesgo para la integridad de la *umma* en cuanto que pudieran considerarse proselitistas³⁰. Este tipo de prohibiciones eran, en teoría, forzosas e ineludibles. Sin embargo, en la práctica, esta atmósfera asfixiante se veía «sometida a fuertes cambios y oscilaciones, según el humor del gobierno, y las conveniencias momentáneas exigieran o aconsejaban transigencia o rigor» (JIMÉNEZ PEDRAJAS, 1960: 111; HERRERA, 2010: 355). En este sentido, aunque los reinados de Abderramán III y de su sucesor al-Hakam II (durante los cuales desempeñó su labor Recemundo) son considerados etapas de especial tolerancia con las minorías, los difíciles momentos de persecución vividos durante los gobiernos de Abderramán II (822-852), Mohamed I (852 - 886) o Abd Allah I (888-912) seguían presentes en el imaginario popular de la comunidad mozárabe (MARÍN-GUZMÁN, 1995: 156-157; HERRERA, 2010: 370-371).

Siguiendo esta tendencia, por regla general, la jurisprudencia islámica prohíbe a los *dhimmis* o *gentes del Libro*³¹ la construcción de nuevos templos en las ciudades musulmanas (iglesias en el caso de los cristianos o sinagogas en el de los judíos). La conservación de aquellos edificios que ya existían con anterioridad a la conquista islámica dependerá del modo en que dicha ciudad o territorio haya sido incorporada al Imperio islámico: si la ciudad ha sido rendida por las armas, mediante el uso de la fuerza (*anwatan*), los antiguos moradores no tienen derecho a conservar sus propiedades, que pasarán a ser consideradas botín de guerra; si, por el contrario, la ciudad se rinde mediante capitulación (*ṣuḥl*), los habitantes tienen derecho a conservar sus propiedades y, entre ellas, como no, sus iglesias (MANZANO, 2006: 36-37)³². Los pactos de capitulación eran diversos y sus condiciones variaban según lo acordado entre las partes; sin embargo, podemos observar ciertas líneas generales que se venían respetando desde los primeros tiempos de expansión islámica: los musulmanes se comprometían a respetar las iglesias existentes siempre que los cristianos se comprometieran al pago de la *yizya*³³ y se abstuvieran de levantar nuevas iglesias o de ampliar o restaurar aquellas que ya existían (CALVO CAPILLA, 2002: 241).

En el caso de Córdoba, las fuentes coinciden en señalar que la conquista de la ciudad no fue ni pacífica ni mediante capitulación; ya que la resistencia de la guarnición visigoda, durante más de tres meses, en la basílica de San Acisclo³⁴ (situada en el suburbio occidental de la ciudad) in-

³⁰ Recordemos que, según la teoría de Richard W. Bulliet, el porcentaje de población islámica no empezó a igualar al de cristianos hasta el final del reinado de Abderramán III y el comienzo del de su hijo al-Hakam II (en torno al 350 A.H./961 d.C.), 250 años después de la conquista islámica de la Península. Para Bulliet la ratio de conversión al islam es logarítmica y puede ilustrarse gráficamente mediante una curva logística (BULLIET, 1979). Puede encontrarse un resumen de la teoría de Bulliet en GLICK, 1979: 33-35.

³¹ Sobre ambos conceptos *vid.* respectivamente CAHEN, 1991 y VAJDA, 1986.

³² Todo lo expuesto aquí para el caso de los cristianos y sus iglesias es igualmente aplicable a los judíos y sus sinagogas.

³³ *Vid.* nota 12 en este mismo trabajo.

³⁴ El episodio de la *iglesia de los Quemados* o *iglesia de los Cautivos* es recogido en la crónica anónima conocida como *Ajbar Machmua* (ed. de LAFUENTE, 1867: 24-27) y por los historiadores al-Maqqari (ed. de GAYANGOS, 1840: 278-280), al-Razi (ed. de GAYANGOS, 1850: 70), e Ibn Idhari (ed. de FAGNAN, 1904: 15-16). El mismo Recemundo recuerda este hecho de armas al hablar de la festividad de san Acisclo, el 18 de noviembre: «*Chez les Chrétiens, fête de (san) Acisclo mis a mort par*

validaría la posibilidad de pacto u obligaría a que las cláusulas del mismo fuesen netamente desventajosas para los habitantes de Córdoba en el momento de la conquista. En consecuencia, del mismo modo que se advierte un cambio de propiedad en las posesiones que la nobleza local visigoda tenía en el sector suroccidental de la ciudad³⁵ y en los suburbios inmediatos (que ahora pasaran a manos de la nueva élite invasora) (MURILLO, CASAL y CASTRO, 2009: 261; LEÓN y MURILLO, 2017: 152), también podemos hablar de la destrucción, cierre o desacralización de las iglesias cordobesas conforme lo establece el derecho de conquista islámico. Este hecho queda reflejado en las fuentes que narran los primeros momentos de la ocupación islámica. Por ejemplo, al-Maqqari relata cómo en el momento de la conquista, los musulmanes se apropiaron de una de las mitades del complejo episcopal de San Vicente, situado «dentro de la ciudad, cerca de los muros», mientras que la otra mitad «permaneció en manos de los cristianos como el único lugar de adoración que se les permitía, ya que todas las demás iglesias, dentro y fuera de la ciudad, fueron derribadas de inmediato³⁶» (GAYANGOS, 1840: 217-218)³⁷; es decir, todas iglesias cordobesas fueron destruidas a excepción del complejo episcopal de San Vicente, que se dividió entre cristianos y musulmanes; conquistados y conquistadores.

Sin embargo, algo debió cambiar para que, apenas 150 años después, este desolador panorama se tornara en la más amable imagen que nos transmiten otras fuentes como san Eulogio, Álvaro Paulo o el propio Calendario de Recemundo. Los dos primeros nos hablan de una ciudad en la que abundan las iglesias y en la que incluso era normal escuchar el sonido de las campanas, el segundo nos muestra la existencia de una tupida red de edificios religiosos en Córdoba y su territorio más próximo (como veremos, 20 iglesias o monasterios de reciente construcción o, por el contrario, heredados de época visigoda). En consecuencia, debemos pensar que las condiciones del pacto original de 711 no se cumplieron o, al menos, se sua-

Dion, préfet de Cordoue; son tombeau est dans l'église des Prisonniers. ainsi nommée a cause des soldats qui s'y étaient réfugiés. Sa fête est célébrée dans l'église des Parcheminiers a Cordoue et dans le monastere d'Armitat».

³⁵ El mismo *Ajbar Machmua* (ed. LAFUENTE, 1867: 33) e Ibn al-Qutiyya (ed. RIBERA, 1926: 176) hablan de la instalación de Mugit al-Rumi, caudillo encargado de la conquista de Córdoba, en el palacio antes perteneciente al *dux* visigodo de Córdoba, conocido como *Balat Ludriq* (palacio de Rodrigo). Cuando Musa entró en la ciudad, una vez conquistada, obligó a su subalterno a mudarse a otra residencia palaciega situada en el inmediato arrabal occidental (*balat Mugit*) para cederle el lujoso palacio del *dux*, germen del alcázar cordobés una vez el valí al-Hurr fija en él su residencia (ACIÉN y VALLEJO, 1998: 111; FAIRCHILD, 2000: 38-40; ARNOLD, 2017: 17; LEÓN, 2006: 416-417 y 419). En especial, sobre la continuidad de uso del complejo de poder civil de época tardoantigua en época islámica *vid.* LEÓN y MURILLO, 2009.

³⁶ Para la cita hemos realizado una traducción libre del original inglés al que Pascual de Gayangos tradujo la obra de al-Maqqari en 1840. Del mismo modo, Ibn Idhari también refiere la destrucción inicial de todos los templos cordobeses excepto de la basílica compartida de San Vicente (FAGNAN, 1904: 378).

³⁷ Las crónicas relatan, del mismo modo, destrucciones y saqueos de iglesias allí donde las tropas islámicas de Musa ibn Nusair encontraban resistencia en su camino hacia el norte (GAYANGOS, 1840: 291). En Toledo, por ejemplo, los templos fueron despojados de sus ajuares y tesoros (GAYANGOS, 1840: 282-283; 287), tanto que la *Crónica mozárabe de 754* se refiere al metropolitano Sunieredo (731-758 d.C.) como «restaurador de iglesias» en clara alusión a la destrucción que debieron sufrir durante la conquista. El *Ajbar Machmua* recuerda que en la capitulación de Mérida se estipulaba que las alhajas y tesoros de las iglesias emeritenses («que exceden toda ponderación») pasarían a poder de Musa (LAFUENTE, 1867: 30) e Ibn al-Qutiyya nos cuenta como Abd al-Aziz, hijo de Musa, fija su residencia, junto a la viuda del rey Rodrigo, en la sevillana iglesia de Santa Rufina, donde fue asesinado en 716 d.C. (RIBERA, 1926: 8).

vizaron con el tiempo. En este sentido, las fuentes nos vuelven a proporcionar la clave histórica para interpretar este aparente cambio de criterio:

«Cuando 'Abd al-Rahman ibn Mu'awiya llegó a al-Andalus y se instaló en Córdoba, examinó el asunto de la ampliación y consolidación de la mezquita. Hizo llamar a los bárbaros de la ciudad y les pidió que le vendiesen la porción que todavía tenían de la iglesia, compensándolos con un precio muy alto para cumplir el pacto que habían suscrito y les concedió que construyesen las iglesias que, a las afueras de Córdoba, habían sido destruidas en los tiempos de la conquista». IBN IDHARI, *Al-Bayán al-Mugrib*, 244-245 (ed. de FAGNAN, 1904: 379)³⁸.

Al-Maqqari recoge esta noticia de Ibn Idhari y la enriquece con algunos datos³⁹:

«...comenzó [Abderramán I] a pensar seriamente en ampliar los límites de la mezquita. En consecuencia, mandó llamar a los jefes de los cristianos y propuso comprarles la parte de la mezquita que aún estaba en sus manos, para que pudiera agregarla al lugar de culto musulmán. Pero a pesar de la generosidad de 'Abdu-r-rahman, quien les ofreció una suma de dinero muy considerable, los cristianos, confiando en las capitulaciones de paz firmadas en tiempos de la conquista, no aceptaron vender su parte. Sin embargo, después de mucha negociación, acordaron renunciar a su propia mitad a condición de que se les permitiera reconstruir o reparar otras iglesias fuera de los muros, ya que éstas habían sido destruidas, y que se les permitiera mantenerlas independientes de los musulmanes, consagradas por completo a la adoración de su Dios. Siendo esto garantizado por 'Abdu-r-rahman y habiendo recibido, los cristianos, la suma acordada, que un cierto historiador ha declarado en cien mil dinares, el Sultán procedió en el año ciento sesenta y ocho de la Híjra (784-5 d.C.) a demoler el antiguo lugar de culto para poner sobre él los cimientos de la gran mezquita, la cual se convirtió en una de las maravillas del mundo». AL-MAQQARI, *Nafh al-Tib*, III, 2 (ed. de GAYANGOS, 1840: 218).

