

REAL ACADEMIA
DE
CÓRDOBA

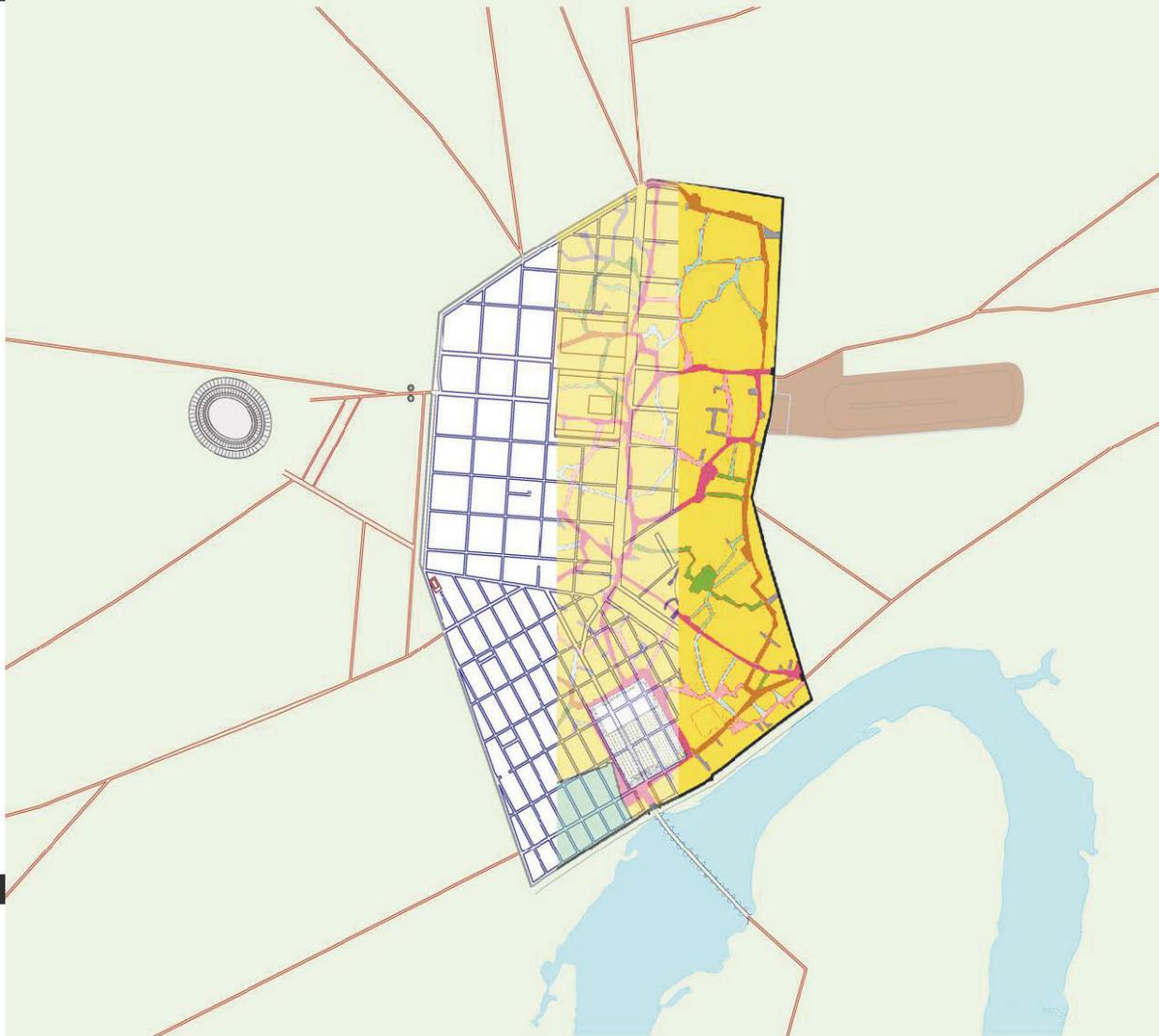
VAQUERIZO GIL, D. (Coord.)

COLECCIÓN
T. RAMÍREZ
DE ARELLANO

VII

LOS BARRIOS EN LA HISTORIA DE CÓRDOBA (1)

LOS BARRIOS EN LA HISTORIA DE CÓRDOBA (1)
**DE LOS VICI ROMANOS
A LOS ARRABALES ISLÁMICOS**



DESIDERIO
VAQUERIZO GIL
COORDINADOR



DE LOS VICI ROMANOS A LOS ARRABALES ISLÁMICOS

2018

CÓRDOBA, 2018

VAQUERIZO GIL, D.

(Coord.)

**LOS BARRIOS DE CÓRDOBA
EN LA HISTORIA DE LA CIUDAD**

**DE LOS *VICI* ROMANOS
A LOS ARRABALES ISLÁMICOS**

**REAL ACADEMIA
*DE CIENCIAS, BELLAS LETRAS Y NOBLES ARTES DE
CÓRDOBA***

2018

LOS BARRIOS DE CÓRDOBA EN LA HISTORIA DE LA CIUDAD
Coordinador general: José Manuel Escobar Camacho

DE LOS *VICI* ROMANOS A LOS ARRABALES ISLÁMICOS
Coordinador: Desiderio Vaquerizo Gil

(Colección *T. Ramírez de Arellano VII*)

© De esta edición: Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes
de Córdoba

ISBN: 978-84-949403-1-6
Dep. Legal: CO 1884-2018

Impreso en Litopress. Edicioneslitopress.com. Córdoba

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopias, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito del Servicio de Publicaciones de la Real Academia de Córdoba.

EL PAPEL DEL CRISTIANISMO EN LA CONFORMACIÓN DE LA CORDUBA TARDOANTIGUA Y ALTOMEDIEVAL

EDUARDO CERRATO CASADO
Centro de Magisterio Sagrado Corazón
Universidad de Córdoba

1. Introducción: “La mala salud es la razón primordial de la vida”¹

Desde un punto de vista historiográfico, el estudio del pasado tardorromano y visigodo de la ciudad de Córdoba se enfrenta a un importante desafío de índole ideológica. Éste estriba en los prejuicios de una comunidad académica muy tradicional que ha venido considerando la tardoantigüedad como una etapa «menor», de transición y «eclipsada» entre el esplendor de la Roma imperial (cuando la ciudad ejerció la capitalidad de una de las provincias más prosperas y romanizadas del Imperio) y del Califato (momento en el que alcanzó su cenit como capital de *al-Andalus* y una de las ciudades más importantes de occidente). En los últimos años, dichos prejuicios académicos han respondido, en parte, al intento por desmarcarse de la historiografía franquista precedente; que, en su afán por remarcar la identidad nacional española, había instrumentalizado la Arqueología del periodo visigodo al servicio del ideario del Régimen. Del mismo modo, la implantación del llamado Estado de las Autonomías y la transferencia de competencias a la Junta de Andalucía en 1982, hizo que la nueva administración competente privilegiara la arqueología islámica en una equivocada personalización del pasado musulmán como hecho diferencial andaluz y base de una pretendida identidad propia andaluza.

¹ William Faulkner, *El ruido y la furia* (1929).

Pero la visión negativa que tenemos sobre la tardoantigüedad no se debe exclusivamente a los prejuicios modernos antes citados. Sus mismos contemporáneos ya eran conscientes de que les había tocado una mala época para vivir. La mayoría de testimonios de la época registran con un realismo asombroso (*astounding realism*) (ALFÖLDY, 1974: 109) muchos de los síntomas que, a ojos de posteriores generaciones de estudiosos, perfilaban un panorama desolador. Para sus coetáneos, la civilización romana alcanzó su momento culminante durante la dinastía de los antoninos, después de lo cual, como en todo organismo vivo², solo cabría esperar una etapa de decadencia iniciada con la conocida como «crisis del siglo III»³.

Tales síntomas son, entre otros, la ralentización económica, el decaimiento del evergetismo público, la falta de dinamismo interno de las ciudades, el aumento del intervencionismo imperial (y paradójicamente, al mismo tiempo, la erosión de su autoridad), la inestabilidad política, las invasiones y derrotas a manos de pueblos bárbaros que no eran más poderosos que los cartagineses, griegos, galos o hispanos, sometidos en periodos precedentes; las epidemias, las sequias y malas cosechas...

Efectivamente, el mundo romano sobrevivió a esta crisis, aunque para ello debió transformar buena parte de sus milenarias instituciones promoviendo nuevas elites, suprimiendo privilegios seculares, reformando la estructura del ejército y las curias locales, amurallando las ciudades, reduciendo sus áreas urbanas, transformándolas según una serie de nuevas necesidades, permitiendo la difusión de una religión hasta entonces perseguida como el cristianismo, dividiendo el Imperio en dos y, por fin, trasladando la capitalidad desde Roma hasta *Mediolanum* y *Ravenna* consecutivamente (BRAVO, 2012: 140).

La historiografía reciente, dejada llevar por corrientes político-ideológicas demasiado en boga como el relativismo cultural y el multiculturalismo, ha renunciado a realizar un análisis cualitativamente comparativo entre la realidad histórica de época clásica y de edad tardoantigua. No podemos decir que se haya dejado de usar el término «crisis», pero éste ha pasado de tener una clara acepción negativa (crisis =

² Es la denominada teoría biológica de los Estados, formulada por Polibio en el siglo II a.C. cf. DIAZ TEJERA, 1975. Sobre el concepto de «decadencia» y su tratamiento por la historiografía en relación a la tardoantigüedad *vid.* ESCRIBANO, 2012.

³ Sobre la conocida como crisis del siglo III, iniciada tras la muerte de Alejandro Severo (235 d.C.), *vid.* KING y HENIG, 1981; SOUTHERN, 2001; HEKSTER, KLEIJN y SLOOTJES, 2007. En castellano resulta imprescindible la consulta de FERNÁNDEZ UBIÑA, 1989.

decadencia) para ser contemplado en el estricto sentido etimológico de la palabra (*κρίσις*); es decir, coyuntura, proceso de evolución por el que una realidad está sujeta a cambios más o menos súbitos y violentos⁴. De este proceso habría nacido una realidad nueva y distinta, adaptada a las necesidades de sus nuevos pobladores, pero no necesariamente peor.

Es cierto que desde un punto de vista religioso o cultural, el proceso de reajuste tuvo más de transformación que de colapso; pero desde el punto de vista económico, político y urbanístico (el que aquí nos interesa) podemos hablar, sin temor a equivocarnos, de una profunda desestructuración y un debilitamiento hasta la desintegración; es decir, de decadencia en el pleno sentido del término.

Para no extendernos, nos limitaremos a mencionar algunos de estos cambios que operaron una radical transformación en la imagen urbana de las grandes ciudades del imperio⁵: reducción del perímetro murario, abandono de espacios intramuros, ocupación y privatización de las vías y otros espacios públicos que, a la larga, provocarán la degeneración progresiva del trazado reticular de las ciudades, elevación de la cota de circulación de las calles, abandono y colmatación de las infraestructuras básicas como acueductos o alcantarillado, proliferación intramuros de enterramientos y talleres dedicados a actividades productivas hasta ahora reservadas a los *suburbia*, fenómenos de ocupación lumpénica, cristianización de la topografía urbana...; en definitiva, una serie de cambios de los que, desde un punto de vista objetivo, ningún romano podía estar orgulloso. San Ambrosio de Milán, en una carta enviada a su amigo Faustino (± 394 d.C.),

⁴ Sobre la historiografía moderna y su oposición al uso del concepto «decadencia» por motivos políticos e ideológicos *vid.* LIEBESCHUETZ, 2001b y 2003. Javier Arce (1993) ha mostrado su total disconformidad con el concepto de ruina aplicado al caso de las ciudades hispanas de la tardoantigüedad, apostando por la continuidad y, a veces, incluso la revitalización del urbanismo.

⁵ La bibliografía al respecto es abundante. Algunos títulos esenciales sobre urbanística tardoantigua y altomedieval: LIEBESCHUETZ, 2001; BROGIOLO, 1996, 1996b (con especial mención al artículo de CANTINO, GURT y GUYON) y 2011; BROGIOLO y WARD PERKINS, 1999; RICH, 1992; CHRISTIE y LOSEBY, 1996; LEPALLEY, 1996; LAVAN, 2001. Para el caso de Hispania, *vid.* BARRAL I ALTET, 1982; ARCE, 1993; GUTIÉRREZ LLORET, 1996; GURT, 2001; GURT y SÁNCHEZ RAMOS, 2008; DIARTE, 2009; SÁNCHEZ RAMOS, 2014. A la aparición de dichos fenómenos en la Córdoba del siglo III le dedicamos un breve análisis en ALORS *et alii*, 2015. También podemos encontrar un excelente resumen en CARRILLO *et alii*, 1999 y, más recientemente, HIDALGO, 2005. Un análisis centrado en las áreas suburbanas en MURILLO *et alii*, 2010. Por último, cabe mencionar el trabajo de M. D. Ruiz Bueno en este mismo volumen (síntesis de su Tesis Doctoral al respecto).

describe el norte de Italia como un territorio plagado de «cadáveres de ciudades semiderruidas» (*semirutarum urbium cadavera*)⁶; imagen que podría hacerse extensiva a otras muchas regiones del Imperio.

Por esta razón, la frase de William Faulkner con la que abrimos este epígrafe cobra especial significado: de la decadencia y crisis que se vive al final del mundo clásico nacerá una realidad totalmente distinta, con su dinámica propia, en la que buena parte de los procesos, mecanismos e instituciones que antes cohesionaban el Mediterráneo (sobre todo *annona* y ejército) han desaparecido o no funcionan como deberían. Las ciudades experimentarán una transformación, un renacimiento⁷ a otra realidad, distinta y, ¿por qué no decirlo?, cualitativamente inferior. En palabras de J. H. W. G. Liebeschuetz, «the decline involved not only the end of one kind of city, but also the beginning of another, and indeed of several other kinds of city» (2001: 415).