Como vemos, tanto Ibn Idhari como al-Maqqari coinciden a la hora señalar que, durante el reinado de Abderramán I *al-Dājil*, concretamente en el 785 d.C., se produjo un cambio o actualización de las condiciones del pacto que regulaba la vida de los mozárabes cordobeses. El emir quería construir su mezquita mayor en el solar que ocupaba la basílica de San Vicente (que, sin duda, se levantaba en una localización envidiable: justo al ingreso de la ciudad por la Puerta del Puente y enfrente de la sede del poder, el Alcázar); por lo que, a cambio de la cesión del solar, se ve obligado a pagar una considerable suma de dinero y, lo que es más importante, a levantar, 74 años después, la prohibición que pesaba sobre la reconstrucción y uso de todas aquellas iglesias que se habían perdido o arruinado en 711. Eso sí: siempre que éstas se situaran fuera de la medina islámica.

³⁸ Jean Pierre Molénat (2013: 162) prefiere traducir el texto en los siguientes términos: «les permitió reconstruir fuera de Córdoba las iglesias que habían sido destruidas en el momento de la conquista».

³⁹ Ibn Idhari vivió en el siglo XIII mientras que al-Maqqari escribió su obra histórica ya en el XVII. Somos conscientes de que se trata de autores muy posteriores a los hechos aquí referidos, aunque conviene señalar que ambos se basan en el testimonio de al-Razi (887-955), mucho más cercano a la fecha en que tuvieron lugar.

Esta aparente permisividad no era bien vista a ojos de los musulmanes más fanáticos, a los que les repugnaba la idea de compartir el espacio con los «idólatras» cristianos. Las fuentes nos transmiten las iras que despertaban entre el populacho el mero hecho de escuchar el tañer de las campanas cristianas (JIMÉNEZ PEDRAJAS, 2013: 36; SIMONET, 1903: 84 y 236); por lo que se comprende que el permiso para la reconstrucción o construcción de iglesias se limite a aquellos sectores suburbanos en los que se habría agrupado la población cristiana, lejos de la medina en la que habitaban los musulmanes. Desde esta óptica, cobra especial relevancia cierta *fatwa* emitida por la *shura* o consejo de Córdoba como contestación a la petición, por parte de la comunidad mozárabe de época de Recemundo, de construir una nueva iglesia⁴⁰. La sentencia, recogida por el erudito Ibn Sahl (1212-1251) en su *Diwan al-Ahkam al-kubra*, establecía que, siempre que el pacto de rendición no lo prohibiera expresamente (y vemos como en Córdoba dicho pacto fue alterado por Abderramán I en el 785), a los cristianos, del mismo modo que podían consumir vino o criar cerdos, también les era lícito reconstruir o levantar iglesias lejos de la morada del islam (*fidār al-Islām*) y de su santuario (*walā fī ‘arīmihi*); es decir, separadas de las ciudades islámicas, en lugares en que no hubiese musulmanes que pudieran resultar agraviados (MOLÉNAT, 2013).

TOPOGRAFÍA ECLESIASTICA DE LA CÓRDOBA DEL SIGLO X SEGÚN EL «CALENDARIO DE CÓRDOBA»⁴¹

Como hemos dicho, el «Calendario de Córdoba» contiene abundante información relativa a múltiples campos y materias. A nosotros nos interesan los datos de índole topográfica que nos permiten recrear, con un alto índice de verosimilitud, la realidad material de la Iglesia mozárabe cordobesa. La totalidad de estos datos se circunscriben a la parte relativa al calendario litúrgico de la Iglesia mozárabe cordobesa atribuible a Recemundo, obispo de Iliberri; ya que se trata de referencias topográficas que se insertan en el texto en relación a las iglesias en las que tienen lugar las ceremonias en honor a un determinado mártir o santo. En varios casos será posible conectar la información volcada por Recemundo en su calendario con la recogida en fuentes anteriores (Álvaro Paulo, Eulogio, fuentes de época visigoda...) de manera que podamos ir completando un puzzle del que, a pesar de los huecos, tenemos una visión de conjunto bastante completa.

Como ya puntualizara J. P. Molénat (2012: 152-153), se puede concluir que *«n'existe aucune certitude de l'existence d'un lieu de culte chrétien à l'intérieur de la qasaba ou madīna enclose de Cordoue durant les*

⁴⁰ Susana Calvo piensa que la comunidad mozárabe se atreve a elevar dicha petición alentada por el clima de aparente tolerancia y respecto a las minorías que se vivía a principios del siglo X y la alta consideración que alcanzaron notables funcionarios mozárabes, como el propio Recemundo, durante el gobierno de Abderraman III (CALVO, 2002: 243).

⁴¹ En adelante, las referencias que se hagan al texto del Calendario seguirán la paginación de la edición de PELLAT y DOZY, 1961. Se advierte ahora para ahorrarnos el esfuerzo de indicarlo en cada caso y, al lector, la molestia de encontrar demasiadas interrupciones en el texto. Lo mismo haremos con las citas a las obras de san Eulogio, para las que se deberá atender a la paginación de la edición a cargo de ALDANA, 1998 (salvo que se indique lo contrario).

IX^e et X^e siècles»; mientras que, por el contrario, «*le paysage est complètement différent si l'on franchit la muraille de la médina, pour passer dans les faubourgs. Dans chacune des quatre directions qui partagent la zone d'extension urbaine, on est en présence, à l'époque de l'émirat et du califat omeyyades, d'établissements religieux chrétiens bien attestés*». Efectivamente, ni las fuentes literarias ni la evidencia arqueológica se han pronunciado favorablemente con respecto a la existencia de iglesias mozárabes urbanas (entendiendo urbanas como intramuros). En el caso de las primeras, no vuelven a mencionar otra iglesia dentro del recinto amurallado de la *madīna* después de que Abderramán III comprara la mitad del complejo de san Vicente en 785; mientras que con respecto al registro material, aún en el controvertido caso de Santa Clara (C/ Rey Heredia, 20)⁴², parece haberse demostrado la conversión de una hipotética iglesia tardoantigua en mezquita (cf. MARFIL, 1996 y 1996b). En cierto modo, el panorama topográfico de la ciudad no cambiará mucho con respecto a las grandes líneas que son ya visibles en el periodo tardoantiguo precedente, en el que el nivel de testimonios arqueológicos o literarios referentes a edificios religiosos radicados en el suburbio es mucho mayor con respecto al del espacio intramuros (CERRATO, 2018: 279), donde la escasez y fragmentación de los datos impide la localización unívoca de iglesias (exceptuando el caso de la basílica de San Vicente, bajo la actual Mezquita-Catedral⁴³).

Por el contrario, en lo que respecta a los suburbios, el Calendario ofrece mayor número de noticias. Nosotros comenzaremos nuestro análisis por aquellos que debieron ser los tres edificios religiosos con mayor importancia o predicamento desde los inicios del cristianismo en la ciudad de Córdoba, precisamente por tratarse de aquellas basílicas o monasterios dedicados a la memoria de los santos mártires locales por antonomasia: Acisclo, Zoilo y Fausto, Genero y Marcial, justamente aquellos mencionados en la obra poética de Prudencio, a principios del siglo V⁴⁴.

No enumeraremos aquí los testimonios que acreditan la antigüedad e importancia de la basílica de San Acisclo. Baste con señalar que en 550 la basílica fue profanada por el rey Agila en su intento por conquistar la ciudad de Córdoba y que, muy posiblemente, también se trate de la iglesia en la que el príncipe Hermenegildo buscó refugio una vez derrotado por las tropas de su padre (584). Del mismo modo, en 711 sirvió de fortificación a la guarnición visigoda de la ciudad que se atrincheró en ella durante tres meses con la intención de resistir a los invasores musulmanes. Como vemos, esta basílica martirial suburbana sufrió, a lo largo de su historia, al menos tres asedios, lo que coincide con la descripción de «firme, sólida y

⁴² En contra del carácter religioso de las estructuras previas a la mezquita allí exhumadas y a favor de una interpretación en clave doméstica de las mismas se han pronunciado M^a Ángeles Utrero (2009: 143-144) y Luis Caballero Zoreda (2007). El mismo Pedro Marfil apunta dicha posibilidad en sus trabajos (1996: 197 y 1996b: 35). Del mismo modo, más recientemente, M. D. Ruiz Bueno y Carmen González (2017) y nosotros mismos (CERRATO, 2018: 261) hemos manifestado nuestras dudas con respecto a la naturaleza religiosa del edificio. Sobre la fase relativa a la utilización del solar como mezquita *vid.* RUIZ y GONZÁLEZ, 2017.

⁴³ Y no sin escépticos: ARCE SAINZ, 2015.

⁴⁴ «*Afra Carthago tua promet ossa, / ore facundo Cypriane doctor, / Corduba Acisclurn dabit et Zoellum / tresque coronas*» (*Peristéphanon*, IV, 19-20; ed. BAYO, 1946: 86). Estos versos (escritos entre el 404 y el 405) confirman que el culto a los citados mártires había sobrepasado el restringido ámbito local, siendo conocidos a nivel peninsular desde, al menos, finales del siglo IV.

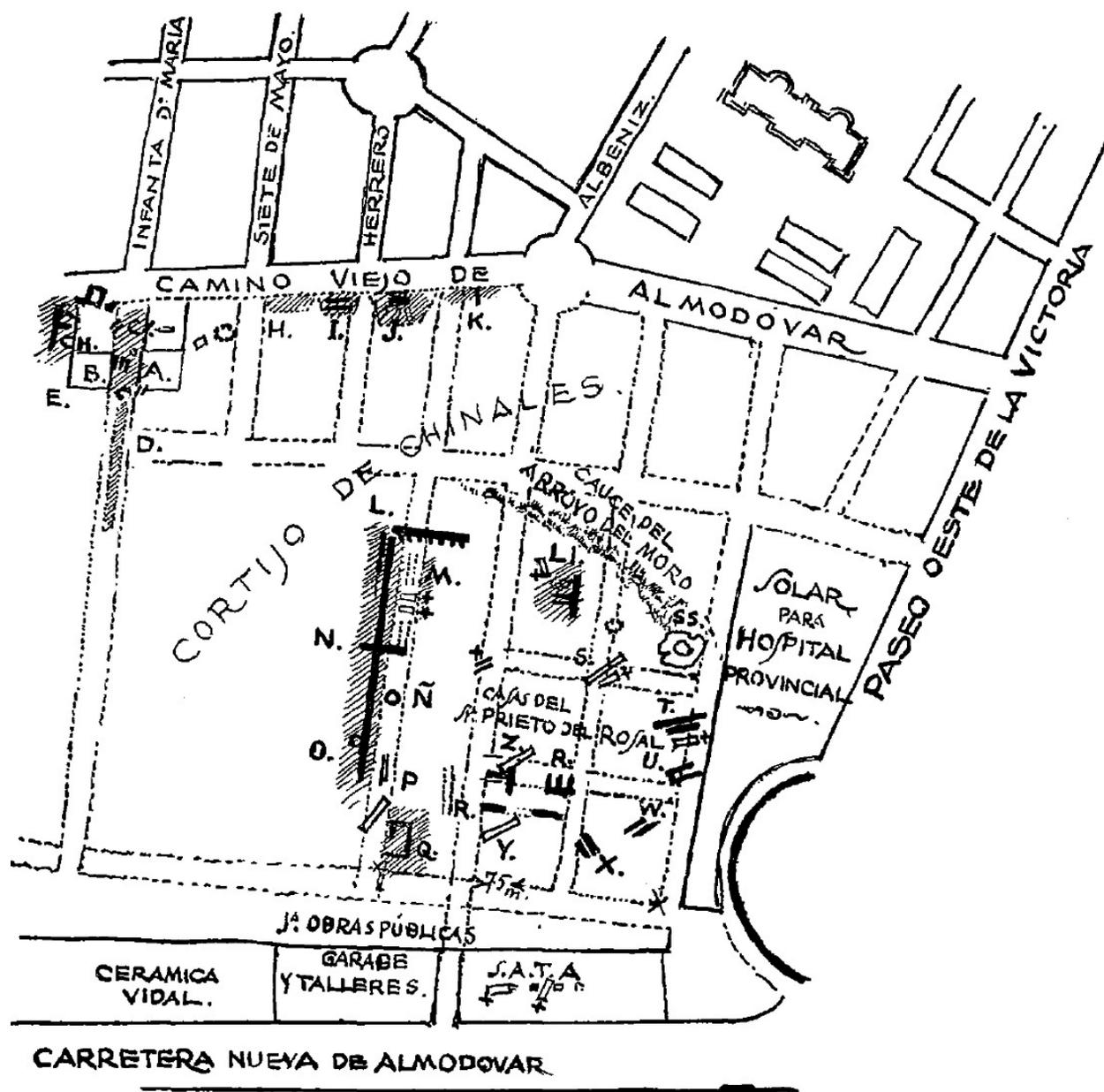


[1]

Muros de sillares documentados por Samuel de los Santos en el Cortijo Chinales (SANTOS, 1955: lám. IX).

fuerte» que de ella se da en el *Ajbar Machmua*, 12 (ed. LAFUENTE, p. 25). Sin duda, nos encontramos ante la basílica más importante de la Córdoba tardoantigua, asociada a un gran cenobio en el que se formaron mártires como Perfecto, Sisenando o Atanasio. San Eulogio nos trasmite cómo en esta basílica, junto a las reliquias de su titular, también recibieron sepultura el mismo Perfecto, Argimiro y las cabezas de Flora y María. El calendario de Recemundo la cita un 18 de noviembre con motivo de la fiesta de san Acisclo (pp. 166-167), situándola en el arrabal de los pergamineros (*rabad al-Raqqaqin*), que se situaba al oeste de las murallas. Hoy en día, los estudiosos se dividen entre los que identifican este importante edificio con la fase cristiana de Cercadilla (HIDALGO y FUERTES, 2001: 228 y 240; HIDALGO, 2002: 358 ss.) o los que prefieren adscribirla a las estructuras descubiertas en el Cortijo Chinales por Samuel de los Santos en 1948 [1] y [2]. Nuestra postura se aproxima más a la segunda de las opciones, expresada por primera vez por el propio Samuel de los Santos (1955: 32; 1958: 58-59), y, más recientemente, por otros investigadores como Pedro Marfil (2001: 121-122), Jerónimo Sánchez (2006: 220-226), Antonio Arjona Castro (2000: 95-101; 2008), o Alberto León y Saray Jurado (2010: 557). Nosotros mismos hemos teorizado con la existencia, en torno al citado yacimiento de Cortijo de Chinales, de un extenso complejo de culto martirial suburbano en honor al santo patrón de Córdoba que abarcaría buena parte del suburbio occidental (CERRATO, 2018: 261-272), pero que, como es obvio, habría quedado muy reducido en época mozárabe. Es de suponer que la basílica de San Acisclo, a la que se le prendió fuego durante la conquista de la ciudad, fue de las primeras en reconstruirse tras el pacto firmado con Abderramán I en 985.

Según el Calendario, cada 27 de junio, en el arrabal de los bordadores («*Rabad al-Tarrazin*» o «*Vico Tiraceorum*»), se celebraba la fiesta en



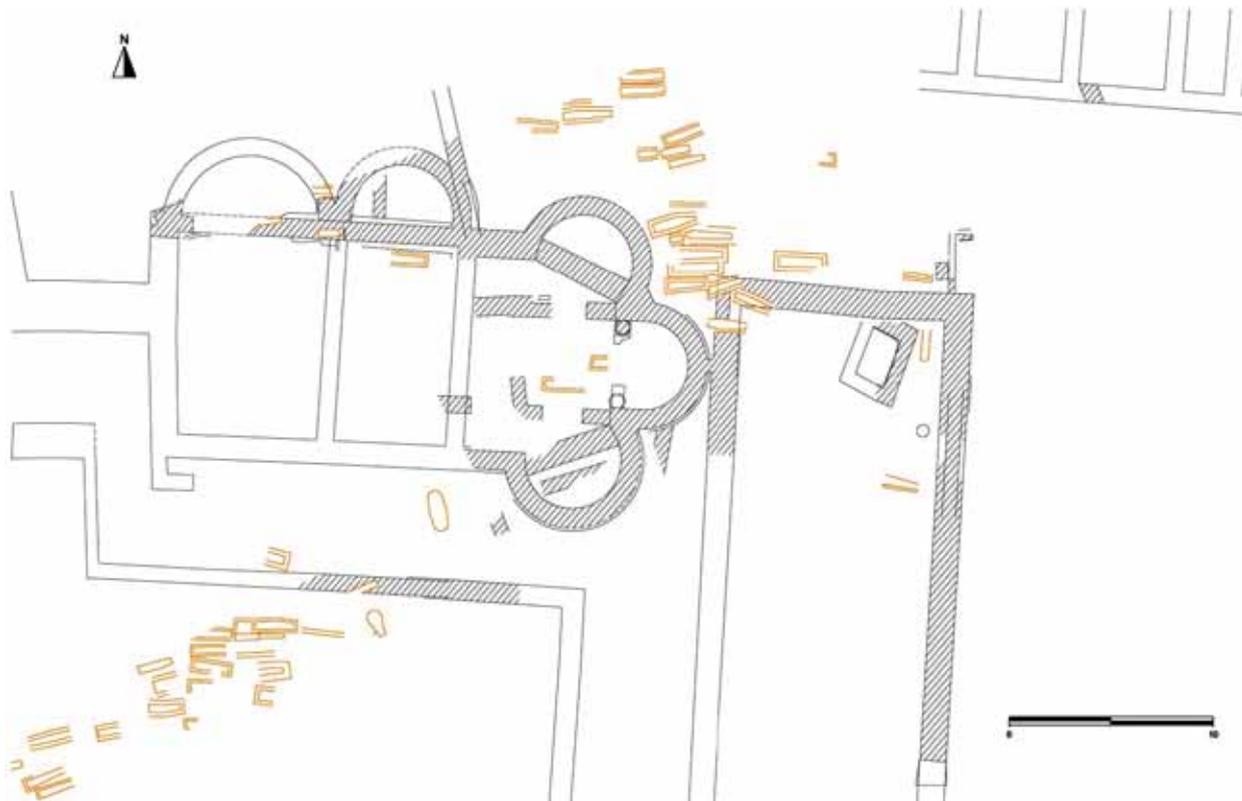
honor a san Zoilo (pp. 102-103); sin embargo, el 4 de noviembre también aparece como el día de la conmemoración del traslado de los restos del mismo santo (pp. 162-163). Efectivamente, aunque san Zoilo fuese uno de los más célebres mártires cordobeses de época romana (citado por Prudencio), el desconocimiento sobre el lugar de su sepultura privó a la Iglesia local cordobesa de venerar sus reliquias hasta que, en 613 d.C., se produjo la milagrosa (y parece que interesada) *inventio* de su cuerpo por parte del obispo Agapio II⁴⁵. Fue entonces cuando, según el relato compuesto para la ocasión, el mismo obispo ordenó trasladar las reliquias a la pequeña y antigua basílica en honor de san Félix⁴⁶, la cual fue ampliada, restaurada y dotada de un gran monasterio urbano con capacidad para 100 monjes

[2]

Croquis de las estructuras documentadas por Samuel de los Santos en el Cortijo Chinales (SANTOS, 1955: plano III).

⁴⁵ Sobre las razones que impulsaron al obispo Agapio a fomentar el culto a este mártir, hasta entonces perdido, *vid.* GARCÍA MORENO, 1990: 251; SALVADOR, 1998: 28-29; CASTILLO, 2004: 37-44.

⁴⁶ «Corpus beatissimi martyris Zoili ad hanc basilicam parbolam, que in nomine sancti Felicis martyris antiquitus fuerat fabrefacta, adlatum est» (*Inven. corp. beatiss. mart. Zoil*, 7; ed. RIESCO, 1995: 248-249).



[3]
Plano de detalle del edificio
G de Cercadilla (GMU).

(«*cenobium centum monacorum*»). En dicho monasterio, quizás el más reputado de la mozarabía, se formaron bajo la dirección de abades de la talla de Speraindeo o Samsón, personajes como el mártir Pablo o los mismos Eulogio y Álvaro Paulo. Del mismo modo, el Calendario vuelve a citar este monasterio los días 20 de abril (pp. 72-73) y 7 de mayo (pp. 82-83) con motivo de la celebración de las fiestas de san Secundino⁴⁷ y del mismo Speraindeo antes citado (†853) que fuera superior de la congregación allí instalada⁴⁸. Un análisis conjunto de las fuentes literarias, las características arquitectónicas y las fases constructivas del edificio G de Cercadilla [3] nos hace contemplar favorablemente la teoría que, sobre la identificación del mismo con la basílica de San Félix/San Zoilo, lanzara Pedro Marfil (2001: 120-122). A saber: el citado edificio G de Cercadilla servía como basílica martirial en honor a san Félix hasta que, en 613 d.C., el obispo Agapio lo

⁴⁷ Quizás se trate del miembro más controvertido del santoral local cordobés. Poco o nada sabemos del citado Secundino. El martirologio de Usuardo es el primero que menciona su existencia, concretamente el 21 de mayo. Carmen García Rodríguez piensa que dicho monje carolingio, durante su visita a Córdoba, conoció el culto que la comunidad mozarabe rendía al mártir cada 20 de abril (como nos dice el Calendario) y que confundiendo de fecha perpetuó el error a través de los martirologios posteriores que toman el suyo como referente (GARCÍA RODRÍGUEZ, 1966: 219). Tradiciones posteriores, como el breviario cordobés (compuesto en el siglo XV), señalan el año 306 d.C. como el de la fecha de la decapitación de Secundino, durante las persecuciones de Diocleciano; si bien, como recuerda Bartolomé Sánchez de Fera en su *Palestra Sagrada*, dicho emperador abandonó el cargo en mayo del 305 d.C. Para Sánchez de Fera, las leyes anticristianas promulgadas por Diocleciano y su socio Maximiano no habrían sido suspendidas inmediatamente al abdicar en sus respectivos césares; sino que seguirían vigentes durante el mandato de éstos (SÁNCHEZ DE FERIA, 1772: 447-448).

⁴⁸ Parece extraño que el abad Speraindeo fuese martirizado, como indica la versión latina del Calendario, y que no se aluda a ello en los escritos de sus coetáneos Eulogio o Álvaro Paulo. Quizás, como indica Pellat en su edición del Calendario (PELLAT y DOZY, 1961: 82), sería más conveniente leer «*obitus*» (muerte) donde pone «*interfectio*» (asesinato), de forma que nos encontraríamos ante el reflejo de la veneración popular hacia los restos de un personaje con fama de santidad, quizás confesor, pero no mártir.