2. Corduba o cómo el clavo que sobresale recibe el martillazo

La crisis del Imperio, y su incapacidad de hacer llegar su autoridad a todos los puntos del mismo, provocaron la atomización regional de un extenso territorio que había experimentado una auténtica globalización durante el periodo clásico. La antes cohesionada *koiné* romana en torno al *Mare Nostrum* dejó paso a un mosaico de regiones autónomas o semiautónomas en las que la crisis se dejó sentir en diversos grados según las circunstancias particulares de cada una y, en todo caso, siempre más en Occidente que en Oriente, donde la mayor estabilidad político-administrativa hizo que las transformaciones socio-culturales y religiosas no fueran tan precipitadas ni evidentes, ni percibidas, por tanto, como «castrotróficas» por sus contemporáneos ni, después, por los historiadores modernos (GIARDINA, 1999: 23).

Por otro lado la tardoantigüedad es un periodo en el que la escasez, limitación y dispersión de las fuentes históricas resulta especialmente evidente. Ésta no es una característica exclusiva del sur peninsular, sino que la falta de noticias fiables afecta a muchas de las antiguas provincias del Imperio. En este sentido, el día a día de Hispania y *Baetica* (territorios que

⁶ AMBR., *Epistolae*, 8 (CSEL, 82, 1, pp. 66-70) o *Epistolae*, 39, 3 (PL, 16, col. 1145-1147). A propósito del símil ambrosiano *vid.* BOLLINI, 1971.

⁷ G. P. Brogiolo (2011: 220) usa el término italiano «ripartenza», traducible como «reinicio».

alcanzaron un gran peso específico durante la antigüedad clásica), comienza a sumirse en ese paulatino silencio que, salvo excepciones, caracteriza la mayor parte de los hechos históricos acontecidos en las provincias del Imperio más alejadas de Roma, Constantinopla o las fronteras en las que se estaba debatiendo el futuro. «Hispania había dejado de interesar simplemente» (ARCE, 1982:18).

En el caso de Córdoba, el silencio de las fuentes resulta atronador; sin embargo, estamos en condiciones de presentar un panorama bastante positivo: a lo largo de los siglos III y IV, Hispania perdió gran parte de su importancia económica y política en favor de las provincias norteafricanas, que tomaran el relevo de los productores béticos al frente del comercio mediterráneo del aceite y la cerámica. En un proceso análogo, el esplendor de *Colonia Patricia* irá declinando en beneficio de *Emerita Augusta* desde que ésta, a partir de la reforma de Diocleciano (298), pasara a ser la capital de la *Diocesis Hispaniarum* y residencia oficial del *vicarius* (ARCE, 2002).

A pesar del ello, Córdoba seguirá manteniendo buena parte su prestigio y categoría como capital de la provincia bética hasta que, en un momento indeterminado del siglo V, dicha dignidad se traslada a Sevilla (ARCE, 1982: 51-52); y, si bien no podamos hablar de un período tan floreciente como el precedente, tampoco creemos oportuno dibujar un panorama de crisis radical (ALORS *et alii*, 2015: 97). De hecho, son numerosos los datos que nos permiten hablar de un cierto equilibrio entre continuidad con respecto a la antigüedad clásica y procesos puntuales de transformación y adaptación a las nuevas circunstancias del periodo bajoimperial.

La Epigrafía demuestra la presencia de unas elites locales todavía dinámicas, capaces de dirigir la vida municipal con notables resultados (RODRÍGUEZ NEILA, 1988: 504-505; ALORS *et alii*, 2015: 58-63). En el mismo sentido debemos interpretar muchos testimonios materiales como la presencia de una considerable muestra de sarcófagos paleocristianos de cronología constantiniana directamente importados desde Roma. Por su parte, Ausonio no olvida mencionar la ciudad de Córdoba en su *Ordo urbium nobilium* (388-390), una especie de ranking en verso de las ciudades más importantes del imperio⁸. En dicha composición,

⁸ Texto con una más que probable función escolar (ARCE, 1982: 86): “*Clara mihi post has memorabere nomen Hiberum, / Hispalis [vel Emerita], aequoreus quam praeterlabitur amnis, / submittit cui tota suos Hispania fasces. / Corduba non, non arce potens tibi Tarraco certat / quaeque sinu pelagi iactat se Bracara dives*”. AUS., *Ordo Nob. Urb.*, 84.

el poeta galo-romano alaba la preeminencia de Mérida con respecto a las otras capitales provinciales de la *diocesis* (*Corduba, Tarraco y Bracara*). No en vano, aunque Mérida fuese la capital de la diócesis, Córdoba figurará como residencia esporádica del *vicarius Hispaniarum* (ARCE, 1982: 97). Así se deduce del hecho de que algunas disposiciones imperiales recogidas en el *Codex Theodosianum* fuesen entregadas en la capital bética y no en la lusitana. De igual forma, la ciudad será el destino del *comes hispaniaurum* Octavianus entre 316 y 317 (WIEWIOROWSKI, 2006)⁹.

Así mismo, el hallazgo de un conjunto arquitectónico suburbano de la entidad y las características de Cercadilla en el suburbio cordubense (independientemente de su naturaleza pública, privada o eclesiástica) indica que la ciudad bética conservaba buena parte del esplendor que le caracterizó durante el Alto Imperio y que todavía posibilitaba la ejecución de programas arquitectónicos de proporciones colosales con escasísimos paralelos a lo largo y ancho del Imperio (GARCÍA MORENO, 2007: 434). Cercadilla demuestra que Córdoba tuvo una importancia transregional en el contexto de la administración imperial, y esto ayuda a explicar por qué el obispo de Córdoba, Osio, llegó a servir como uno de los asesores más importantes y cercanos a la figura de Constantino, presidiendo incluso el trascendental Concilio de Nicea (325 d.C.). Recientemente, Bruno Bleckmann ha planteado la posibilidad de que el mismo Constantino, quien habría asumido el control de Hispania desde el comienzo de su etapa al frente del Imperio¹⁰, residiera ocasionalmente en Córdoba; lo que terminaría por explicar el origen de la relación entre el obispo cordobés y el primer emperador cristiano¹¹. En

⁹ Los *comites* son funcionarios especiales atestiguados únicamente durante el gobierno de Constantino. Tenían prácticamente el mismo rango que el *vicarius* de la diócesis y eran nombrados por encargo directo del emperador para desempeñar alguna misión específica de carácter civil en las provincias o las diócesis (ARCE, 1982: 54 y 56). En un trabajo precedente ya señalamos cómo la presencia del *comes* Octaviano en Córdoba podría estar relacionada directamente con la supervisión de la construcción e inauguración de Cercadilla o con las tareas derivadas de un hipotético traspaso de la posesión del complejo a manos eclesiásticas o privadas (ALORS *et alii*, 79 y 82).

¹⁰ Heredándola tras la muerte de su padre, Constancio Cloro, al ser proclamado Augusto por las legiones de *Britannia* (306 d.C.).

¹¹ Todo indica que Osio ya formaría parte del círculo íntimo de Constantino en 312. La fecha exacta o el modo en que comenzó dicha relación resultan, en buena medida, una incógnita (VILELLA, 2013). Sobre dicho Obispo, figura clave en la historia de la cristiandad, no ya cordobesa, sino también universal, destaca a biografía de V. C. de Clercq (CLERCQ, 1954), recientemente reeditada y traducida al castellano

casos similares, como Arlés o Colonia, los obispos de ciudades donde residió Constantino también acapararon importantes cargos públicos como consejeros y altos funcionarios (BLECKMANN, 2006: 20-21).

Andando el siglo, parece que Córdoba y *Baetica* permanecen al margen de las intrigas y las guerras entre candidatos y usurpadores imperiales. Esta situación cambiará con las invasiones germánicas. A partir de octubre de 409, una confederación de suevos, vándalos (asdingos y silingos) y alanos cruzan los Pirineos para instalarse en diferentes territorios hispanos: vándalos asdingos y suevos en *Gallaecia*, alanos en Lusitania y Cartaginense y vándalos silingos en la Bética. No sabemos hasta qué punto los vándalos silingos lograron apoderarse de las, todavía, poderosas ciudades del valle del Guadalquivir. La siguiente noticia que tenemos al respecto se remonta al año 417, cuando los godos, en calidad de *foederati*, entran en Hispania para expulsar a los pueblos barbaros asentados previamente. Las fuentes guardan silencio respecto a Córdoba en todo este periodo (GARCÍA MORENO, 2007: 435-436).

Esta falta de información ha llevado a ciertos historiadores a suponer que durante las invasiones bárbaras la ciudad «debió correr una suerte similar» a la de su vecina sevillana¹² (RODRÍGUEZ NEILA, 1987: 141); sin embargo, creo que un análisis más cuidadoso de los acontecimientos nos permitiría asegurar justo lo contrario: es muy probable que Córdoba resistiera las acometidas de vándalos, suevos y visigodos. Isidoro, en su *Historia de los godos, vándalos y suevos*, e Hidacio, en su *Chronicon*, relatan con exhaustividad cada uno de los sucesos acontecidos en este periodo, señalando el saqueo y/o la destrucción de ciudades menos importantes como *Conimbriga*, Cartagena, Mértola y la propia Sevilla ¿Cómo presuponer que en Córdoba, *Colonia Patricia*, capital de *Baetica*, pasara lo mismo sin que quedara recogido en ninguna de las crónicas de la época?

Hacia 459 el rey visigodo Teodorico II expulsó a los suevos de la Bética, conquistando Sevilla y el resto de ciudades que estaban bajo su control. Durante todo el siglo V el control visigodo de Hispania seguirá siendo más

(Diputación de Córdoba, 2018); así como sendos volúmenes publicados recientemente bajo los auspicios del Obispado de Córdoba. El primero de ellos una exhaustiva antología de fuentes históricas relativas al obispo (AYÁN *et alii*, 2013); y el segundo las actas del congreso internacional celebrado hace unos años en Córdoba en torno a la figura del prelado cordobés (REYES GUERRERO, 2015).

¹² Conquistada, saqueada y ocupada en repetidas ocasiones por los Vándalos de Gunderico (426 d.C.), los Suevos de Requila (441 d.C.) y, finalmente, los Visigodos, que instalan temporalmente su corte en ella.

nominal que real, y aun cuando acabaron echando al resto de las tribus germánicas, el interés de la monarquía goda se centrará, sobre todo, en los asuntos concernientes a la Galia. No se sabe con exactitud si a partir de la victoria sobre los suevos hubo una ocupación efectiva de las ciudades de la Bética o si la autoridad visigoda fue más bien nominal, limitada su presencia a guarniciones militares en aquellas ciudades que habían logrado tomar (COLLINS, 2005: 28; GARCÍA MORENO, 2006: 47), mientras un buen número de ellas permanecían en manos de la aristocracia local (RODRÍGUEZ NEILA, 1987: 142). En el caso de Córdoba apostamos por esta segunda opción.

Una vez evidenciada la desconexión total de la Bética con respecto a un Imperio que era incapaz de defenderla, las ciudades comenzaron a funcionar con autonomía, si bien resulta imposible determinar la forma de organización o gobierno que adoptarían. Muy probablemente, la aristocracia local y los ricos *possesores* tomaron las riendas de la situación a través de los senados locales para llenar el hueco de poder dejado por la administración imperial (GARCÍA MORENO, 1995: 870-871). De esta forma, ciudades como Córdoba funcionarían como verdaderas «repúblicas» independientes que, con mayor o menor fortuna, pasaron buena parte del siglo V intentando resistir las invasiones germanas.

No hay datos que nos permitan asegurar que la autoridad eclesiástica cordobesa asumiera, de forma excepcional, responsabilidades civiles como en otras partes del Imperio¹³. Que el gobierno lo ejerciera el senado local o la autoridad religiosa resulta, en cierto modo, indiferente; pues, al fin y al cabo, ambas instituciones (curia local y obispado) se nutren de miembros provenientes de la misma aristocracia local. Son las mismas familias de nobles *possesores* las que proveen de magistrados al municipio y de jerarcas a la Iglesia local, y las que, en última instancia, soportan el peso de la «independencia». En esta época, el prestigio de Córdoba debería ser todavía importante, pues Sidonio Apolinar (431-489), en el prefacio a uno de sus poemas, pide perdón al lector por no estar a la altura de los grandes autores cordobeses (los dos Sénecas y Lucano) y se refiere a la ciudad como «*Corduba præpotens alumnis*» (Córdoba, ilustre por sus discípulos)¹⁴.

¹³ Sin ir más lejos, en estos mismos años, sabemos que Sidonio Apolinar, obispo de Clermont, dirigió la defensa de Auvernia frente a los ejércitos visigodos.

¹⁴ SIDONIO APOLINAR, *Carm.* IX, 230.

Habría que esperar al fin del Reino de Tolosa, una vez perdidos los territorios franceses (salvo la *Septimania*) tras la derrota de Vouillé a manos de los francos (507 d.C.), para que los visigodos volvieran su atención sobre Hispania. La nueva corte se instala en la ciudad de *Barcino* durante los reinados de Gesaleico (507-511) y Amalarico (511-531). Teudis (531-548), nombrado rey en dicha ciudad, es asesinado durante un banquete, probablemente en Sevilla (RIPOLL, 2000: 383). Su sucesor, Teudiselo, también encuentra la muerte en Sevilla y en parecidas circunstancias apenas un año después¹⁵. ¿Qué hacía la corte visigoda en Sevilla durante los reinados de Teudis y Teudiselo? E. Ewig cree que la ofensiva emprendida para afianzar su poder en la rebelde Bética y la presencia, cada vez más amenazante, del Imperio bizantino en el Norte de África (que en 542 arrebatará la plaza de Ceuta a los visigodos), obligaron a Teudis a establecer su cuartel general en una ciudad más meridional para controlar mejor la situación. Barcelona seguirá siendo la sede regia (EWIG, 1963: 31), pero *Hispalis* se convertirá, *de facto*, en la nueva capital de la Bética y la residencia de los reyes en el sur, desplazando a Córdoba a un segundo lugar.