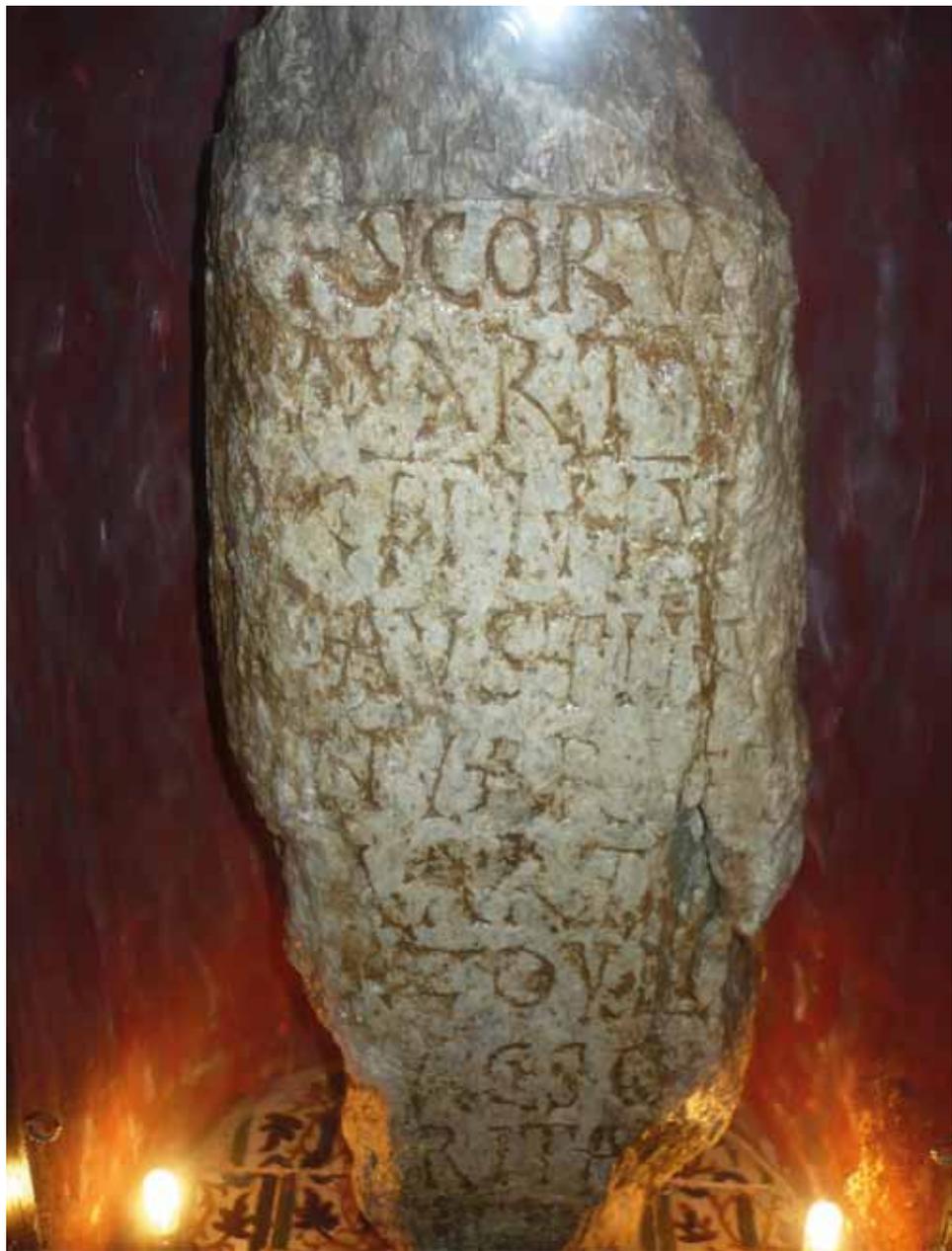
reformó para acoger las reliquias de Zoilo, dotándolo de un nuevo mobiliario litúrgico que se correspondería con los fragmentos estudiados y datados por J. M. Bermúdez entre la segunda mitad del siglo VI y principios del VII d.C. (BERMÚDEZ, 2011). A esta misma conclusión también llegaron Antonio Arjona, profundo conocedor de la topografía urbana cordobesa de época omeya⁴⁹, y Jean Pierre Molénat (2012: 153).

La tercera de las grandes basílicas que existían en la Córdoba de época mozárabe es la dedicada a las Tres Coronas cordobesas (Fausto, Genaro y Marcial), santos cuyo culto queda también atestiguado por la antigüedad de los antes mencionados versos de Prudencio. San Eulogio nos cuenta que la citada basílica estaba vinculada a un monasterio urbano (como en los anteriores casos de San Acisclo y San Zoilo) en el que se formó el mártir Gumersindo antes de ser destinado como párroco a una iglesia situada en la campiña (*Mem. Sanct.* II. 9; p. 132). El relato de la pasión de Santa Argentea (ed. RIESCO, 1995: 262-263) afirma que la supuesta hija de Ibn Hafsún fue enterrada en la basílica de las Tres Coronas tras su martirio. El Calendario de Recemundo, citándola con motivo de la fiesta de sus santos titulares⁵⁰, la localiza en el arrabal de la Torre («*Rabad-al Bury*» o «*Vicus Turris*»), que se situaba al este de las murallas de la Medina, dentro del sector que más tarde se amurallaría y que conocemos como Axerquía («*al-Šarqiyya*») (ARJONA, 1997: 136-137). Eulogio relata cómo, mediante una ceremonia en la que participó el obispo y todo el clero, el cuerpo de santa Sabigoto recibió sepultura en dicha basílica (*Mem. Sanct.* II. 10, 34; p. 147). Ambrosio de Morales, en su tomo VIII de la *Coronica General de España* (publicado en 1574), fue el primero en afirmar el carácter catedralicio de la basílica de las Tres Coronas y su identificación con la actual iglesia de San Pedro. Para ello, aduce a múltiples tradiciones que se remontan al momento de la reconquista por parte de Fernando III (1236), según las cuales, el citado templo se erigiría en sede catedralicia tras la venta completa de San Vicente a Abderramán I (785) (MORALES, 1791: 342-350). La moderna *inventio*, bajo en suelo de la iglesia de San Pedro, de las supuestas reliquias de los santos mártires y de un epígrafe que conmemora su deposición⁵¹ (CIL, II2/7, 638; IHC, 126; ICERV, 324) [4], viene a alimentar las tradiciones orales apuntadas desde el siglo XIII. Más recientemente, Alejandro Marcos Pous y Ana María Vicent realizaron alguna excavación cerca de este lugar (plaza de Aguayos) que propició la aparición de cierto material escultórico visigodo que, en su mayor parte, permanece inédito (SÁNCHEZ VELASCO, 2006: 226-227; LEÓN y JURADO, 2010: 559). Pedro Marfil (2000: 173-174), al excavar una necrópolis de época mozárabe en las inmediaciones del monumento, recuperó la vieja teoría que sitúa la basílica de los Tres Santos bajo la iglesia de San Pedro, que, a grandes

⁴⁹ Arjona relaciona las fuentes islámicas que narran la visita de al-Hakam II a la *Dar al-Tiraz* (Casa o Taller real de tejidos lujosos en torno a la cual se levantaba el citado arrabal de los Bordadores) con la aparición, durante las obras de urbanización de la actual avda. de la Libertad, de un potente edificio islámico que identifica con la citada factoría textil y que dista apenas 500 m del complejo de Cercadilla (ARJONA, 2000: 101-105; 2008: 46-52).

⁵⁰ El 13 de octubre (pp. 150-151).

⁵¹ Tuvo lugar un 21 de noviembre de 1575. Sobre la aparición de las reliquias y el epígrafe en cuestión *vid.*, en este mismo volumen, las pp. 362-363 y 364-365 que se dedican al tema.



[4]

Epígrafe de deposición de reliquias (CIL, II2/7, 638) actualmente custodiado en la iglesia de San Pedro de Córdoba, en cuyo subsuelo apareció (Imagen del autor).

rasgos, viene a coincidir con el lugar aproximado donde debió situarse el *Rabad al-Bury* que citan las fuentes.

En un segundo plano geográfico y también jerárquico (en tanto que debieron encontrarse algo más alejados de las murallas y no tenían la antigüedad y categoría de las antes mencionadas basílicas), debieron situarse los monasterios suburbanos de San Cristóbal, San Salvador de Peñamelaria, Santa María de Cuteclara y de la basílica de San Cipriano.

Según san Eulogio, el primero de estos monasterios (San Cristóbal) se elevaba «a la vista de la ciudad, en la parte sur de la misma, sobre un peñasco al otro lado del Guadalquivir» (*Mem. Sanct.* II, 4, 3; p. 121). Se trata del monasterio en el que san Habencio ejercía su ministerio y en cuya basílica fueron sepultadas los cuerpos de Gumersindo, Servodeo (*Mem. Sanct.* II, 9; p. 133) y Félix (*Mem. Sanct.* II, 10, 34; p. 147). Recemundo lo cita el 10 de julio, con motivo de la fiesta en memoria de su titular (san

Cristóbal de Antioquía), y añade que se encontraba cerca de la almunia de Agab (o Ayab), donde había una leprosería⁵². Gracias al *Muqtabis* de Ibn Hayyan (ed. MAKKI y CORRIENTE, 2001: 93), sabemos que Agab era la concubina favorita de al-Hakam I, madre de su hijo Abu Abd al-Malik Marwan, quien donó los beneficios de cierta almunia en favor de los enfermos (en este caso leprosos). Como vemos, las fuentes nos dan una localización bastante aproximada de este edificio religioso, lo que, unido a ciertos descubrimientos arqueológicos, hace que haya quien se atreva a aventurar una localización exacta del arrabal o de la misma iglesia de San Cristóbal. Antonio Arjona (2000: 108-113) identifica el hallazgo de una pequeña necrópolis de unas 200 tumbas, al este del polígono industrial de la Torrecilla, junto a la desembocadura del arroyo del Soldado en el margen izquierdo del Guadalquivir, con la aparición del cementerio dependiente de la citada institución de beneficencia fundada por la favorita del emir. Del mismo modo, Jerónimo Sánchez ha planteado la posibilidad de que una serie de fragmentos escultóricos de gran calidad que ingresaron en el Museo Arqueológico en la década de los años 40 (con motivo de las obras de urbanización del hoy conocido como barrio del Campo de la Verdad), pertenecieran a un mismo edificio religioso de época tardoantigua situado en el solar de la actual iglesia de San José y Espíritu Santo. A la continuidad del uso religioso del solar en cuestión se le une el hecho de que se encuentra sobre una suave elevación, protegido así de las frecuentes crecidas del Guadalquivir, lo que hace el enclave el sitio ideal para levantar una iglesia (SÁNCHEZ VELASCO, 2006: 227-231). El mismo Jerónimo Sánchez identifica este hipotético edificio con el monasterio de San Cristóbal, ya que sus características topográficas del lugar coinciden, en buena medida, con la descripción que las fuentes de época mozárabe hacen del aquel. En otra ocasión (CERRATO, 2018: 276-277) ya manifestamos nuestras objeciones al respecto. Éstas se basan en la naturaleza descontextualizada de unos hallazgos demasiado diseminados que, junto a las fuentes antes mencionadas, lo único que nos permiten confirmar es que el monasterio de San Cristóbal se encontraba en la margen sur del río, sobre una suave elevación, y que en todo aquel sector de la geografía cordobesa se han encontrado una serie de materiales escultóricos diseminados y descontextualizados. Afinar con una localización más ajustada resulta arriesgado a pesar de la lógica de la hipótesis antes mencionada.