El traslado de la corte a Sevilla obedeció al deseo de someter Córdoba y el resto de ciudades «rebeldes» de la Bética en las que la autoridad visigoda no era todavía efectiva. Los mismos criterios que llevaron a elegir Barcelona, y no *Tarraco*, como sede regia después del desastre de Vouillé, convirtieron a Sevilla en capital de la Bética. La pujanza y vigor de *Tarraco* y *Colonia Patricia* fueron, paradójicamente, el germen de su ocaso y la razón de su sustitución por *Barcino* e *Hispalis*, respectivamente. En palabras de Gisella Ripoll, «la ubicación de la sede de la corte visigoda no busca ciudades con las características romanas» (RIPOLL, 2000: 374). Desde esta perspectiva, Córdoba representaba para los monarcas un foco rebelde de gran tradición romana y prestigio imperial, con una aristocracia local hispanorromana abiertamente hostil a la ocupación extranjera y una tradición católica cimentada en una fuerte implantación del culto martirial (recordemos la antigüedad del culto a Acisclo, Zoilo, Fausto, Genaro y Marcial atestiguada ya por Prudencio en el *Peristéphanon*) y el recuerdo del largo episcopado de Osio, «padre de los obispos»¹⁶, enemigo número uno del arrianismo que seguían profesando los visigodos.

¹⁵ «*Praeventus coniuratorum manu Hispali inter epulas iugulatur confossusque extinguitur*». «Asediado por un grupo de conjurados durante un banquete en Sevilla, muere degollado y cubierto de heridas». ISIDORO, *Hist. Goth.* 46.

¹⁶ ATAN., *Hist. Arri.* 42,1.

No nos extenderemos aquí con más detalles sobre el particular. Baste mencionar que en 550 d.C. Agila, que sucede a Teudiselo en el trono visigodo, decide poner fin a la independencia de las ciudades libres del Valle del Guadalquivir. Las fuentes, que hasta entonces habían guardado silencio sobre la ciudad, nos la presentan ahora como un enclave «independiente de cualquier poder externo y gobernada por su aristocracia local» (GARCÍA MORENO, 1995: 867; 2007: 436). El resultado no puede ser más desastroso para los intereses del rey: en 550 asedia Córdoba y profana la basílica de san Acisclo (que se encontraba extramuros); sin embargo, el ejército defensor logra romper el asedio y Agila pierde la batalla, a su hijo (que muere durante el enfrentamiento), el grueso de su ejército y el tesoro real, siendo perseguido por la guarnición cordobesa hasta Mérida, donde instala su corte. La estrepitosa derrota de Agila alienta a sus enemigos internos y externos, que deciden aprovechar la situación de debilidad del rey. Atanagildo inicia una guerra civil para reivindicar el trono y los bizantinos, que ya controlaban las Baleares y Ceuta, aprovechan la coyuntura para iniciar la conquista de Hispania.

No hay indicios que permitan sostener una ocupación efectiva de Córdoba por parte de los bizantinos (THOMPSON, 1990: 367; RODRÍGUEZ NEILA, 1988: 527), y todo parece indicar que la ciudad permaneció libre de dominio extranjero hasta su conquista definitiva por parte de Leovigildo en 572 d.C. Después de la rebelión de Hermenegildo, y con el reinado conciliador de Recaredo, no volvemos a tener noticias importantes sobre Córdoba, más allá de la presencia de sus obispos en los diferentes concilios, o de su mención en la correspondencia real o los textos legislativos. Todo apunta a que la ciudad permaneció en una discreta segunda línea, eclipsada por *Hispalis*, sede metropolitana en la que santos de la categoría de Leandro o Isidoro ejercieron su pontificado.

No sabemos en qué momento Córdoba volvió a recuperar su status como sede del *dux* de *Baetica*, pero debió ser después de la rebelión de Hermenegildo (581), que se encontraba en Sevilla en calidad de tal; y el ascenso de Rodrigo al trono, quien en cambio, ejerciendo el mismo cargo, residía en Córdoba. Quizás la presencia de Egica en Córdoba en 702 d.C. nos proporcione una fecha más aproximada para este cambio; ya que el monarca se refugiaría en la ciudad andaluza tras tener que abandonar Toledo por la rebelión del noble Suniefredo. Parece que en Córdoba contaría con bastantes aliados y puede que, en reconocimiento a ello, la urbe recuperara la capitalidad.

Lo que está claro es que la ciudad experimentó algún tipo de renacimiento anterior a la llegada de los musulmanes, y que su prestigio y preeminencia empujó a los invasores a instalar la sede del emirato en ella. En este sentido, el autor anónimo de la *Crónica mozárabe de 754* se refiere a este momento en los siguientes términos: «...en la noble ciudad de Córdoba, que siempre fue la más opulenta entre todas las ciudades vecinas y que formaba las principales delicias durante el imperio de los visigodos, establecen [los musulmanes] el trono de una dominación cruel».

3. El cristianismo como agente de transformación urbanística: fin del evergetismo cívico y cambio en el patrón de enterramiento

Hablar de tardoantigüedad o Arqueología tardoantigua es sinónimo de hablar de Arqueología del cristianismo o Arqueología paleocristiana. Son muchos los autores que consideran al cristianismo como el principal agente en la transformación del mundo antiguo; ya que en estos siglos no quedará un aspecto de la vida de las personas (pública o privada) que permanezca al margen de la nueva religión: sociedad, familia, economía, arquitectura, poder, costumbres, geografía humana... se verán impregnadas en gran medida por el cristianismo y la acción de la jerarquía eclesiástica como heredera directa de la autoridad civil romana. Este proceso, como es natural, experimentó un gran avance a partir de la promulgación del Edicto de Milán (313 d.C.), momento en que el cristianismo pasó a ser una religión tolerada. En este trascendental cambio de la política religiosa imperial jugó un importantísimo papel Osio de Córdoba, principal ideólogo del mismo; por lo que es muy plausible que su ciudad natal y sede episcopal, Córdoba, se convirtiera en punta de lanza y laboratorio de ensayo de una transformación ideológica cuyo reflejo en el registro material debió ser mucho más evidente que en otras ciudades quizás más importantes.

En este sentido, coincidimos con Javier Arce (2007: 234) cuando afirma que la Iglesia como institución fue la verdadera generadora de la nueva urbanística de las ciudades hispanas a partir del siglo V d.C.; sobre todo conforme se produce el paulatino fin del evergetismo cívico tal y como se había venido entendiendo durante toda la etapa clásica. No entraremos aquí a discutir las razones que provocaron la desaparición de las conductas cívico-evergéticas (normalmente se señala la crisis urbana del siglo III). Sólo diremos que más que un fenómeno de índole económica es necesario

acudir a explicaciones de naturaleza ideológica que operaron en la mentalidad de las elites locales: el evergetismo a la manera tradicional había dejado de ser rentable para ellas ante la imposibilidad de promoción en el marco de una administración estatal romana quebrada o ausente. Los honores municipales y las obligaciones que acarreaban habían pasado de ser un *honor* libremente asumido a ser un *munus* (MELCHOR, 1994: 80), una carga más que una ventaja de cara al ascenso social¹⁷, por lo que las elites locales dejaron de interesarse por los asuntos públicos, volcándose en sus negocios privados e invirtiendo en la remodelación y embellecimiento de sus posesiones privadas (*domus* y *villae*) como nuevo método de acrecentar su prestigio personal y demostrar su categoría¹⁸.

Sin embargo, lejos de desaparecer, los evergetas experimentan un cambio en el modo de entender sus actos de munificencia pública, ahora más acordes con los ideales cristianos en alza. En cierto modo, el cristianismo supuso un freno al proceso de decadencia urbana, ya que aportaba un nuevo sentido a los actos de evergetismo edilicio protagonizados por las elites locales: la salvación eterna (*pro anima*) de aquellos comitentes y mecenas que costeaban o contribuían al triunfo y la expansión del nuevo credo mediante la erección de nuevos edificios religiosos. El evergetismo cívico daba paso, así, a un evergetismo cristiano en el que la elite urbana cambiaba el objeto a construir (LEPELLEY: 1997: 352; DUVAL y PIETRI: 1997: 395; HAENSCH, 2006: 48): no se sufragarán más termas¹⁹, edificios de espectáculos o foros (y raramente elementos defensivos como murallas o

¹⁷ Los nuevos funcionarios y altos cargos eran nominados directamente por el emperador, por lo que el *cursus honorum* pierde sentido. De hecho, el desinterés por ocupar los cargos municipales empujó al Estado a legislar medidas encaminadas a fijar a las élites locales en sus magistraturas: obligatoriedad de asumir tales cargos a personas que superaran una determinada renta, herencia del cargo de decurión...

¹⁸ Curiosamente se trata de un fenómeno paralelo al periodo de mayor esplendor de la arquitectura residencial rural en Hispania (CHAVARRÍA, 2006: 19; CHAVARRÍA 2007: 93) y a un innegable proceso de monumentalización de las *domus* urbanas (PERICH, 2015: 1797); ambos documentados a partir del siglo IV d.C.

¹⁹ Curiosamente, los dos últimos testimonios epigráficos referentes a actos de evergetismo cívico documentados en la Hispania del siglo IV hacen referencia a la restauración de dos edificios termales (CIL. II, 4112, procedente de *Tarraco* y CIL. II, 191 de *Olissipo*) por parte de sendos gobernadores provinciales que, de forma privada, asumen el coste de las obras en dos edificios que, debido a su uso eminentemente práctico, seguían siendo útiles en sus respectivas comunidades (MELCHOR, 1993: 453).

fortificaciones²⁰); sino iglesias, basílicas, *martyria*, oratorios, baptisterios... y demás edificios destinados a las celebraciones litúrgicas en torno a la eucaristía o al culto martirial.

Para la sociedad tardorromana y altomedieval, financiar la construcción de nuevas iglesias se convirtió en un modo más de acumular méritos para alcanzar la vida eterna. Cada miembro de la comunidad invierte en la medida de sus posibilidades, incluidas las clases medias y bajas, que contribuyen con cantidades más humildes, esperanzadas en recibir su correspondiente recompensa en el más allá (CHAVARRÍA, 2009: 100). Sin embargo, esta nueva motivación (teóricamente más desinteresada y encomiable desde el punto de vista de los nuevos valores cristianos) no debe hacernos perder de vista que, en realidad, los valores clásicos y las conductas sociales que habían explicado y justificado las acciones evergetas en un pasado, seguirán siendo, en sentido práctico, la principal razón por la que un aristócrata se decide a financiar la construcción de un templo.

Si bien de un modo no tan explícito como en el pasado, la *filotimia*, la *existimatio*, el deseo de perpetuar la memoria, la *emulatio* y el orgullo cívico²¹ seguirán siendo la causa última y subyacente del evergetismo cristiano. Así lo indica el extendido uso de epigrafía conmemorativa entre aquellos que sufragan la erección del templos: a lo largo y ancho del Imperio, en prosa, en verso, con fórmulas estereotipadas... las inscripciones conmemorativas alaban a los benefactores (*elogium*), celebran su magnanimidad con respecto al bien común y garantizan que sus nombres y su generosidad serán reconocidos por sus contemporáneos y recordados por las generaciones futuras²².

²⁰ En contadas ocasiones y en relación a determinados conflictos bélicos, serán evergetas privados los que asumirán los gastos derivados de la defensa de sus conciudadanos. Ejemplos muy citados son los de *Marcellianus* (CIL V, 5418), subdiácono de la iglesia de Milán, que entre 538 y 540 (en pleno conflicto greco-gótico) construye un castillo fortificado en Laino, al norte del lago de Como (BROGIOLO y GELICHI, 1996: 20); o, para el caso hispano, el de la reconstrucción de las murallas y el puente de *Emerita* por parte del *dux* Salla y el obispo Zenón en el año 483 (CLEHisp, 900; IHC, 23; ICERV, 363) (ARCE, 2008).

²¹ Rasgos que, según Enrique Melchor (1994: 65), justificaron y motivaron las conductas evergéticas durante la antigüedad clásica.

²² Sobre la relación entre evergetismo y epigrafía en el occidente cristiano *vid.* DUVAL y PIETRI, 1997 y LEPELLEY, 1997. Para el caso particular de *Baetica* cabe destacar CASTILLO MALDONADO, 2005.

Otro de estos cambios ideológicos que, aportados por el cristianismo, influirá enormemente en la conformación urbanística de las ciudades será el progresivo abandono de un modelo funerario en el que primaba la perpetuación de la memoria del difunto, por otro patrón de enterramientos en el que lo que importa es la salvación de su alma; es decir, no importará garantizar la «memoria eterna», sino la «vida eterna».

Para los romanos de época clásica, el concepto de muerte carecía de una clara visión de la vida de ultratumba. Los difuntos necesitaban que sus familiares y conciudadanos recordaran su existencia y rindieran culto a su *numen* y a su *nomen*. La mayor desgracia que podía acontecer a un difunto romano era que se olvidaran de él, lo que haría que su individualidad desapareciera y que su alma entrara a formar parte de la masa indefinida de los *dii inferi* o los *manes*; los cuales, según las supersticiones populares, podían ser nocivos para los vivos. «La única manera de pervivir dentro de la mentalidad romana era que alguien te recordase: *memoria aeterna*» (REMESAL, 2002: 370).

Por esta razón, los patrones funerarios buscarán siempre que el nombre del difunto, escrito en su epitafio, esté a la vista de cuanta más gente mejor, y las tumbas se dispondrán en los suburbios a lo largo de los caminos. Los terrenos funerarios más ambicionados y cotizados serán los que estén a la vista de un mayor número de personas: en primera línea de calzada y lo más cerca posible de las puertas de las ciudades, donde el trasiego de personas capaces de pronunciar el nombre del difunto en voz alta al leerlo en el epígrafe sea mayor²³. A este respecto, la epigrafía funeraria romana está plagada de ejemplos de epitafios en los que el difunto, en verso, pide al caminante (*viator*) que no pase de largo sin pronunciar su nombre en voz alta.