Por el contrario, gracias al testimonio de san Eulogio, sabemos que el cenobio de San Salvador de Peñamelaria se encontraba en dirección norte⁵³ y no lejos de la ciudad⁵⁴ (*Mem. Sanct.* III, 7, 2; ed. HERRERA, 2005: 151). En este caso nos encontramos ante un monasterio familiar (mixto, por tanto) de reciente creación, fundado por los padres de la mártir Pom-

⁵² «*in orto mirabili qui est in alia parte Cordube, ultra fluvium, ubi sunt infirmi*». Es curioso observar como el escriba encargado de la versión latina del Calendario traduce el nombre propio musulmán de Agab (Maravilla), como un simple adjetivo calificativo (*orto mirabili*) (VALLVÉ, 1995: 533).

⁵³ En esta ocasión seguimos la traducción presente en la edición de HERRERA, 2005 (p. 151); pues desconocemos las razones que han llevado a M^a J. Aldana (1998: 160) (¿quizás un lapsus?) a traducir este pasaje en sentido opuesto, situando el monasterio de Peñamelaria al sur de la ciudad, es decir, al otro lado del Guadalquivir.

⁵⁴ Aimonio, en *De translatione sanctorum martyrum Georgii monachi, Aurelii et Nathaliae ex urbe Corduba Parisiis* (I, 9), cifra la distancia del monasterio con respecto a la ciudad en «más o menos unas cinco millas» (ed. LARA OLMO, 1999: 86).

posa, quienes abandonaron la bulliciosa Córdoba y se macharon con familia, parientes y amigos al monasterio que levantaron tras vender todo su patrimonio (EULOG. *Mem. Sanct.* III, 11, 1-3; pp. 167-168). Ignoramos si, como era normal, los padres de Pomposa ejercieron como abades de su propia fundación. Sólo conocemos el nombre de Félix, que era su abad en tiempos del martirio de Pomposa, y de Fándila, uno de los sacerdotes que servían en él y que sufrió martirio justo antes que Pomposa (EULOG. *Mem. Sanct.* III, 7, 2; p. 160). Más tarde, el mismo Samsón alcanzó la dignidad abacial de este convento (AIMON. *De traslatione sanct.* I, 9; p. 86). En él fueron depositados los cuerpos de los mártires Jorge, Aurelio (*Mem. Sanct.* II, 10, 34; p. 147) y Pedro (*Mem. Sanct.* III, 13; p. 170). El Calendario de Recemundo lo cita con motivo de dos festividades cristológicas que se celebraban en él (lo que tiene mucho sentido debido a que el monasterio estaba bajo la advocación del «Salvador»): el 6 de enero, día del bautismo del Señor (pp. 28-29); y el 3 de mayo (pp. 80-81), día de la exaltación de la Santa Cruz en el que se conmemora su *inventio* por parte de santa Elena, madre de Constantino⁵⁵.

En tercer lugar tenemos el monasterio de Santa María de Cuteclara. Se trataba de otro monasterio dúplice que, según puntualiza san Eulogio, existía desde antiguo (por tanto es previo a la invasión islámica) en la aldea de Cuteclara, situada no lejos de la ciudad, en dirección oeste (*Mem. Sanct.* II, 4, 2; p. 121). Ambas comunidades, la masculina y la femenina, contaban con su propio abad o abadesa. Las fuentes nos transmiten los nombres del abad Frugelo o de la devota abadesa Artemia, así como el de los mártires Pedro, Walabonso, Aurea y María (EULOG. *Mem. Sanct.* II, 8, 9-10; p. 130), que profesaron los votos en este cenobio. Las reliquias de esta última se custodiaron, igualmente, en el monasterio al que pertenecía (EULOG. *Mem. Sanct.* II, 8, 15; p. 132). El Calendario de Recemundo se refiere a este monasterio en alusión a la fiesta mariana de la Anunciación, que se celebraba cada año el 18 de diciembre (pp. 180-181).

Para cuarto lugar hemos dejado la basílica de San Cipriano, que a pesar de ser nombrada por el Calendario en cuatro ocasiones⁵⁶ (y otras tantas a lo largo de la obra de san Eulogio), sigue teniendo una localización totalmente ignota. Sólo se puede concluir que se encontraba cerca de la ciudad, presumiblemente en alguno de los arrabales que la circundaban, pues las monjas del monasterio de Tábanos buscaron refugio en él tras la destrucción de su cenobio, situado en la sierra⁵⁷. A este respecto, Eulogio

⁵⁵ Resulta muy interesante el artículo monográfico que Fernando Arce (1992) dedica a este monasterio (junto al de Santa María de Tábanos).

⁵⁶ El 26 de julio (pp. 116-119), con motivo de la celebración de la festividad de santa Cristina; el 22 de noviembre (pp. 168-169), por la festividad de santa Cecilia y compañeras; el 9 de diciembre (pp. 178-179), día de santa Leocadia de Toledo; y el 14 de septiembre (pp. 138-139), festividad de su titular, san Cipriano de Cartago. De igual forma, según la *Passio Pelagii* (ed. RIESCO, 1995: 318-319), en dicha basílica se custodiaba la cabeza del niño santo; y en ella, siendo niños, aprendieron a leer y a escribir los mártires Emila y Jeremías (EULOG. *Mem. Sanct.*, II, 12; p. 148).

⁵⁷ Este monasterio no será objeto del análisis del presente trabajo, ya que no es mencionado en el Calendario. Esto se debe a que el texto de Recemundo, escrito después del 961 d.C., es muy posterior a la fecha en que dicho monasterio fue destruido, por orden de Mohamed I, en el 852 d.C. (cf. ARCE SAINZ, 1992: 166), durante un brote de fanatismo del que san Eulogio da cuenta (aunque sin nombrar expresamente alguna basílica o iglesia) en el tercer capítulo del tercer libro del *Memoriale Sanctorum* (ALDANA, 1998: 157). Tampoco es mencionado en el Calendario el monasterio de San Martín de Rojana, localizado, también, en la sierra cordobesa. No creemos probable que se trate del

señala que la congregación femenina tuvo que bajar a la ciudad, a «una pequeña hacienda, que hacía tiempo habían erigido en el límite de la Iglesia de San Cipriano», donde la mártir Columba, acostumbrada a la paz de la sierra, no se adaptaba al bullicio de la ciudad (*Mem. Sanct.*, III, 10, 9; pp. 165-166). En esta iglesia⁵⁸, administrada por el diácono Jerónimo, fueron hospedados los monjes Usuardo y Odilardo durante su estancia en Córdoba entre el 15 de marzo y el 11 de mayo de 858 (*AIMON. De traslatio sanct.* I, 7; ed. LARA, 1999: p. 85).

A continuación, dentro de este segundo grupos de edificios situados a una distancia media, nombraremos una serie de iglesias que el Calendario sitúa en aldeas o arrabales cuyo nombre responde a cardinales romanos. Muy posiblemente, el origen de estos núcleos esté en un *vicus* o *pagus* de época romana nacido en las inmediaciones de alguna de las calzadas romanas que salían de la ciudad, de manera que el nombre de estas poblaciones hace referencia a la distancia aproximada que las separaba de la ciudad (en este caso Córdoba) y que muy seguramente debía figurar en el miliario más cercano que serviría de referencia. El nombre romano de estos *vici* debió conservarse hasta época islámica dando lugar a la célebre *Saqunda* o al arrabal o aldea de Quartos («*villa Quartus*»), que recibía su nombre por el hecho de situarse a una distancia de cuatro millas (no sabemos en qué dirección) de las murallas de Córdoba (*SIMONET*, 1903: 331-332). Allí (en Quartos), a unas cuatro millas de la ciudad, se situaba un monasterio cuyo nombre no conocemos con seguridad pero que probablemente debió estar dedicado a los santos gaditanos Servando y Germán; ya que, según el Calendario, su fiesta se celebraba en él⁵⁹. La antigüedad de dicho monasterio se puede deducir del hecho de que el culto a estos dos santos, martirizados en época de Diocleciano, empieza a materializarse a mediados del siglo VII (posiblemente después del Concilio IV de Toledo, en el 633), después a la más que probable *inventio* de sus reliquias por parte del obispo Pimenio de Assidonia⁶⁰.

A este criterio obedece también el topónimo de Tercios («*villa Tarsil*»), derivación del latín «*tertio*», que, según el Calendario, se encontraba en la *Sahla* (traducida en la versión latina como «*alcampanie*» o «*planiciei*»), palabra árabe con que se denominaba a la campiña o planicie aluvial situada al oeste de Córdoba, en la margen derecha del Guadalquivir, y que se extendía desde las murallas de la ciudad hasta Almodóvar (*ARJONA*, 1997: 66). Según el razonamiento anterior, podemos presumir que a unas tres millas de las murallas de la ciudad en dicha dirección⁶¹ se encontraba la iglesia o basílica de San Ginés de Arlés⁶² (como en el caso de

mismo en el que Juan de Gorze escuchaba misa los días de preceptos mientras duró su estancia en Córdoba (*Vita Joannis*... 124; ed. PAZ Y MELIÁ, 1931: 269).

⁵⁸ El hecho de que ninguna de las fuentes que la refieren la citen como perteneciente o vinculada a una comunidad monástica, nos hace descartar dicha posibilidad.

⁵⁹ 23 de octubre (pp. 154-155).

⁶⁰ Parece ser que dicha *inventio* obedece al deseo de Pimenio de igualar su diócesis a otras sedes béticas que sí contaban con sus propios mártires locales (*FÁBREGA GRAU*, 1953: 162; *CASTILLO MALDONADO*, 1999: 69).

⁶¹ Unos 4443 metros si tenemos en cuenta la equivalencia de una milla romana (1481 metros).

⁶² Nombrada con motivo de la memoria de san Pelagio, el 26 de junio (pp. 102-103); de las fiestas de san Martín de Tours, el 11 de noviembre (pp. 164-165), y san Andrés apóstol, el 30 del mismo mes (pp. 170-171); y, cómo no, en la memoria de su santo titular, san Ginés, el 25 de agosto (pp.

San Cipriano, no se especifica si dependía de un monasterio, por lo que debemos considerarlo como un indicio negativo de lo mismo). Por los relatos de san Eulogio (*Mem. Sanct.*, II, 10, 34; p. 147) y Álvaro Paulo (*Vita vel passio divi Eulogii*, 16; ed. DIAZ, 1994: 151) sabemos que en dicha basílica se sepultaron (y se veneraban) los cuerpos de santa Lillosa, santa Leocricia y Rodrigo. La *passio* de Pelagio (o Pelayo), escrita por Raguel entorno al 967 d.C., nos refiere como el cuerpo del muchacho fue enterrado «en el prado de San Ginés» («*cespis sancti Genesi*») (ed. RIESCO, 1995: 318-319), lo que coincide con lo registrado por Recemundo en el Calendario el 26 de junio. Tanto en el caso de Leocricia como en el de Pelagio, los relatos introducen un dato que nos puede ayudar a afinar, aún más si cabe, la localización de la basílica en cuestión: en ambos casos se especifica que, después de consumarse el martirio, los cuerpos de los santos fueron arrojados al Guadalquivir y, posteriormente, rescatados de sus aguas por devotos cristianos que les dieron sepultura. Quizás no sea un dato lo suficientemente sólido como para garantizar, *per se*, la cercanía de la iglesia de san Ginés (y la citada aldea de *Tarsil*) al cauce del río, pero sí para que deba considerarse como una hipótesis probable. Este dato también nos estaría sugiriendo la condición mozárabe de los habitantes del citado *vicus* o aldea, que, al ver pasar los cuerpos cerca de sus casas, arrastrados por el río, habrían cumplido con el precepto de darles cristiana sepultura. No podemos asegurar que la iglesia de san Ginés se remontase hasta época visigoda, aunque este mártir es uno de los pocos santos galos cuyo culto en Hispania se puede rastrear hasta el siglo VII (o a finales del IV si tenemos en cuenta que Prudencio lo nombra en su *Peristéphanon*⁶³) (GARCÍA RODRÍGUEZ, 1996: 192).

No lejos de este monasterio debió de encontrarse también aquel dedicado a los Santos Cosme y Damián; ya que, según el relato de san Eulogio (*Liber apolog. mart.*, 33-35; pp. 208-210), fue el mismo sacerdote de la basílica de San Ginés que encontró el cuerpo de san Rodrigo en la ribera del Guadalquivir, quien, después de un milagroso sueño, supo del paradero de las reliquias de Salomón. Si los restos de Rodrigo fueron confiados a la basílica de San Ginés de la que su descubridor era párroco⁶⁴, esta vez, los restos de Salomón aparecidos bajo el limo de la ribera, fueron confiados en depósito a la iglesia de los Santos Cosme y Damián, que se encontraba en el arrabal de la Culebra («Colubris»). De lo anterior podemos deducir que ambas iglesias (y sus respectivos arrabales) no debieron estar muy separadas la una de la otra. Para J. Simonet (1903: 331), el monasterio de «*Nubiras*» o «*Anubraris*», nombrado por el Calendario de Recemundo con motivo de la festividad de los santos Pedro y Pablo (29 de junio; pp. 102-103) y de san Lorenzo (10 de agosto; p. 125), debe ser identificado con la basílica de los Santos Cosme y Damián. Para este autor, el vocablo «*nubiras*» es una corrupción de «*colubris*»; aunque resulta extraño que no se

128-129). Al contrario de lo que piensa J. Simonet (1903: 330) para el caso de la basílica citada con motivo de la festividad de san Martín de Tours, no pensamos que se trate de iglesias diferentes situadas todas en la misma aldea o arrabal, sino de diferentes celebraciones o memorias que tenían lugar, a lo largo del año, en la misma iglesia.

⁶³ «*praepotens Arelas, habebit, sancte Genesi*» (*Peristéphanon*, IV, 35-36; ed. BAYO, 1946: 87).

⁶⁴ Recordemos que la citada basílica se encontraba en el barrio de Tercios.

vuelva a mencionar dicha iglesia con motivo de la festividad de sus santos titulares, el 22 de octubre (pp. 154-155).

También en la campiña o *Sahla*, se ubicaba el monasterio femenino de santa Eulalia de Barcelona⁶⁵. En este caso, el culto a esta santa catalana parece no haber despegado hasta la *inventio* de sus restos por el obispo Frodoino de Barcelona en 878 d.C. y todo indica que el relato de su pasión es una transposición dietética del original de la Eulalia emeritense (cf. FÁBREGA GRAU, 1958). Estos indicios nos inclinan a suponer que el establecimiento del citado monasterio es posterior a los hechos antes expuestos, tratándose, pues, de una fundación mozárabe. Recemundo lo menciona con motivo de la fiesta de su santa titular, el 12 de febrero (pp. 42-43). Posiblemente, la iglesia referida con motivo de la festividad de san Esteban, el 26 de diciembre (pp. 182-183) sea también esta.

A continuación, consideraremos un tercer grupo de monasterios o edificios religiosos que cuentan con una característica común: son rurales; es decir, han sido fundados en la quietud de una localización alejada de la metrópolis (generalmente en la sierra) y que, en el caso de las fundaciones de época mozárabe, buscaban huir del ambiente hostil que se respiraba en la cada vez más islamizada capital, cumpliendo así, al mismo tiempo, con la estricta jurisprudencia musulmana.

Comenzaremos por el monasterio de los santos Justo y Pastor, que, según el Calendario, se localizaba en el monte de Córdoba («*in monte Cordube*») (pp. 124-125). San Eulogio, al narrar el martirio de Leovigildo, uno de sus monjes, nos permite afinar aún más esta localización al afirmar que el monasterio se localizaba «en el interior de la sierra cordobesa, en un lugar llamado *Fraga*, entre escarpados montes y espesos bosques, limítrofe del villorrio de *Léyulo*, que dista cinco cinquenas (25) de millas de Córdoba» (*Mem. Sanct.* II, 11, 2; pp. 147-148). Bartolomé Sánchez de Feria (1772b: 437-440) identifica los restos del monasterio leyulense con unas ruinas presentes en el pago de las Alfayatas, muy cerca de la actual Villaviciosa, donde parece que hubo una necrópolis de la que se pudieron rescatar algunos restos epigráficos hoy perdidos.

También existía un monasterio dedicado a san Félix de Gerona, que el Calendario nombra en relación a la festividad de su titular, el primero de agosto (p. 122), y que se levantaba en la villa de Froniano, en la montaña de Córdoba. Eulogio, aprovechando el relato del martirio de san Walabonso, enriquece estos datos afirmando que dicho monasterio se encontraba en «la ciudad [*oppidum*] de Froniano, que, situada en la serranía cordobesa, dista doce millas de la ciudad por su parte occidental». En este monasterio, bajo la guía del abad Salvador, se formó el citado mártir. San Sabiniano, monje del monasterio armelitense de San Zoilo⁶⁶, nació en la villa de Froniano.

Con respecto a éste último monasterio (el de san Zoilo armelitense), san Eulogio dice que «dista de Córdoba aproximadamente unas treinta millas o más por su parte septentrional y causa espanto entre la exten-

⁶⁵ No es habitual poner un convento masculino bajo la advocación de una santa de género femenino.

⁶⁶ No confundir este monasterio rural, con el más célebre monasterio suburbano de san Zoilo, construido por Agapio II después de la *inventio* de las reliquias del mártir en 613 d.C.

sísima y desierta soledad de los montes: al pie de la colina sobre la que está ubicado discurre el río Armelata [Guadalmellato], que remedia con la gran ayuda de sus pececillos la pobreza de los monjes» (*Mem. Sanct.* II, 4). Desde este lejano cenobio partieron el antes mencionado Sabianiano, junto a Wistremundo, en busca de la palma del martirio. El Calendario de Recemundo lo cita el 18 de noviembre (pp. 166-167), día de la festividad de su titular.

También al norte, en una montaña llamada de San Pablo («*in montanis sancti Pauli*»), se encuentra el homónimo monasterio de San Pablo; donde, según el calendario, se celebra la festividad de san Ciriaco y santa Paula (17 de noviembre; pp. 98-99). Posiblemente, tal y como advierte J. Simonet (1903: 335-336), la montaña adquiere el nombre debido al monasterio que la ocupaba. No tenemos más datos al respecto.

En último lugar, citaremos el monasterio dedicado a santa Eulalia de Mérida, por cuya advocación debemos suponer que se trataba de un monasterio femenino de gran antigüedad. El Calendario lo cita en cuatro ocasiones: con motivo de la fiesta de san Julián, el 7 de enero (pp. 28-29); con la de san Saturnino, el 29 de noviembre (pp. 170-171); el 10 de diciembre, día de su titular, santa Eulalia emeritense (pp. 178-179); y, por último, el 31 de diciembre, día de santa Columba de Sens (pp. 184-185); mientras que San Eulogio lo hace a la hora de mencionar el lugar de reposo de las mártires Columba (*Mem. Sanct.* III. 10.12; p. 167) y Pomposa (*Mem. Sanct.* III. 11.4; p. 169). Según ambos testimonios, el monasterio se localizaba cerca de Córdoba, en la sierra, en el *vicus* o aldea de *Fragellas*⁶⁷, cerca de un lugar denominado *Cassas Albas*. No debemos confundir esta basílica con la dedicada a la Eulalia de Barcelona, localizado, a su vez, en la *Sahla* o campiña⁶⁸.

Finalizando, debemos advertir que desconocemos por completo la ubicación o la distancia con respecto a la ciudad de algunas de las iglesias o monasterios nombrados por el Calendario. Comenzaremos citando al Monasterio *Auliatum*, en el que cada 18 de julio (pp. 112-113) se conmemora la fiesta de las santas Justa y Rufina; las cuales, seguramente, fueran sus titulares. Dado que el culto a estas santas sevillanas se encontraba muy extendido ya en época visigoda (GARCÍA RODRÍGUEZ, 1966: 231-234), es probable que nos encontremos ante un monasterio de entonces que habría sobrevivido en época mozárabe. En el Monasterio de Gerisset, situado en un topónimo ignoto de Kiburienia, cada primero de mayo (pp. 80-81) se celebrara el final de los siete días de fiesta en honor a los siete varones apostólicos (Torcuato y compañeros), que, según el mismo calendario, daban comienzo el 27 de abril (pp. 74-75). Poco o nada podemos decir sobre el monasterio que el Calendario sitúa en el ignoto lugar llamado *Lanitus* y donde se celebra fiesta cada 18 de junio (pp. 98); o sobre el edificio situado

⁶⁷ En tres de las cuatro ocasiones en que el Calendario menciona la localización de la iglesia de la Eulalia de Mérida, lo hace, respectivamente, en un lugar llamado *Careilas*, *Kerilas* y *Berillas*... De manera unánime, la crítica moderna da por sentado de que se trata de transcripciones erróneas del *Fragellas* mencionado por Eulogio casi un siglo años antes (MARCOS POUS, 1977: 26-29).

⁶⁸ Un exhaustivo y concienzudo análisis sobre las fuentes que mencionan ambas basílicas cordobesas dedicadas a sendas santas homónimas (la una emeritense y la otra barcelonense) se puede encontrar en MARCOS POUS, 1977.

en *Ibtilibes* en el que se honraba a san Clemente, papa, cada 23 de junio (pp. 168-169).