Sin embargo, con la generalización del cristianismo y la aspiración de todo creyente a alcanzar la vida eterna después de la muerte, aparecerá un nuevo fenómeno con importantes implicaciones en el registro material y en la conformación del urbanismo y la topografía funeraria de las ciudades tardoantiguas. Se trata del culto a los santos y, más concretamente, a los

²³ El hecho de que la lectura en voz alta fuese la única practicada en la antigüedad jugaba en favor de los difuntos romanos. Por extraño que parezca, la «lectura silenciosa» o «interior», hasta la generalización del libro impreso, ha sido una excepción sólo al alcance de los personajes más cultos y eruditos (FRENK, 1997: 73-74; MILLÁN, 2015: 26). Al respecto, resulta famoso el pasaje de San Agustín (*Conf.* VI, 2-3) en el que manifiesta su asombro por la extraordinaria facultad de San Ambrosio a la hora de leer en soledad y silencio.

mártires. A grandes rasgos, éste consiste en la admiración teñida de religiosidad por parte del pueblo cristiano hacia personajes cuyos méritos y virtudes les han hecho alcanzar el status privilegiado de «santo»; es decir, un personaje que, aun siendo congénere, forma parte de la iglesia triunfante y goza, sin ninguna duda, de la vida eterna²⁴.

En primer lugar, estas personas objeto de veneración serán los mártires, pero más tarde, cuando la persecución cese, el culto se extenderá a confesores²⁵, ascetas y obispos (DELEHAYE, 1921: 464). La santidad es una vocación universal a la que todos los cristianos están llamados por su bautismo, por lo que estos hombres y mujeres especiales se convierten en referente para el resto de la comunidad; no sólo a la hora de convertirlos en modelos de conducta, sino también a la hora de dirigir a ellos plegarias y oraciones; ya que, en cuanto personas que ya gozan de la presencia de Dios en los cielos, pueden llegar a convertirse en intermediarios o intercesores entre Él y los creyentes (DELEHAYE, 1912: 130 ss.). Dicha mediación se podía dar en un doble sentido: en vida (con el fin de obtener el favor divino en los asuntos y problemas cotidianos que se presentaban a los creyentes: aliviar sufrimientos, pedir protección, alcanzar prosperidad...), o después de la muerte (implorando la intercesión del santo en cuestión durante el juicio divino).

Este último aspecto hace que el culto a los santos se convierta, sobre todo durante sus inicios, en un fenómeno eminentemente funerario y suburbano; ya que las ceremonias y reuniones en honor a estos «*holy men*» (BROWN, 1971) tendrán lugar en torno a sus tumbas, situadas en las necrópolis de las ciudades romanas, alrededor de las cuales comenzarán a formarse los primeros grandes

²⁴ Precisamente su condición de iguales hace a los santos merecedores de culto en grado de dulía (culto de veneración), nunca en grado de latría (culto de adoración), reservado a exclusivamente a las personas de la Santísima Trinidad. Del mismo modo, el culto que se rinde a los santos debe dirigirse a su persona, nunca a sus imágenes o hacia sus reliquias, bajo riesgo de caer en pecado de idolatría. San Agustín distingue claramente entre el pecado que supone «ofrecer sacrificios a los mártires» y la venerable costumbre de «ofrecer un sacrificio a Dios en las memorias de los mártires» (AUG. *Contr. Faust.* XX, 21).

²⁵ El de confesor es un grado de virtud inmediatamente inferior al de mártir. Se trata de aquellos creyentes que no llegaron a perder su vida durante las persecuciones, pero que sí experimentaron algún tipo de sufrimiento a causa de su Fe: tortura, exilio, confiscación de sus bienes, cárcel...

cementerios colectivos cristianos²⁶; en algún caso primero subterráneos, en forma de catacumbas, y posteriormente al aire libre. Esta costumbre funeraria se convertirá en el principal factor de transformación de las antiguas necrópolis paganas y las áreas suburbanas que las acogían (FASOLA y FIOCCHI, 1989; FIOCCHI, 2003: 922), produciéndose una interesante paradoja: los cristianos, cuyos principios religiosos no les permitían participar de las ceremonias públicas propias del culto imperial (que tenían lugar en espacios forales y eminentemente urbanos), llevan a cabo sus propias ceremonias en los suburbios, en torno a las tumbas de los mártires en las necrópolis. Estas ceremonias eran tan comunes en los primeros tiempos de la Iglesia que una de las primeras medidas que las autoridades romanas tomaron contra los creyentes fue, precisamente, la prohibición de las reuniones en los cementerios (KERESZTES, 1975: 84 y 90).

Los actos y celebraciones en honor a los mártires tenían lugar el día de su muerte, llamado por los cristianos *dies natalis*, que más que un día de luto es el día en que los mártires nacen para la vida eterna (DELEHAYE, 1912: 42-43). Incluían vigiliias nocturnas en los alrededores de los santuarios suburbanos como preámbulo al ritual eucarístico preceptivo (normalmente sobre la tumba del mártir), y concluían con grandes ágapes festivos (en griego *ἀγάπη*) a imitación de los banquetes funerarios romanos (*silicernia*)²⁷.

Con el paso del tiempo, en torno a las ceremonias en honor de los mártires más venerados comenzaron a reunirse muchedumbres cada vez más importantes. Los creyentes acudían desde las zonas rurales y las ciudades vecinas para participar de los ritos y ceremonias que con frecuencia desembocaban en actos poco piadosos. El vino daba paso a cantos, bailes, borracheras y excesos sexuales que acabaron por ser condenados también por la jerarquía eclesiástica (FIOCCHI, 2003: 936-937).

²⁶ De hecho, «cementerio» es un término originalmente cristiano, procedente del término latino «*coemeterium*», que a su vez proviene del griego «*koimeterion*» (*κοιμητήριον*), que significa dormitorio. La palabra cementerio (dormitorio), usada por los cristianos, se antepone al término clásico *necrópolis* (ciudad de los muertos), que define la misma realidad. Con ella se hace referencia a la creencia cristiana de que la muerte era sólo un estado transitorio en el que el cuerpo esperaba el día del juicio final; por tanto, al fallecer y recibir sepultura, el cuerpo simplemente «dormía» en espera de la resurrección de la carne. Los primeros mártires, como cualquier otro fallecido de su época, recibían sepultura en las necrópolis paganas (en efecto, los dos grandes santos mártires del cristianismo, Pedro y Pablo, así lo harán). Sus tumbas solo empezarán a monumentalizarse en un segundo momento.

²⁷ A propósito de los banquetes funerarios cristianos *vid.* COLE, 1916 y FEVRIER, 1996.

Son numerosos los autores contemporáneos que se lamentan de estas reprobables costumbres. Paulino de Nola vuelve a referirse a los numerosos creyentes que acudían a estos rituales deseando que «ojala llevaran ese gozo con sanos deseos y no mezclasen las copas con los santos umbrales» (PAUL. NOL. *Carm.* XXVII, 589-560). San Agustín se refiere a estos excesos en sendas cartas que dirigió al obispo Aurelio de Cartago (392 d.C.) y a su amigo de juventud Alipio, obispo de Tagaste²⁸, señalando que eran más comunes en África que en el resto del Imperio. Mucho más duro se muestra San Basilio el Grande, obispo de Cesarea, quién en la segunda mitad del siglo IV d.C., en su *homilía contra la embriaguez*, carga contra estas multitudinarias celebraciones en las que mujeres «lascivas» se valen del generalizado estado de embriaguez para seducir a los jóvenes y hacerles pecar²⁹. Estas mujeres probablemente fuesen prostitutas de las que frecuentaban las necrópolis³⁰ o simples jóvenes que aprovechaban la confusión de la muchedumbre y la fiesta para desinhibirse de las estrictas normas morales impuestas por la sociedad. Este texto de San Basilio Magno, escrito en torno a 370 d.C., bien pudiera estar explicando los motivos que empujaron a los obispos del sur de Hispania, congregados en el concilio de Elvira, en los primerísimos años del siglo IV d.C., a introducir entre sus cánones la prohibición de que las mujeres participaran de las vigilias que, en honor a los mártires, tenían lugar en las necrópolis de las ciudades béticas: «Que las mujeres no velen en los cementerios: Se prohíbe que las mujeres velen en los cementerios, porque muchas veces bajo el pretexto de la oración se cometen ocultamente graves delitos» (*Conc. Ilib.*, can. XXXV).

Con el paso del tiempo, a la celebración del *dies natalis* se unieron otro tipo de conmemoraciones, como el aniversario de la deposición de las reliquias, de su *inventio* (descubrimiento) o de su traslado (*adventus*) desde otra diócesis³¹. Las reliquias de santos y mártires se convertirán en bienes muy preciados: «más preciosos que piedras de valor y más estimados que el oro puro» (*Mart. Polyc.* XVIII), por lo que las diócesis pugnarán entre ellas por conseguir las de los santos más venerados. Esta competencia dará lugar a

²⁸ AUG. *Epistolae*, XXII, 3-6 y XXIX, 9-10.

²⁹ BAS. *Hom. in ebr.* I.

³⁰ Las necrópolis eran espacios tranquilos y alejados donde solían producirse citas eróticas más o menos clandestinas; muy frecuentados por prostitutas que se exponían con libertad para captar clientes entre los viajeros que entraban o salían de las ciudades (VAQUERIZO, 2005: 138).

³¹ Sobre el fenómeno de las *inventiones* de reliquias *vid.* MARAVAL, 1989 y, para el caso español, CASTILLO MALDONADO, 2004.

situaciones poco ortodoxas: robos y traslados a la fuerza, invenciones interesadas...; no ya porque se consideraran objetos provistos de ciertos poderes apotropaicos, sino porque a los ojos de los creyentes las reliquias de los mártires eran trasmisoras directas de gracias, obraban milagros y ejercían una incuestionable influencia benefactora a su alrededor. Su contacto tenía efectos sobrenaturales. Ello fomentó que se produjera un importante cambio en los modos de organizar las sepulturas de los cementerios y basílicas cristianas, naciendo un nuevo modelo o patrón de enterramientos denominado *ad santos*. En él, proveerse de un lugar bien visible en el que el monumento individual o familiar fuese fácilmente distinguible carecerá de importancia. Ahora primará conseguir un lugar de sepultura, aunque fuera pequeño, en las inmediaciones de las reliquias del mártir y dentro de su área de influencia benefactora, a fin de que el santo facilitara el tan ansiado acceso al cielo.

Córdoba no será una excepción en lo que a este tipo de fenómenos sociales se refiere. El *martirologio Hieronimiano*³² menciona cómo cada 17 de noviembre, en el aniversario del martirio de Acisclo, se producía el milagroso florecimiento de un rosal sobre su tumba³³. Es de suponer que los cristianos acudirían cada año a la basílica en su honor, en el suburbio cordobés, a contemplar el milagro y rendir honor al santo³⁴. Del mismo modo, uno de los pocos episodios de *inventio reliquiarum* documentados en la Hispania tardoantigua tiene como escenario a la ciudad de Córdoba. Se trata del milagroso descubrimiento por parte del obispo Agapio II, en 613 d.C., de los restos del mártir Zoilo. Detrás de esta *inventio* se encuentra el deseo, por parte del antes mencionado obispo, de legitimar su posición y lavar su imagen, pues todo indica que Agapio, un noble militar visigodo aupado al episcopado por el rey, ignoraba buena parte de los preceptos

³² Aun cuando atribuido a san Jerónimo y por ellos conocido con ese nombre, no tiene realmente nada que ver con él. Parece que su primera redacción, muy primitiva, data de mediados del siglo IV. Su origen debe buscarse en Oriente, donde se formó a base de algunos calendarios locales más las noticias tomadas de Eusebio de Cesarea y las tradiciones martiriales, aún muy vivas, mandadas recoger por el emperador Constantino. A comienzos del siglo V se tradujo al latín (el original estaba en griego), enriqueciéndose con nuevas aportaciones occidentales, sobre todo romanas y africanas. Con esta segunda edición se puede decir que nace el martirologio jeronimiano propiamente dicho (JIMÉNEZ PEDRAJAS, 2018: en prensa).

³³ Así reza el martirologio: «*XIII KL-DEC. (...) et in spaniis cordoba ciui Aciscle mar(tyris) hac die rosae ibidem rossicolliguntur*» (*Martyrologium Hieronymianum*, 17 de noviembre).

³⁴ No deja de ser curioso el hecho de que en la tardoantigüedad, al igual que hoy, la única festividad cordobesa de la que tenemos noticia gire también en torno a las flores.

religiosos que, siendo propios de la nueva dignidad episcopal que ostentaba, debía observar. Esta circunstancia le hizo caer en numerosas irregularidades que sus compañeros en el episcopado remediaron en el II concilio de Sevilla. Muy posiblemente, este cuestionado obispo intentó fortalecer su débil posición ligando directamente su persona con el culto a san Zoilo. El proceso es sencillo: una revelación divina señala a Agapio el paradero de las reliquias perdidas; éste manda realizar una excavación en el lugar indicado durante el sueño y exhuma al supuesto mártir, reforma la pequeña y antigua iglesia de san Félix para custodiar en ella las reliquias y funda una comunidad monástica que gestione el santuario. Por último, manda componer un relato o *passio* en la que quede constancia de los acontecimientos por él protagonizados (GARCÍA MORENO, 1990: 251; SALVADOR, 1998: 28-29; CASTILLO, 2004: 37-44).

4. Iglesias tardoantiguas en la Córdoba intramuros

Nuestro recorrido por la topografía eclesiástica de Córdoba debe comenzar apuntando la presencia de un complejo episcopal, conformado por la *ecclesia mater* y una serie de edificios anexos de variada funcionalidad (residencial, productiva, de representación...). Todos los indicios apuntan a que se encontraba emplazado en el extremo sur del espacio intramuros; bajo la actual Mezquita-Catedral (Fig.1.1), cerca de las murallas de la ciudad, en un lugar secundario con respecto al epicentro urbano de época clásica. Se trata de un esquema muy característico en el occidente romano, atestiguado en otras ciudades como la propia Roma, Brescia, Barcelona, Grenoble, Treveris, Tours, Arlés... (CANTINO, GURT y GUYON, 1996: 31). La localización del complejo episcopal en este punto puede ser visto como un signo de su antigüedad, ya que las catedrales no ocuparán los foros de las ciudades hasta un segundo momento, una vez que el poder político-económico de las comunidades cristianas y el progresivo abandono de las áreas públicas lo permitan. En el caso concreto de Córdoba, la aparición de pedestales de estatuas de varios emperadores de mediados del siglo IV, indica que el Foro Colonial, en la intersección entre el kardo y el decumano máximo, seguía en uso en aquellas fechas (ARCE, 1978: 259-262)³⁵. Con todo, el extremo suroccidental de la ciudad no era, ni mucho

³⁵ La última inscripción proveniente de este espacio se puede datar entre 353 y 360 d.C. Se trata de un pedestal de estatua dedicado al emperador Constancio (CIL II²/7, 265).

menos, un área marginal, abandonada o degradada; antes bien, se trataba de un sector privilegiado en el que el registro arqueológico ha aportado pruebas irrefutables de vitalidad urbana y clara vocación comercial (JURADO, 2008: 206; 2010: 137); síntoma inequívoco del alto poder adquisitivo y la preeminencia de la iglesia cordobesa de época constantiniana, a cuyo timón se encontraba el obispo más influyente y poderoso del momento: Osio, quien difícilmente no contaría con una sede episcopal a la altura de su categoría³⁶.