CONCLUSIONES

A la toma violenta de Córdoba en 711 le siguió, tal y como estipula el derecho de conquista islámico, el cierre o destrucción de las iglesias existentes en la ciudad. A los cristianos sólo se les permitió conservar la mitad del complejo episcopal de San Vicente (hoy bajo la catedral) hasta que Abderramán III, en 785, alteró los términos originales del pacto de sumisión y permitió a los mozárabes restaurar las antiguas iglesias suburbanas a cambio de que le cedieran su mitad del solar del complejo de San Vicente. La jurisprudencia islámica posterior avala la decisión de Abderramán III al contemplar la posibilidad de que los cristianos pudieran levantar o reconstruir sus iglesias en aquellos lugares alejados de la vista de los musulmanes.

La topografía eclesiástica de la Córdoba altomedieval obedece a este principio jurídico: ausencia de cualquier indicio sobre la existencia de templos en el interior de la medina (lugar reservado a los musulmanes) y una tupida red suburbana de iglesias y monasterios que, en un principio, se encontraban alejados de aquellos lugares de residencia preferentemente islámica, pero que, con el avance del proceso islamizador (y con ello la expansión urbanística de la capital califal), acabaron por quedar englobados en la gran conurbación cordobesa. En consecuencia, encontramos un segundo modelo de edificios religiosos muy extendido entre la comunidad mozárabe de Córdoba. Se trata de centros dedicados a la vida cenobítica, a veces monasterios dúplices o familiares cuyos integrantes, al ingresar en ellos, podían expresar y desarrollar plenamente su fe conforme estipula la estricta legislación islámica: en lugares alejados o de difícil acceso (zonas rurales de la cercana sierra o en plena campiña), fuera de la vista de la comunidad islámica. Probablemente, nos encontremos ante una de las causas (si no la principal) del auge del fenómeno monacal cordobés de época mozárabe que, a partir del siglo X, no tardaría en exportarse al norte peninsular a través del conocido como fenómeno de los monasterios de repoblación, construidos, en su mayor parte, por cenobitas cordobeses (Sahagún, San Cebrián de Mazote, San Martín de Castañeda, San Miguel de Escalada, Vime...).

BIBLIOGRAFÍA

- ACIEN ALMANSA, M. y VALLEJO TRIANO, A. (1998): "Urbanismo y Estado islámico: de Corduba a Qurtuba-Madinat al-Zahra", en CRESSIER, P. y GARCÍA-ARENAL, M. (eds.): *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*. Madrid: Casa de Velázquez y CSIC.
- ALDANA GARCÍA, M^a J. (1998): *Obras completas de San Eulogio: introducción, traducción y notas*. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- ARCE SAINZ, F. (1992) "Los monasterios cordobeses de Tábanos y Peñamelaria a la luz de los textos y su entorno histórico", *Boletín de Arqueología Medieval*, 6, pp. 157-170.

- ARCE SAINZ, J. (2015): “La supuesta basílica de San Vicente en Córdoba: de mito histórico a obstinación historiográfica”, *Al-Qantara*, 36, 1, pp. 11-44.
- ARJONA CASTRO, A. (1983): *El libro de la generación del feto, el tratamiento de las mujeres embarazadas y de los recién nacidos de ‘Arib Ibn Sa’id (tratado de obstetricia y pediatría hispano árabe del siglo X)*. Córdoba: Diputación Provincial de Córdoba.
- ARJONA CASTRO, A. (1997): *Urbanismo de la Córdoba califal. Tras las huellas de la Córdoba califal*. Córdoba: Ayuntamiento y Real Academia de Córdoba.
- ARJONA CASTRO, A. (2000): “Topografía de cinco arrabales de la Córdoba islámica”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 139, pp. 95-114.
- ARJONA CASTRO, A. (2008): “Las Basílicas mozárabes”, *Al-Mulk* (II época), 8, pp. 34-52.
- ARNOLD, F. (2017): *Islamic Palace Architecture in the Western Mediterranean: A History*. Oxford: Oxford University Press.
- BALLAN, M. (2010): “Fraxinetum: An Islamic Frontier State in Tenth-Century Provence”, *Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 41, pp. 23-76.
- BAYO, M. J. (1946): *Prudencio. Himnos a los mártires. Edición, estudio preliminar y notas*. Madrid: CSIC - Instituto Antonio de Lebrija.
- BERMÚDEZ CANO, J. M. (2011): “Mobiliario litúrgico del complejo cultural cristiano de Cercadilla, Córdoba (columnitas, estípites y mensa)”, *Romula*, 10, pp. 277-306.
- BULLIET, R. W. (1979): *Conversion to Islam in the medieval period: an essay in quantitative history*. Cambridge: Harvard University Press.
- CABALLERO ZOREDA, L. (Coord.) (2007): *Iglesia del ex-convento de santa Clara de Córdoba. 1. Memoria: Estudio de Arqueología de la Arquitectura del convento de santa Clara de Córdoba* (Literatura Gris).
- CAHEN, C. (1991): “Dhimma”, en LEWIS, B.; PELLAT, CH. y SCHACHT, J. (eds.): *Encyclopédie de l’Islam, nouvelle édition* (Tomo II). Leiden: Brill, pp. 227-231.
- CALVO CAPILLA, S. (2002): “Apuntes sobre los templos de los dimmíes en Al-Andalus”, en BANGO TORVISO, I. (coord.): *Memoria de Sefarad*. Toledo: Sociedad estatal para la acción cultural exterior, pp. 241-244.
- CASTILLO MALDONADO, P. (1999): *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad tardía*. Granada: Universidad de Granada.
- CASTILLO MALDONADO, P. (2004): “Inventiones reliquiarum en la Hispania tardoantigua: análisis de sus actores”, *Polis*, 16, pp. 33-60.
- CAVALLERO, P. A. (2007): *La Antapódosis o retribución de Liutprando de Cremona*. Madrid: CSIC.
- CERRATO CASADO, E. (2018): “El papel del cristianismo en la conformación de la Corduba tardoantigua y altomedieval”, en VAQUERIZO GIL, D. (coord.): *Los barrios de Córdoba en la historia de la ciudad. De los vici romanos a los arrabales islámicos*. Córdoba: Real Academia de Córdoba, pp. 239-294.
- DIAZ DIAZ, P. R. (1994): “Álvaro de Córdoba: Vida de San Eulogio (traducción y notas)”, *Florentia iliberritana*, 4-5, pp. 127-154.
- DOZY, R. (1851): *Histoire de l’Afrique et de l’Espagne, intitulée al-Bayano’l-Mogrib, et fragments de la Chronique d’Aríb (de Cordoue)*. Leiden: Brill.
- DOZY, R. (1866): “Die Cordovaner ‘Arīb ibn Sa’d der Secretär und Rabi’ ibn Zeid der Bischof. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte Spaniens im X. Jahrhundert”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 20 (vol. 4), pp. 595-609. Transcrito al español en VEGA RODRÍGUEZ, A. C. (1957): *De la Santa Iglesia Apostólica de Iliberris (España Sagrada, 56)*. Madrid: E. Maestre, pp. 298-322.

- DOZY, R. (1873): *Le calendrier de Cordobe de l'année 961. Texte arabe et ancienne traduction latine*. Leiden: Brill.
- ESPINAR MORENO, M. (2014): *El Imperio de Oton I de Alemania y el viaje de Juan de Gorze a Córdoba*. Granada: Libros EPCCM. Estudios. Historia Medieval.
- FÁBREGA GRAU, A. (1953): *Pasionario Hispánico (Siglos VII-XI) (Tomo I)*. Barcelona: CSIC-Instituto P. Enrique Flórez.
- FÁBREGA GRAU, A. (1958): *Santa Eulalia de Barcelona. Revisión de un problema histórico*. Roma: Iglesia Nacional Española.
- FAGNAN, E. (1901): *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée al-Bayano'l-mogrib (Vol. 1)*. Alger: Imprimerie Orientale Pierre Fontana.
- FAGNAN, E. (1904): *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée al-Bayano'l-mogrib (Vol. 2)*. Alger: Imprimerie Orientale Pierre Fontana.
- FAIRCHILD RUGGLES, D. (2000): *Gardens, Landscape, and Vision in the Palaces of Islamic Spain*. Pennsylvania: Penn State University.
- FÉROTIN, M. (1904): *Le Liber Ordinum en usage dans l'église Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle (Monumenta ecclesiae liturgica, 5)*. París: Firmin-Didot et Cie, pp. 449-497.
- FLÓREZ, E. (1753): *España Sagrada. Tomo X: De las Iglesias sufragáneas de Sevilla: Abdera Asido, Astigi y Córdoba*. Madrid: Antonio Marín.
- FLÓREZ, E. (1754): *España Sagrada. Tomo XII: De las iglesias sufragáneas antiguas de Sevilla: Egabro, Elepla, Eliberri; Itálica, Málaga y Tucci*. Madrid: Antonio Marín.
- FORCADA NOGUÉS, M. (1993): *Kitab Al-anwa'wa-L-Azmina (Al-Qawl Fi L-Suhur). Tratado sobre los ANWA' y los tiempos (Capítulo sobre los meses)*. Barcelona: CSIC.
- FUENTE, V. de la (1873). *Historia eclesiástica de España (tomo III)*. Madrid: Compañía de impresores y libreros del Reino.
- GÁLVEZ VILLATORO, R. (1924): "Un documento inestimable para la Historia de Córdoba: El calendario de mozárabe de Recemundo", *Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba*, 9, pp. 237-296.
- GARCÍA MORENO, L. A. (1990): "Élites e Iglesia hispanas en la transición del Imperio romano al reino visigodo", en CANDAU J. M.; GASCÓ, F. y RAMÍREZ DE VERGER, A. (eds.): *La conversión de Roma: cristianismo y paganismo*, pp. 223-258.
- GARCÍA RODRIGUEZ, C. (1966): *El culto a los santos en la Hispania romana y visigoda*. Madrid: CSIC - Instituto Enrique Flórez.
- GAYANGOS, P. de (1840): *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain (Vol. I)*. Londres: Oriental Translation Fund from Great Britain and Ireland.
- GAYANGOS, P. de (1850): *Memoria sobre la autenticidad de la crónica denominada del moro Rasis*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- GLICK, T. F. (1979): *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*. Cambridge: Harvard University Press.
- HERRERA ROLDÁN, P. (2005): *Obras completas de san Eulogio de Córdoba*. Madrid: Akal.
- HERRERA ROLDÁN, P. (2010): "La Iglesia andaluza bajo el islam: entre la resistencia y la integración", *Anuario de Historia de la Iglesia Andaluza*, 3, pp. 35-64.
- HIDALGO PRIETO, R. (2002): "De edificio imperial a complejo de culto: la ocupación cristiana del Palacio de Cercadilla", en VAQUERIZO, D. (ed.) (2002): *Espacios y usos funerarios en el Occidente romano (Vol. II)*, pp. 343-372.