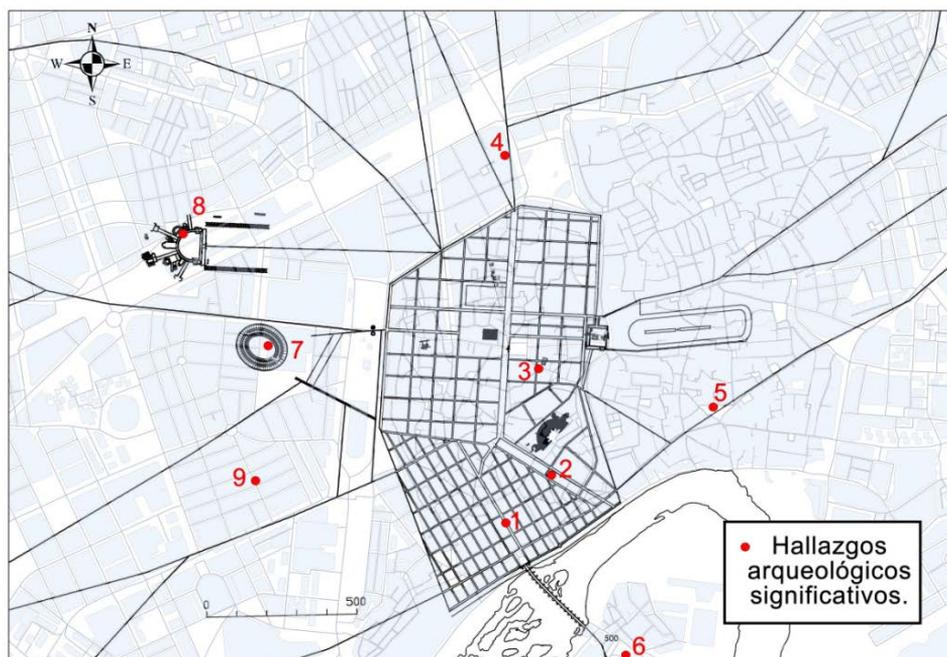


Fig. 1. Plano en el que se superpone el callejero actual de Córdoba con la ciudad del siglo IV d.C. En rojo los lugares donde los hallazgos arqueológicos apuntan a la posible existencia de un edificio religioso. Intramuros: 1. San Vicente (Sede episcopal); 2. Santa Clara; 3. C/ Duque de Hornachuelos, 8. Suburbio: 4. Palacio de la Merced; 5. San Pedro; 6. Parroquia Espíritu Santo; 7. Anfiteatro; 8. Cercadilla; 9. Cortijo Chinales.

³⁶ Si descartamos Cercadilla como complejo episcopal dado su carácter suburbano y tenemos en cuenta que el alto conocimiento arqueológico de la realidad arqueológica en el área intramuros de la ciudad parece confirmar la ausencia de referentes arqueológicos o históricos que nos permitan establecer la presencia de una sede episcopal previa a la de San Vicente en otro punto de la ciudad, lo más correcto sería presuponer que la misma se encontró siempre bajo la catedral actual, tal y como confirman las fuentes islámicas. Algunos autores, no obstante, opinan que las evidencias sobre la existencia de una iglesia bajo el subsuelo de la Mezquita-Catedral son insuficientes. *Vid.* ARCE-SAINZ, 2015.

También intramuros, debemos situar una hipotética iglesia en las fases previas al convento de Santa Clara (C/ Rey Heredia, 20) (Fig. 1.2). Pedro Marfil, director de la intervención en el edificio, interpretó las estructuras exhumadas como parte de una iglesia de influencia bizantina, ofreciendo una hipótesis de restitución planimétrica de la misma en la que se puede apreciar un edificio de planta rectangular con una cruz griega inscrita de y cabecera tripartita (MARFIL, 1996: 202) (Fig. 2).

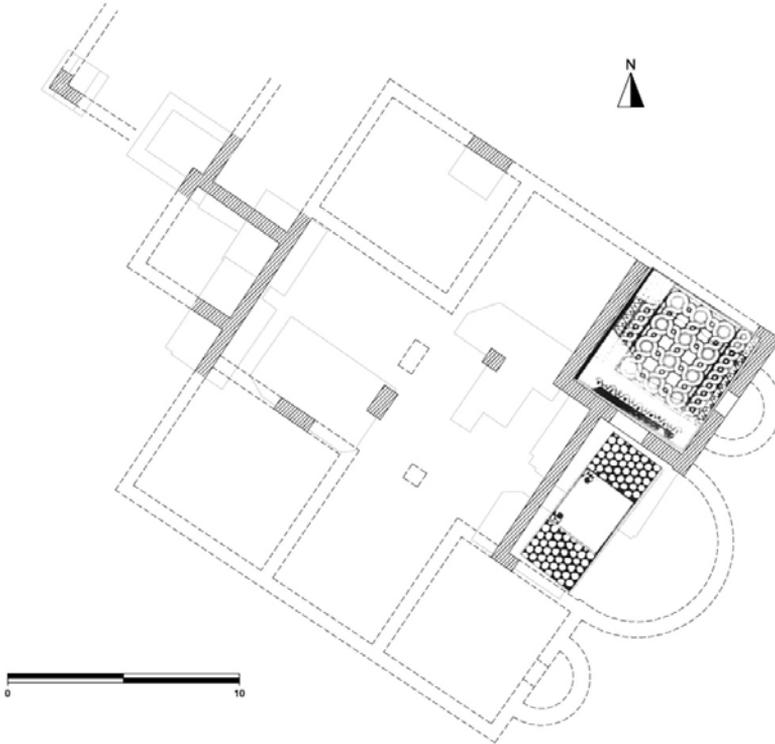


Fig. 2. Plano de las estructuras excavadas por Pedro Marfil en Santa Clara y restitución según su hipótesis (Elaboración propia a partir de MARFIL, 2000: 168).

El elemento que más ha influido a la hora de interpretar estas estructuras como pertenecientes a un templo cristiano es el peculiar mosaico (Fig. 3) que decora el suelo de la sala situada en el ángulo NE del edificio (interpretada como un *pastophorios*, elemento típico de las iglesias bizantinas y orientales³⁷). Su iconografía, a base de aves y contenedores (cráteras y cestas con panes), podría pertenecer a la de un ambiente litúrgico.

³⁷ Estas salas, situadas a los lados del ábside, al fondo de las naves laterales, servían para custodiar las ofrendas de los fieles (*prothesis*) y los objetos litúrgicos (*diaconicon*).

De hecho, el motivo cuenta con numerosos paralelismos en iglesias y basílicas de todo el mediterráneo: Henchir Safia (Argelia), Hermione (Isla de Kos), y, sobre todo, en la basílica Apostolorum (Rávena), donde el esquema geométrico es idéntico al de Santa Clara (PENCO, 2000; 2002: 14). El paralelo geográficamente más cercano lo encontramos en el mosaico de la nave principal de la basílica de Son Peretó (Mallorca).



Fig. 3. Mosaico de Santa Clara (MARFIL 1996c: 52).

Sin embargo, dicho esquema compositivo y la presencia de cráteras, cestas y aves no es exclusiva de edificios de culto, como bien se puede apreciar en otros ejemplos pertenecientes a ambientes domésticos: la *Domus* de Dionysos, en Paphos; la *domus* bajo el Palazzo Valentini en Roma (BALDASARRI, 2011: 49-50), o en unas termas tardías localizadas en la isla griega de Kos (MATTEIS, 2004: 215). En todos estos ambientes no litúrgicos se encuentran mosaicos prácticamente idénticos a los identificados por Marfil en Santa Clara; avalando así la influencia oriental de dichos motivos pero, al mismo tiempo, dejando la puerta abierta a la posibilidad de que podamos no encontrarnos ante una iglesia (como Lauro Olmo apuntara en su informe inédito de 1981 al adscribir las estructura

exhumadas a un ambiente doméstico del siglo VI³⁸). Isabel Sánchez Ramos (2010: 22) parece inclinarse en el mismo sentido que Pedro Marfil. En cambio, en favor de la interpretación doméstica de las estructuras se han pronunciado M^a Ángeles Utrero (2009: 143-144) y Luis Caballero Zoreda (CABALLERO, 2007). Más recientemente, M. D. Ruiz Bueno y Carmen González (2017) han manifestado también ciertas dudas en un trabajo de obligada lectura para la comprensión del edificio y sus fases. En nuestro caso, la ausencia de material litúrgico y de decoración escultórica en el yacimiento nos hace ser cautos con respecto a la interpretación religiosa de las estructuras.

Un tercer edificio religioso intramuros podría ser el asociado a las estructuras tardías exhumadas en el solar nº 8 de la calle Duque de Hornachuelos (Fig. 1.3). Jerónimo Sánchez las vincula a la presencia de un edificio religioso en el que distingue dos fases constructivas: la primera, fechada en torno al siglo V, habría supuesto la amortización de unas termas privadas³⁹; mientras la segunda se correspondería con una remoción del mismo, datada en mediados del siglo VII gracias a la presencia, en un solar cercano, de un epígrafe fundacional (CIL II²/7, 640) y al hallazgo, a lo largo de los años, de algunas piezas de decoración arquitectónica procedentes del entorno (SÁNCHEZ VELASCO, 2006: 197; 201: 46-47). Sin embargo, las evidencias no son lo suficientemente claras; ya que, como ha demostrado J. A. Garriguet, la vinculación entre las estructuras del solar y el repertorio de fragmentos escultóricos aducido por Jerónimo Sánchez no es del todo claro. Muchas de estas piezas aparecieron descontextualizadas y a una distancia superior a la que consideramos prudente para poder establecer un nexo con garantías. Además, no se observa uniformidad material, estilística o cronológica entre ellas (GARRIGUET, 2014: 96-98).

5. Un gran complejo de culto martirial en el suburbio occidental de Córdoba: San Acisclo

Al uso principalmente funerario y productivo que recibía el espacio extramuros en época romana se añadió pronto el cultural cristiano, materializado en la edificación de edificios suburbanos de carácter religioso con los que se pretendía satisfacer dos nuevas necesidades de la población:

³⁸ Esta hipótesis es mencionada por el mismo Marfil (1996: 197 y 1996b: 35).

³⁹ Y la destrucción intencionada y ocultación del grupo escultórico de época altoimperial que las decoraba.

rendir tributo a los mártires, y recibir los sacramentos que administraban los ministros de la Iglesia. Con la generalización de los enterramientos *ad santos*, estas basílicas martiriales suburbanas, levantadas en el lugar donde había sido enterrado un determinado santo, adquirirán un marcado carácter funerario.

Con el paso del tiempo, y debido al furor que la práctica del culto martirial despertaba entre los habitantes de las ciudades, en torno a las basílicas suburbanas más antiguas (normalmente las que albergaban aquellas reliquias que gozaban de mayor predicamento entre la población) comenzó a tejerse una red de edificios anexos o de servicio que acabaron por conformar verdaderos «barrios» de culto martirial destinados, casi en exclusiva, a la recepción de fieles y peregrinos. Estos barrios estaban formados por conjuntos de edificios que se agrupaban en torno a la basílica propiamente dicha, en la que reposaban los restos del mártir.

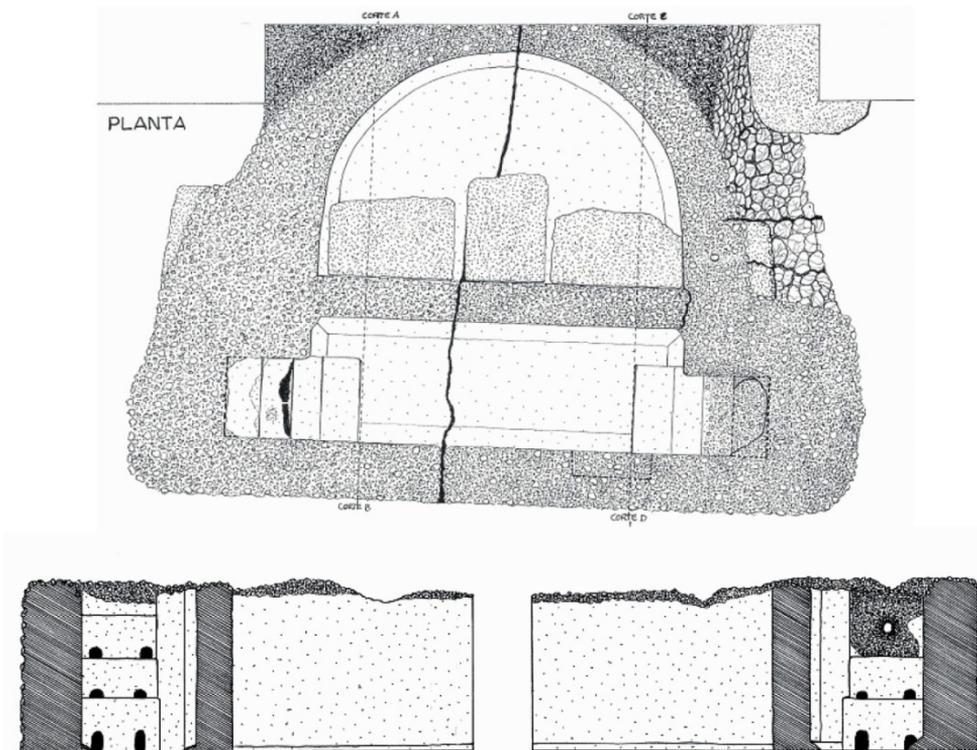


Fig. 4. Planta y sección del posible baptisterio del Palacio de la Merced (PIZARRO, 2014: 101).

En muchas ocasiones, las basílicas contaban con un baptisterio (exento o no) en el que, el día de la festividad del mártir, recibían el sacramento muchos de los devotos fieles y peregrinos. La presencia de baptisterios en conjuntos religiosos suburbanos de Hispania es segura en el caso de San Fructuoso (Tarragona), mientras que sigue sujeta a discusión en el caso del supuesto baptisterio de la sevillana plaza de Armas (posiblemente relacionado con la basílica de san Vicente). En Córdoba, debemos señalar la presencia de un posible centro de culto martirial dotado de baptisterio bajo el actual Palacio de la Merced (Fig. 1.4). Este edificio, quizás vinculado a la figura de santa Eulalia (MARCOS POUS, 1977), se encontraba en el más cercano suburbio septentrional de la ciudad. Se trata de un lugar privilegiado, inmediato a la prolongación del kardo máximo a su salida por la muralla norte, en el que unas excavaciones (sin ningún tipo de control arqueológico) llevadas a cabo en la década de los años 70 descubrieron una interesante estructura hidráulica de planta rectangular y escaleras enfrentadas que configuran un recorrido de entrada-descenso y salida-ascenso que bien pudiera asociarse al ritual cristiano de bautismo por inmersión (Fig. 4).



Fig. 5. Muros de sillares asociados al baptisterio del Palacio de la Merced (VENTURA 2008: 370).

Junto a este supuesto baptisterio aparecieron algunos muros de sillería que pudieron pertenecer al edificio religioso en el que se insertaba (Fig. 5). No obstante, la comunidad académica se divide entre aquellos que reconocen el uso litúrgico de este elemento (SÁNCHEZ VELASCO, 2006: 219) y los que opinan que se trata de una especie de ninfeo o fuente ornamental romana. Estos últimos señalan la falta de tipologías exactas dentro de los repertorios formales de baptisterios tardoantiguos, el tamaño excesivamente grande de la estructura, o la presencia en ella de unas extrañas huellas para un circuito de entrada y salida de agua (inédito en piscinas bautismales), como razones suficientes para descartar tal posibilidad (MARCOS POUS, 1977: 58-59; VENTURA, 1996: 112-113; HIDALGO, 1996: 49). Posteriormente, algunos de los investigadores contrarios a su identificación con un baptisterio formularon una nueva hipótesis según la cual la estructura que hoy se contempla la adaptación de una piscina termal previa para su uso litúrgico en una segunda fase (HIDALGO y VENTURA, 2001: 251; BERMÚDEZ, 2003: 114; PIZARRO, 2014: 107).

Era normal que junto a estas basílicas los obispos construyeran monasterios con el objetivo de que los monjes se encargaran del funcionamiento, la gestión y el mantenimiento de estos grandes complejos de culto. En el caso de Córdoba sabemos que la basílica de san Acisclo contaba con uno de estos cenobios. Del mismo modo, el obispo Agapio, tras la *inventio* de las reliquias de san Zoilo, mandó agrandar y remodelar la pequeña iglesia de san Félix para custodiar los restos del recién hallado santo. Junto a ella levantó y dotó un monasterio con capacidad para 100 monjes (*cenobium centum monachorum*), a fin de que «de día y de noche presenten ofrendas gratas al Señor Omnipotente al que sirven y para que la gloria de tan gran santo mártir, acrecentándose, se venere por siglos eternos» (*Inv. Corp. Beat. Mart. Zoil.*, 8).

El conjunto se completaba con otros tipos de edificios de naturaleza productiva, destinados al sustento de la comunidad religiosa que gestionaba los santuarios; de almacenamiento, donde se recogían ofrendas y donaciones; asistencial, como albergues, hospitales (*xenodoquia*) o termas para los peregrinos; de representación (pórticos, atrios...), e incluso otros templos u oratorios secundarios. Todo ello, a su vez, se encontraba salpicado por una nebulosa de sepulturas pertenecientes a individuos de todos los estamentos de la sociedad: desde los más pobres hasta los mismos obispos querían enterrarse a la beneficiosa sombra de los mártires. En Hispania se han documentado varios de estos «barrios martiriales». Destacan los

dedicados a san Fructuoso en Tarragona⁴⁰, Santa Eulalia en Mérida⁴¹, san Vicente en Sevilla⁴², santos Justo y Pastor en Alcalá de Henares⁴³, san Geroncio en Santiponce⁴⁴...



Fig. 6. Muros de sillares documentados por Samuel de los Santos en el Cortijo Chinales (SANTOS, 1955: lám. IX).

En el suburbio oriental de Córdoba se situaría uno de estos complejos de culto martirial, en honor a san Acisclo. Los hallazgos arqueológicos se acumulan en un espacio geográfico relativamente reducido conocido como Cortijo Chinales (Fig. 1.9). En este enclave, delimitado por las actuales calles Damasco (Oeste), Virgen del Perpetuo Socorro (Este), Maestro Priego López (Norte) y Avda. del Aeropuerto (Sur), Samuel de los Santos Gener documentó en 1942 una serie de muros con contrafuertes, hechos a base de sillares almohadillaos, probablemente provenientes del desmante del vecino anfiteatro (Fig. 6), que conformaban unas estructuras de 75x50 metros y gran potencia, pertenecientes a un edificio que bien «pudo tener categoría de fortaleza» (SANTOS GENER, 1955: 32) (Fig. 7).

⁴⁰ Vid. LÓPEZ VILAR, 2006.

⁴¹ Vid. MATEOS, 1999.

⁴² ISID., *Historia goth.*, 73.

⁴³ PAULIN., *Carmina*, XXXI, 605-611.

⁴⁴ *Vita Fructuosi*, 13.

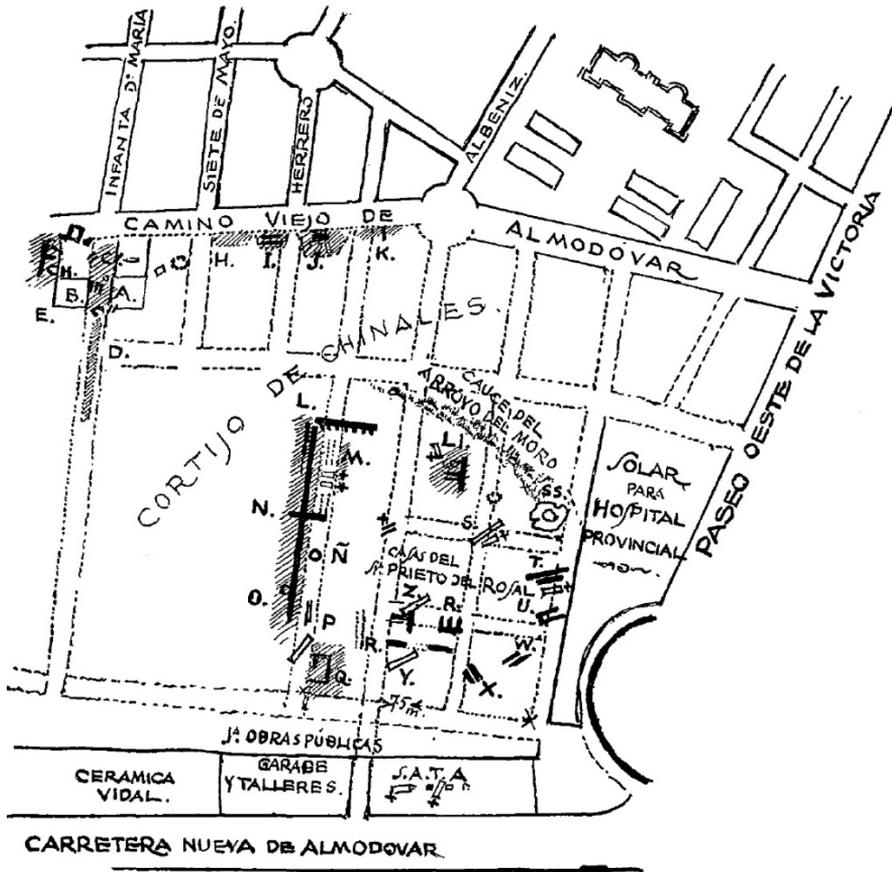


Fig. 7. Croquis de las estructuras documentadas por Samuel de los Santos en el Cortijo Chinales (SANTOS, 1955: plano III).

Esta descripción concuerda con la que nos transmiten las fuentes sobre una iglesia de dimensiones considerables y fábrica «firme, sólida y fuerte» (*Ajbar Machmua*. 12-14). Sólo así se explica que la basílica pudiera soportar hasta tres asedios a lo largo de su vida⁴⁵ y que, en el último de ellos, 400 soldados godos con impedimenta (y presumiblemente monturas) lograran resistir tres meses a los invasores musulmanes. Por otra parte, la localización del lugar conocido como Cortijo de Chinales concuerda mejor con las indicaciones aportadas por las diferentes fuentes que mencionan la insigne

⁴⁵ En 550 por parte de las tropas de Agila (ISID., *Historia goth.*, 45); en 584 durante el último episodio de la rebelión católica de Hermenegildo (GREG. TOURS., *Hist. Franc.*, V, 38), y en 711 ante los invasores musulmanes.

basílica (Isidoro, textos árabes, San Eulogio, *Calendario de Recemundo...*). No nos detendremos aquí, sin embargo, a pormenorizar las razones que nos hacen decantarnos por ubicar en Cortijo Chinales, y no Cercadilla, la basílica de Acisclo⁴⁶. Tan sólo dejaremos claro que nuestra postura, por ahora, se aproxima a la ya expresada por otros autores: desde el propio Samuel de los Santos (1955: 32; 1958: 58-59), hasta otros más recientes como Pedro Marfil (2001: 121-122), Jerónimo Sánchez (2006: 220-226), Antonio Arjona Castro (2008), o Alberto León y Saray Jurado (2010: 557).

Resulta extraordinariamente tentador (y plausible) pensar que, en caso de que en un futuro continúen las campañas de excavación en el solar del Rectorado de la Universidad de Córdoba (Fig. 1.7), se pudiera acabar por demostrar la presencia, sobre la arena del Anfiteatro, de otro edificio religioso que vendría a formar parte del gran «barrio» martirial ubicado en el suburbio occidental de Córdoba. Se trataría en este caso de un tipo de edificio con una funcionalidad muy diversa a la basílica principal del conjunto (donde reposarían los restos de san Acisclo); ya que hablamos de un hipotético *martyrium* levantado sobre el lugar en el que el santo alcanzó la palma de la victoria; es decir, el edificio de espectáculos⁴⁷. De esta forma, el complejo martirial en honor a san Acisclo contaría, al menos, con dos edificios religiosos, basílica y *martyrium*. Ambos se encontrarían muy próximos entre sí (apenas 400 metros separan un lugar del otro), conforme se desprende del relato de la *passio* del santo, donde se afirma que después de su muerte en la arena del anfiteatro cordobés (en torno a 313 d.C.), una matrona cristiana llamada Minciana (*femina christianissima, nomine Minciana*) recogió su cuerpo y le dio sepultura en su propia casa (*collegit cum honore corpora sanctorum et sancto Acisclo fecit sepulturam in domum suam*).

Todos los estudiosos coinciden a la hora de fechar la composición de este texto a lo largo del siglo X (FÁBREGA 1953: 58-63; VIVES, 1955: 264). Baudouin de Gaiffier puso de manifiesto que los diálogos presentes en él, el orden de los suplicios y las intervenciones divinas son idénticos a los contenidos en la *passio* de Santa Cristina de Bolsena. Llegan a coincidir hasta los nombres del perseguidor (Dión) y el delator (Urbano), así como numerosos paralelismos verbales que no pueden explicarse sino a

⁴⁶ Aprovechamos esta nota a pie de página para hacer firme propósito de dedicar un artículo monográfico a la identificación entre las basílicas san Acisclo y San Zoilo en los yacimientos de Cercadilla y Cortijo Chinales.

⁴⁷ Sobre la secuencia histórica del edificio de espectáculos, con un apartado exclusivo para su fase tardoantigua, *vid.* MURILLO *et alii*, 2010.

través del plagio (GAIFFIER, 1965). Este hecho, sumado al carácter tardío de la *passio*, hacen que la información recogida en ella deba ser puesta en cuarentena, como en efecto han señalado numerosos autores. Manuel Sotomayor afirma que «cualquier experto en hagiografía no dudará en clasificarla entre las llamadas fabulosas» (1964: 96); Carmen García Rodríguez la califica de «tardía y en modo alguno digna de fe» (1966: 220); Ángel Riesco Terreros afirma que fue redactada en el siglo X «con total desconocimiento de los hechos» (1995: 5), y en semejantes términos se expresa Pedro Castillo Maldonado (1999: 419). Por fin, Rafael Hidalgo esgrime dichas opiniones a la hora de negar cualquier vínculo histórico entre el santo y el supuesto *martyrium* del anfiteatro, o entre el santo y la supuesta basílica martirial construida sobre la casa de Minciana, que, debido a su cercanía, podría ser identificada con las estructuras exhumadas por S. de los Santos en el paraje conocido como Cortijo de Chinales (HIDALGO, 2012: 266-270).

Sin embargo, José Vives supo apreciar que la figura de Dion, prefecto que instiga la muerte de los santos, aparece mencionada en el calendario de Recemundo; y como este documento, anterior a la *passio*, no depende de ella, hay que admitir la historicidad de dicho personaje. Es más, para este autor, en la Córdoba del siglo X se conservaba el recuerdo de ciertas particularidades del proceso martirial que no quedaron reflejadas por Prudencio o Eulogio; pero que sí aparecen en el relato de su *passio*. Por esa misma razón, Vives se inclina por conceder visos de historicidad al pasaje de Minciana (VIVES, 1955: 263); personaje que, al contrario de Dion y Urbano, no aparece en la *passio* de Santa Cristina, y cuya actuación a la hora de recoger el cuerpo del santo y darle sepultura en su casa es original y exclusivo del relato de los mártires cordobeses. Personalmente me inclino por la teoría de Vives.