- HIDALGO PRIETO, R. y FUERTES SANTOS, M^a C. (2001): “Córdoba, entre la Antigüedad clásica y el Islam: las transformaciones de la ciudad a partir de la información de las excavaciones de Cercadilla”, *Cuadernos Emeritenses*, 17, pp. 223-264.
- JAHIER, H. y NOUREDDINE, A. (1956): *Le livre de la génération du fœtus et le traitement des femmes enceintes et des nouveau-nés*. Alger: Ferraris.
- LAFUENTE Y ALCÁNTARA, E. (1867): *Ajbar Machmua (colección de tradiciones). Crónica anónima del siglo X* (2 vols.). Madrid: M. Ribadeneyra.
- LARA OLMO, J. C. (1999): “El relato del traslado de los santos mártires Jorge, Aurelio y Natalia: un valioso escrito hagiográfico y documental histórico de mediados del siglo IX”, *Hispania Sacra*, 51 (N^o 103), pp. 55-89.
- LEÓN MUÑOZ, A. (2006): “Pervivencias de elementos clásicos en la Qurtuba islámica”, en VAQUERIZO, D. y MURILLO, J. F. (eds.) *El concepto de lo provincial en el mundo antiguo. Homenaje a la Prof. Pilar León* (Vol. II). Córdoba: Universidad de Córdoba, pp. 409-438.
- LEÓN MUÑOZ, A. y JURADO PÉREZ, S. (2010): “La cristianización de la topografía funeraria en el suburbium occidental”, en VAQUERIZO, D. y MURILLO, J. (eds.): *El anfiteatro romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis arqueológico (ss I-XIII d.C.) (Monografías de Arqueología cordobesa, 19)* (vol. II), pp. 547-561.
- LEÓN MUÑOZ, A. y MURILLO REDONDO, J. F. (2009): “El complejo civil tardoantiguo de Córdoba y su continuidad en el Alcázar Omeya”, *Madriditer Mitteilungen*, 50, pp. 399-432.
- LEÓN MUÑOZ, A. y MURILLO REDONDO, J. F. (2017): “Las comunidades dhimmis cristianas en la Córdoba omeya. Posibilidades y límites de su visibilidad arqueológica”, *al-Mulk*, 15, pp. 145-174.
- LIBRI, G. (1838): *Histoire des sciences mathématiques en Italie: depuis la renaissance des lettres jusqu'à la fin du XVIIe siècle* (Tomo 1). Paris: J. Renouard.
- LÓPEZ LÓPEZ, A. C. (1990): “Vida y obra del famoso polígrafo cordobés del s. X ‘Arib ibn Sa’id”, en GARCÍA SÁNCHEZ, E. (eds.): *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus, 1: textos y estudios*. Granada: CSIC, pp. 317-347.
- MAKKI, M. A. y CORRIENTE, F. (2001): *Ibn Hayyan. Crónicas de los emires Alhakam I y Abdarrahan II entre los años 796 y 847 (Almuqtabis II-1)*. Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo.
- MANZANO MORENO, E. (2006): *Conquistadores, emires y califas: los Omeyas y la formación de Al-Andalus*. Barcelona: Crítica.
- MARCOS POUS, A. (1977): “Cuestiones críticas sobre la localización de las iglesias mozárabes cordobesas dedicadas a santa Eulalia de Mérida y a santa Eulalia de Barcelona”, *Corduba*, 4, pp. 3-66.
- MARFIL RUIZ, P. (1996): “El templo paleocristiano descubierto en la antigua iglesia del convento de santa Clara, de Córdoba”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 131, pp. 197-210.
- MARFIL RUIZ, P. (1996b): “La Iglesia Paleocristiana de Santa Catalina en el Convento de Santa Clara (Córdoba)”, *Caetaria*, 1, pp.33-45.
- MARFIL RUIZ, P. (2000): “La Sede episcopal cordobesa en época bizantina: evidencia arqueológica”, en GURT, J. M y TENA, N. (dirs.): *V Reunión de arqueología Cristiana Hispánica*, pp. 157-176.
- MARFIL RUIZ, P. (2001): “Córdoba de Teodosio a Abd al-Rahmán III”, en CABALLERO ZORADA, L. y MATEOS CRUZ, P. (eds.): *Visigodos y omeyas: un debate entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media (Anejos de AEspA, 22)*, pp. 117-141.

- MARÍN-GUZMÁN, R. (1995): “The end of the revolt of ‘Umar ibn Hafhūn in al-Andalus: the period of ‘Abd al-Rahmān III (912-28)”, *Islamic Studies*, 34 (vol. 2), pp. 153-205.
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, J. (1981): “Santoral del calendario del s. XIII contenido en el *Liber Regius* del Museo Episcopal de Vic”, *Revista Catalana de Teología*, 6, pp. 161-174.
- MARTÍNEZ GÁZQUEZ, J. y SAMSÓ, J. (1981): *Una nueva traducción latina del Calendario de Córdoba (siglo XIII)*. Barcelona: Instituto de Filología, Institución «Milá y Fontanals» (CSIC).
- MOLÉNAT, J. P. (2012): “La place des chrétiens dans la Cordoue des Omeyyades, d’après leurs églises (VIIIe-Xe siècles)”, *Al-Qantara*, 33 (vol.1), pp. 147-168.
- MOLÉNAT, J. P. (2013): “La fatwā sur la construction des églises à Cordoue au IVe/Xe siècle”, en FIERRO BELLO, M. y TOLAN, J. (eds.): *The legal status of dimmī-s in the islamic west*. Turnhout: Brepols, pp. 157-166.
- MUÑOZ JIMÉNEZ, R. (1986): “Los kutub al-anwā”, en *Actas del XII Congreso de la UEA I (Málaga, 1984)*. Madrid: Union Européenne D’Arabisants et D’Islamisants, pp. 623-645.
- MURILLO REDONDO, J. F.; CASAL GARCÍA, M.; CASTRO DEL RIO, E. (2004): “Madinat Qurtuba. Aproximación al proceso de formación de la ciudad emiral y califal a partir de la información arqueológica”, *Cuadernos de Madinat al-Zahra* 5, pp. 257-290.
- PAZ Y MELÍA, A. (1872): *Embajada del emperador de Alemania Otón I al califa de Córdoba Abderramán III*. Madrid: M. Ribadeneyra.
- PAZ Y MELÍA, A. (1931): “Fuentes para la historia de Córdoba en la Edad Media. La embajada del emperador de Alemania Otón I al califa de Córdoba Abderrahmán III”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 33, pp. 255-282.
- PELLAT, CH. (1986): “Anwā”, en GIBB, H. A. R.; KRAMERS, J. H.; LEVI PROVENCAL, E. y SCHACHT, J. (eds.): *Encyclopédie de l’Islam, nouvelle édition* (Tomo I). Leiden: Brill, pp. 523-524.
- PELLAT, CH. y DOZY, R. (1961): *Le Calendrier de Cordoue. Nouvelle édition accompagnée d’une traduction française annotée*. Leiden: Brill.
- PONS BOIGUES, F. (1898): *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de san Francisco de Sales.
- RIBERA, J. (1926): *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés*. Madrid: Revista de Archivos.
- RIESCO CHUECA, P. (1995): *Pasionario hispanico (Introducción, edición crítica y traducción)*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- RUIZ BUENO, M. D. y GONZÁLEZ GUTIÉRREZ, C. (2017): “De «iglesia» tardoantigua a mezquita califal. Revisión arqueológica de las estructuras conservadas en calle Rey Heredia 20 (Córdoba)”, *Munibe*, 68, pp. 251-272.
- SAAVEDRA Y MORAGAS, E. (1892): *Estudio sobre la invasión de los árabes en España*. Madrid: El Progreso Editorial.
- SALVADOR VENTURA, F. (1998): *Prosopografía de Hispania meridional (III). Antigüedad tardía (300-711)*. Granada: Universidad de Granada.
- SAMSÓ, J. y MARTÍNEZ GÁZQUEZ, J. (1981): “Algunas observaciones al texto del Calendario de Córdoba”, *Al-Qantara*, 2, pp. 319-344.
- SÁNCHEZ DE FERIA, B. (1772): *Palestra Sagrada o Memorial de los santos de Córdoba* (vol. I). Córdoba: Juan Rodríguez.
- SÁNCHEZ DE FERIA, B. (1772b): *Palestra Sagrada o Memorial de los santos de Córdoba* (vol. II). Córdoba: Juan Rodríguez.

- SÁNCHEZ VELASCO, J. (2006): *Elementos arquitectónicos de época visigoda en el Museo Arqueológico de Córdoba. Arquitectura y Urbanismo en la Córdoba visigoda (Monografías del Museo Arqueológico de Córdoba, 1)*. Sevilla: Consejería de Educación, Cultura y Deporte de la Junta de Andalucía.
- SANTOS GENER, S. de los (1955): *Memorias de las excavaciones del Plan Nacional, realizadas en Córdoba (1948-1950) (Informes y Memorias de la Comisaría General de Excavaciones Arqueológicas, 31)*. Madrid: Ministerio de Educación Nacional.
- SANTOS GENER, S. de los (1958): “Las artes en Córdoba durante la dominación de los pueblos germánicos”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 78, pp. 147-192.
- SÉNAC, PH. (1990): “Note sur le Fraxinet des Maures”, *Annales du Sud-Est varois*, 15, pp. 19-23.
- SIMONET, F. (1871): “Santoral hispano-mozárabe escrito en 961 por Rabi ben Zaid, obispo de Ilíberis”, *La ciudad de Dios*, 5, pp. 105-116 y 192-212.
- SIMONET, F. J. (1903): *Historia de los mozárabes de España*. Madrid: Viuda e hijos de M. Tello.
- STEINSCHNEIDER, M. (1866): “Harib, Sohn des Zeid, und Garib, Sohn des Said: Zur Geschichte der mathematischen Wissenschaften im X. Jahrhundert”, *Zeitschrift für Mathematik und Physik*, 11, pp. 235-243.
- UTRERO AGUDO, M^a A. (2009): “Las iglesias cruciformes del siglo VII en la Península Ibérica. Novedades y problemas morfológicos y cronológicos de un tipo arquitectónico”, en CABALLERO ZOREDA, L.; MATEOS CRUZ, P. y UTRERO AGUDO M^a A. (eds.): *El siglo VII frente al siglo VII: Arquitectura (Anejos de AEspA, 51)*, pp. 133-154.
- VAJDA, G. (1953): *Index général des manuscrits arabes musulmans de la Bibliothèque nationale de Paris* (Publications de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, 4). Paris: Editions du Centre National de la recherche Scientifique.
- VAJDA, G. (1986): “Ahl al-Kitab”, en GIBB, H. A. R.; KRAMERS, J. H.; LEVI PROVENÇAL, E. y SCHACHT, J. (eds.): *Encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition* (Tomo I). Leiden: Brill, pp. 264-266.
- VALDÉS FERNÁNDEZ, F (2013): “De embajadas y regalos entre califas y emperadores”, *AWRAQ*, 7, pp. 25-41.
- VALDÉS FERNÁNDEZ, F. (2009). “La embajada de Otón I a ‘Abd al-Rahman III y la influencia cultural de Constantinopla sobre Córdoba”, *Madridier Mitteilungen*, 5, pp. 538-555.
- VALLÉ BERMEJO, J. (1995): “La literatura biográfica árabe y la toponimia de al-Andalus”, en VÁZQUEZ DE BENITO, C. y MANZANO RODRÍGUEZ, M. A. (eds.): *Actas del XVI congreso de la UEAI*. Salamanca: CSIC – AEI, pp. 531-538.
- VEGA RODRÍGUEZ, A. C. (1957): *España Sagrada. Tomo LVI: De la Santa Iglesia Apostólica de Eliberri (Granada)*. Madrid: Maestre.



CABILDO
CATEDRAL
DE CÓRDOBA

FORO
OSIO