La originalidad de la información es uno de los principales criterios que tiene la crítica textual para establecer la veracidad de un relato, y el hecho de que en una narración mayoritariamente plagiada se introduzcan datos originales que no aparecen en el texto de referencia bien pudiera estar indicando la veracidad de los mismos; es decir, el hecho de que, como demostrara Gaiffier, la *Passio* de Acisclo y Victoria fuese un plagio de la de Santa Cristina de Bolsena, nos permite presumir, con ciertas garantías, que los datos relativos al gesto piadoso de Minciana o la mención explícita al Anfiteatro como lugar del suplicio son históricos en cuanto originales y ausentes en la fuente de inspiración.

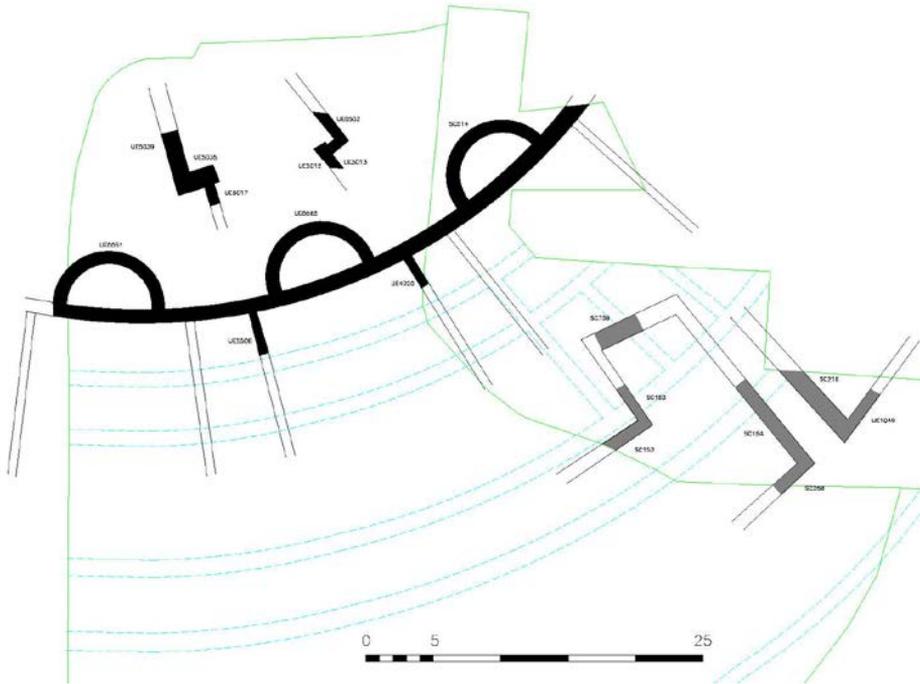


Fig. 8. Planimetría de las estructuras tardoantiguas sobre la arena del Anfiteatro (MURILLO *et alii*, 2010: 286).

Desgraciadamente, las excavaciones en el anfiteatro, realizadas en el marco del convenio GMU-UCO, se cancelaron precipitadamente, dejándonos un nivel de conocimiento muy elemental de la fase tardía del edificio: se trata de una serie de estructuras semicirculares adosadas al *podium* por su cara interior que son, a todas luces, estratigráficamente posteriores a la fase de construcción del edificio de espectáculos y, por tanto, nunca interpretables como elementos originalmente constitutivos de la estructura del mismo (HIDALGO, 2012: 264-266)⁴⁸ (Figs. 8 y 9). El debate, como vemos, sigue vivo y resulta apasionante.

⁴⁸ Dicha hipótesis, defendida por Rafael Hidalgo (2012), no resta mérito al resto de argumentos que esgrime a la hora de poner en duda la presencia de un edificio de culto sobre la arena de anfiteatro. Sobre todo, en lo referente a los que, en mi opinión, son los principales escollos que deben salvar los partidarios de la existencia de un *martyrium*: la ausencia de tumbas y de material escultórico de naturaleza litúrgica. Como venimos apuntando, sólo una futura campaña de excavación podría confirmar o apuntalar dichas objeciones.



Fig. 9. Detalle constructivo de una de las estructuras absidas adosadas al pódium del anfiteatro (MURILLO *et alii*, 2010: 288).

A este gran complejo occidental debemos sumar los hallazgos efectuados por el jesuita J. B. Moga en el cercano paraje de la «Huerta Camila», un terreno muy cercano al actual solar del Rectorado (Fig. 10). Se trata de una placa de cancel y una barrotera (Figs. 11 y 12) ricamente decoradas, que hoy se custodian en el Museo de Bellas Artes de Córdoba, si bien en su día pertenecieron a la colección Romero de Torres. También haremos mención a las no del todo explicadas estructuras encontradas en los terrenos del actual Parque Infantil de Tráfico, en plena Avda. de la Victoria, donde se pudo documentar parcialmente la presencia de un edificio relacionado con una necrópolis cristiana. El material cerámico recuperado en los estratos previos a las tumbas arroja una cronología de entre finales del s. IV d. C. y principios del s. V d.C.

Las estructuras excavadas podrían corresponderse con un edificio de culto al que se le anexa un recinto a cielo abierto para las tumbas. Dentro de una extensa mancha de cenizas en el interior de este último se encontró un interesante fragmento de patena litúrgica de vidrio con una escena de «*traditio legis*» (Fig. 13). Según este esquema, Cristo se dispone en el centro, franqueado por los príncipes de los apóstoles, San Pedro y San Pablo (CASTRO DEL RIO, PIZARRO y SÁNCHEZ RAMOS, 2006: 110-113). La pieza cuenta con un paralelismo muy cercano en el yacimiento de Cástulo (Linares, Jaén). Ambas piezas, datadas a lo largo del siglo IV, podrían formar parte del grupo identificado por F. Paolucci como del «taller del maestro de Daniel» (2002: 29).



Fig. 12. Barrotera encontrada en los terrenos conocidos como Huerta de la Camila, identificables con los del actual Rectorado e inmediaciones (Imagen: Catálogo Domus).

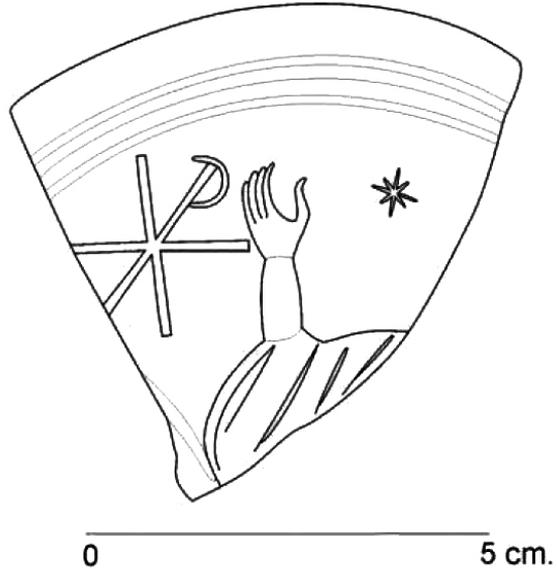


Fig. 13. Fragmento de patena de vidrio con escena de *Traditio Legis* (Siglo IV) del Parque Infantil de Tráfico (CASTRO, PIZARRO y SÁNCHEZ RAMOS, 2006: 110).

6. Otros posibles edificios religiosos suburbanos

Con respecto al yacimiento suburbano de Cercadilla (Fig. 1.8), independientemente de su funcionalidad y naturaleza originales, se ha podido constatar una fase de reutilización religiosa de los ambientes situados más al noreste del conjunto (edificios G, M y O). En todo el sector, y particularmente en torno a la cabecera triconque -orientada al oeste- del edificio G, se documentó la existencia de una extensa necrópolis *ad santos* en uso hasta época mozárabe⁴⁹. La identificación de esta fase del complejo con la célebre basílica de San Acisclo es una constante en la abundante literatura científica generada por el equipo de excavadores del yacimiento, dirigido por Rafael Hidalgo⁵⁰. Isabel Sánchez Ramos también se muestra partidaria de dicha identificación (SÁNCHEZ RAMOS, 2002: 331 y 335).

Gracias al testimonio recogido en el *Peristéphanon* de Prudencio (IV, 17-20), sabemos que el culto a san Acisclo ya se celebraba en la Córdoba de

⁴⁹ En dicha necrópolis descansaban los restos de, al menos, dos obispos cordobeses: Lampadio, fallecido en 549 d.C. (CIL II²/7, 643 = HEp5, 317) (HIDALGO, 1999) y Samsón, cuyo anillo-sello apareció durante las excavaciones del lugar.

⁵⁰ Citaremos solamente los casos más evidentes: HIDALGO, 1996b: 28; 2005: 411; FUERTES, 2011: 99; FUERTES e HIDALGO, 2010: 166. También, en la guía oficial del yacimiento (FUERTES e HIDALGO, 2005: 41), y, sobre todo, en HIDALGO, 2002: 358 ss; trabajo en el que el razonamiento queda expuesto con mayor nivel de detalle.

finales del siglo IV, momento en el que debería existir la basílica en su honor. Sin embargo, en el caso de Cercadilla, no hay ningún indicio que permita suponer un uso litúrgico para cualquiera de sus espacios con anterioridad al siglo VI. De hecho, el conjunto de escultura litúrgica documentado durante la excavación de este sector arroja una cronología bastante segura de finales del siglo VI o principios del VII (BERMUDEZ, 2011), momento que viene a coincidir con una importante transformación del edificio principal (G), en la que se cambia la ordenación interior de las naves (pasan de ser transversales a ser longitudinales) y se realizan reformas en el ábside central con la intención de monumentalizarlo mediante la incorporación de dos grandes columnas flanqueando su acceso (HIDALGO, 2002: 346-347; 2016: 524) (Fig. 14).

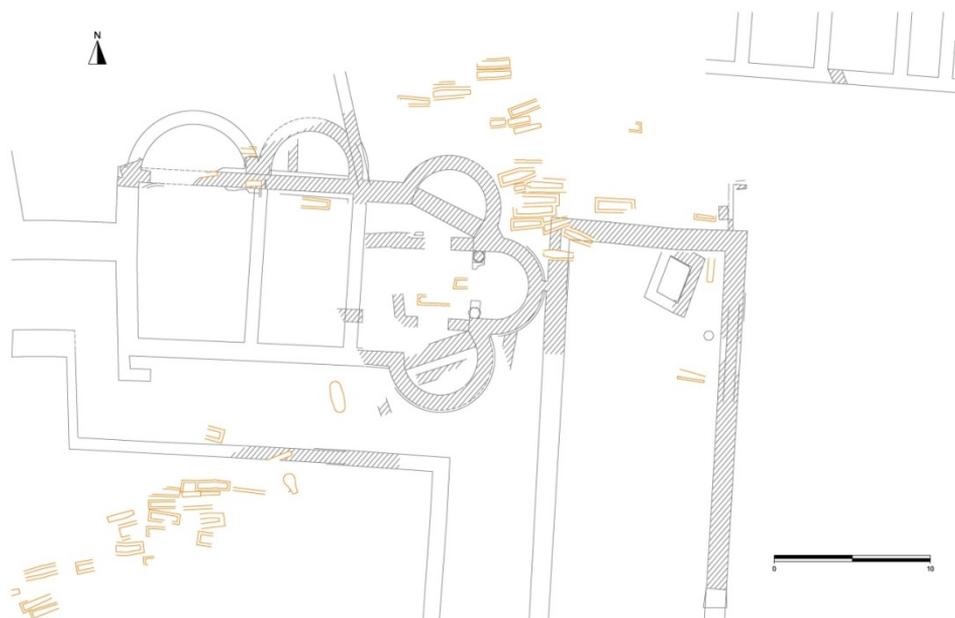


Fig. 14. Plano de detalle del edificio G de Cercadilla (GMU).

En mi opinión, tanto la naturaleza como la cronología de las reformas descritas coinciden perfectamente con el proceso de monumentalización al que, según las fuentes (*Invent. corp. beatiss. mart. Zoil*, 7-8), el obispo Agapio, sometió la pequeña y vieja basílica de San Félix tras el descubrimiento del cuerpo de san Zoilo (613 d.C.). Dichas fuentes mencionan la construcción de una bóveda sostenida por columnas («*centrumque super tumulum sancti martyris columnis appositum mire*

magnitudinis construens»), hecho que, como acabamos de ver, coincide con la instalación de las dos grandes columnas que flanquean el acceso al ábside central de la segunda fase del edificio G de Cercadilla. Es muy posible por tanto que, como indicara P. Marfil (2001: 120-122), el edificio G de Cercadilla sirviera como basílica martirial en honor a San Félix y que el obispo Agapio lo reformase para acoger las reliquias de Zoilo, dotándolo de un nuevo mobiliario litúrgico que se correspondería con los fragmentos estudiados y dados por J. M. Bermúdez entre la segunda mitad del siglo VI y principios del VII d.C.)⁵¹.

Más dificultades presenta la identificación de edificios religiosos en los suburbios meridional y oriental de la ciudad. En este sentido, aunque las pruebas no son concluyentes, se presupone que bajo las actuales iglesias de San José y Espíritu Santo y San Pedro se encontrarían sendos edificios religiosos tardoantiguos.

En el primero de los casos, 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 (Fig. 1.6). 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: «a la vista de la ciudad, en la parte sur de la misma, sobre un peñasco al otro lado del Guadalquivir» (EULOG. *Mem. Sanct.* II, 4)⁵².

⁵¹ A esta misma conclusión también llegó Antonio Arjona, profundo conocedor de la topografía urbana cordobesa de época omeya. En este caso, para alcanzar su conclusión, el recientemente fallecido erudito cordobés se apoya en un exhaustivo estudio de las fuentes de época islámica que mencionan el monumento con relación a otros hitos urbanísticos bien conocidos (ARJONA, 2008). Del mismo modo, Jean Pierre Molénat (2012: 153) acepta la propuesta de Marfil y Arjona.

⁵² Conviene señalar, como se ha puesto de manifiesto en otros trabajos (SÁNCHEZ VELASCO, 2006: 228; GÓMEZ y MURILLO, 2001: 251), que el conjunto de columnas y capiteles tardoantiguos que hoy se observan, reutilizados, en la iglesia de San José y Espíritu Santo no provienen del hipotético edificio tardorromano bajo su

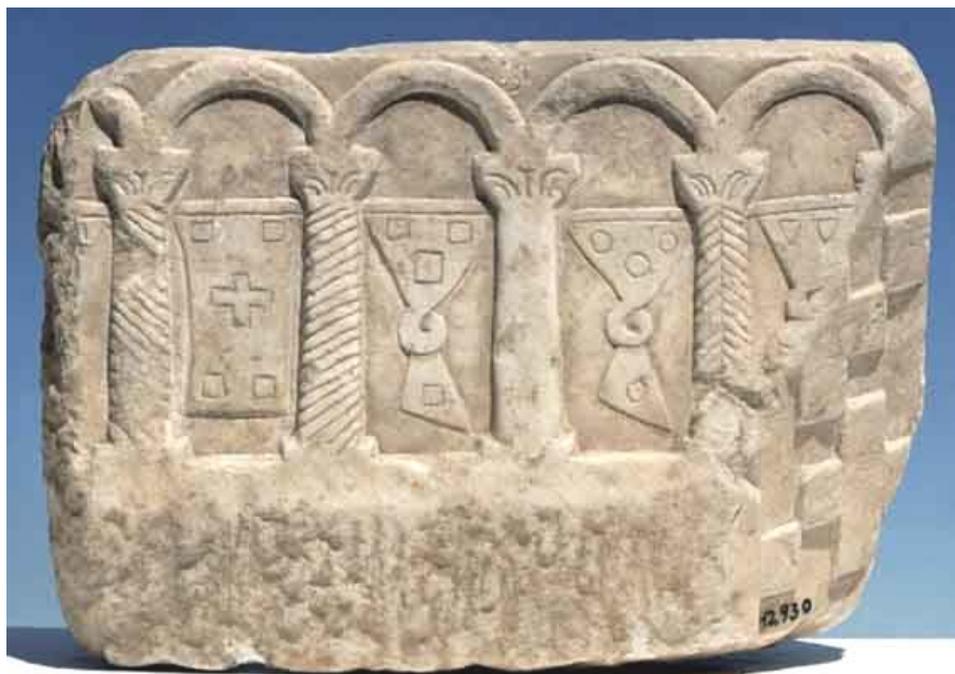


Fig. 15. Cimacio con decoración de arquitecturas encontrado en el entorno del extremo sur del Puente de San Rafael (Imagen: Catálogo Domus).

Debemos matizar, no obstante, que todos los citados fragmentos (un conjunto de al menos catorce) aparecieron descontextualizados y durante intervenciones sin control arqueológico. Se desconoce el lugar exacto de hallazgo (a excepción de una vaga alusión al barrio de Fray Albino - Sagrada Familia- en general). De hecho, la pieza de mayor interés del conjunto (un cimacio de mármol blanco con un relieve de arquitecturas) (Fig. 15) apareció en las inmediaciones del Puente Nuevo (SÁNCHEZ VELASCO, 2006: 41); es decir, a casi 700 metros de distancia en línea recta de la hipotética localización del monasterio. Creo que conviene ser cauteloso a la hora de vincular entre sí elementos tan descontextualizados y aparecidos en localizaciones aparentemente tan distantes. Las ciudades históricas superpuestas son yacimientos en los que los fenómenos de reutilización de material y los procesos postdeposicionales generan una

cota; sino que su origen está en el material que sobró del desmonte de las columnas de la Mezquita durante las obras de construcción del crucero cristiano en el siglo XVI. La construcción de la Iglesia de San José y Espíritu Santo coincidió en el tiempo con las obras de adaptación de la Mezquita al culto cristiano, por lo que el material que sobró de ésta sirvió para paliar las necesidades de aquella.

casuística tan grande que resulta muy fácil llegar a interpretaciones histórico-arqueológicas erróneas que, *a priori*, pudieran parecer justificadas. En este sentido, únicamente podemos confirmar 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.

Finalizaremos nuestro recorrido en el suburbio oriental, donde algunos autores han colocado la conocida como basílica de los Tres Santos (o Tres Coronas)⁵³; que junto Acisclo y Zoilo conforman el quinteto de mártires cordobeses cuya historicidad y antigüedad de culto queda atestiguada por Prudencio: *Corduba Acisclo dabit et Zoellum tresque coronas* (*Peristéphanon*, IV, 19-20). Esta basílica, que seguía en uso durante época mozárabe y a la que, presuntamente, se habría trasladado la sede episcopal después de la compra de San Vicente por parte de Abderramán (785 d.C.), es citada en numerosas ocasiones por Eulogio de Córdoba, en la *passio* de santa Argénteo o en el mismo Calendario de Recemundo, donde se dice que se encontraba en el Vicus Turris o Rabad al-Bury (MARFIL, 2000: 173-174; 2001: 134-135).

Pedro Marfil, basándose en estos testimonios, identifica la basílica de los Tres Santos o de las Tres Coronas con la actual basílica menor de San Pedro (Fig. 1.5). A ello se suma el recuerdo de los cristianos que conquistaron la ciudad en 1236, quienes quisieron honrar a San Pedro⁵⁴ dedicándole una nueva basílica en el lugar en el que hasta el periodo almohade se levantaba la basílica de los Tres Santos, sede episcopal de la ciudad «en tiempos de los moros» (MORALES, 1575: 129). Del mismo modo, el 21 de noviembre de 1575, bajo en suelo de la iglesia de San Pedro, tuvo lugar el hallazgo (o *inventio* moderna) de un «sepulcro de cantería menuda, donde se incluían muchos huesos con nueve cabezas casi enteras, muchas partes de otras que al parecer de los médicos eran de otras nueve; y huesos de otros diez y ocho cuerpos, que según eran entre sí diferentes, no podían ser de menos número; y algunos quemados» (FLOREZ, 1753: 330⁵⁵). Junto a estos restos humanos

⁵³ Fausto, General y Marcial. Se piensa que, con este epíteto, Prudencio alude a estos tres santos cuyos nombres sí aparecen en el calendario Jeronimiano.

⁵⁴ Puesto que la ciudad fue conquistada el 29 de junio (festividad de san Pedro y san Pablo) de 1236.

⁵⁵ Para un relato más próximo en el tiempo a los hechos relatados, *vid.* ROA, 1615: 163-177.

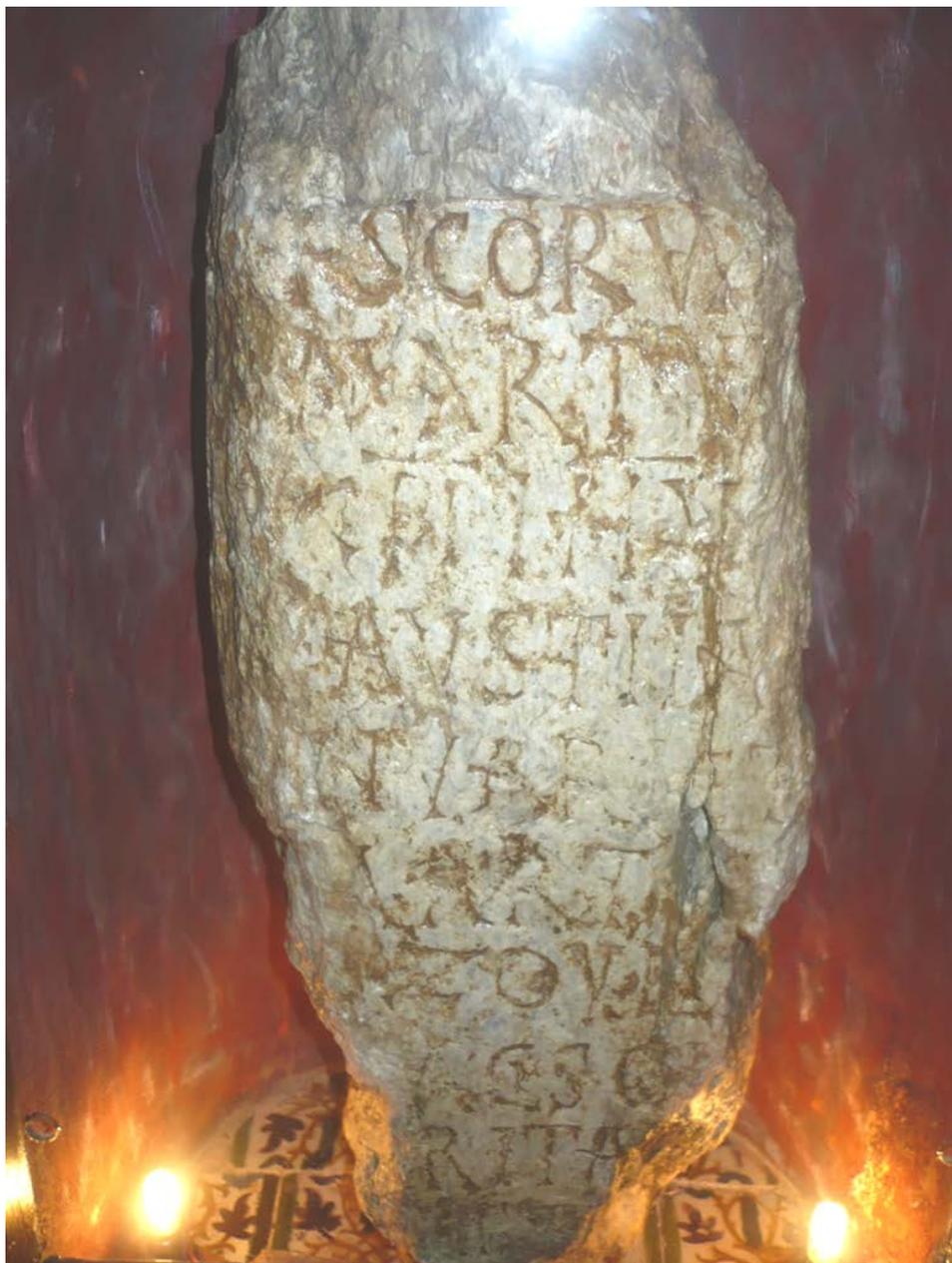


Fig. 16. Epígrafe de deposición de reliquias (CIL, II²/7, 638) actualmente custodiado en la iglesia de San Pedro de Córdoba y aparecido en su subsuelo (Imagen del autor).

se documentó la presencia de un epígrafe (CIL, II²/7, 638; IHC, 126; ICERV, 324) datado por los autores del CIL entre los siglos V y VI⁵⁶ (Fig. 16). En él se deja constancia de la deposición de las reliquias de los principales santos cordobeses: Fausto, Genaro, Marcial, Zoilo y Acisclo. El hecho de que vengan nominados en este orden (primero las Tres Coronas cordobesas, seguidas de Zoilo y Acisclo) y no en el que cabría esperar si tenemos en cuenta la importancia que recibió el culto a cada uno de ellos (justo al contrario); pudiera estar indicando cierta preeminencia de unos mártires, quizás, titulares del templo en el que se encontraba el epígrafe. 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).

Conclusión

Una vez concluido este breve repaso a los principales hitos arqueológicos relacionados con la topografía religiosa de la Córdoba tardoantigua y altomedieval, podemos concluir que el nivel de conocimiento acumulado es mucho mayor en lo referente a los suburbios que al terreno intramuros. Indudablemente, en el interior de la ciudad debió de haber también edificios religiosos, entre ellos (y destacando) la *ecclesia mater*, formando parte de un complejo episcopal que todo indica que se encontraba en el ángulo suroriental del espacio intramuros.

Del mismo modo, y puesto que, como ya hemos dicho, el culto martirial es un fenómeno eminentemente funerario y suburbano, la ciudad de Córdoba, desde época muy temprana, experimentó la cristianización de su terreno extramuros. A las tumbas pronto le siguieron las basílicas y, en los casos más importantes, la conformación de grandes complejos de culto martirial que, como en el caso de Córdoba, tienen en el suburbio occidental⁵⁷ y en torno a los lugares íntimamente ligados a los últimos momentos de san Acisclo (suplicio y sepultura) su principal escenario. Este

⁵⁶ Luis Caballero y Juan Carlos Sánchez (1990: 472) lo datan en «época visigoda»; mientras que Pedro Marfil (2001: 135) está seguro de su cronología mozárabe (aunque no menciona las evidencias que le empujan a ello).

⁵⁷ Esta aparente conexión de los numerosos hallazgos con una clara adscripción religiosa que han ido apareciendo al Oeste de la ciudad, ya fue advertida por A. León y S. Jurado (2010: 561).

complejo, que se extendería por gran parte del citado suburbio, en torno a la calzada *Corduba-Hispalis*, agruparía una serie de edificios de diferente funcionalidad (asistencial, religiosa, funcional, de habitación, funeraria...) cuya documentación resulta en buena medida difícil dado al alto nivel de destrucción al que se vieron sometidos los niveles arqueológicos durante la expansión de la ciudad a mediados del siglo XX. Aun así, la cantidad de hallazgos descontextualizados y, aparentemente, inconexos nos permite vislumbrar un panorama más complejo del que se podría presuponer, interpretándolos como parte de un mismo «barrio» de culto.

Por lo demás, y como hemos podido ir comprobando, la identificación unívoca de yacimientos con iglesias es imposible para el caso cordobés. En los casos en los que las fuentes son claras, los vestigios arqueológicos son interpretables; y, aunque pueda parecer extraño, salvo en el caso del Edificio G de Cercadilla⁵⁸, no contamos con plantas o hallazgos *in situ* (y llevados a cabo con metodología científica) lo suficientemente incontestables como para suscitar en consenso académico. Por esta razón, somos partidarios de aplicar el célebre principio de economía (más conocido como «la navaja de Ockham») por el que la explicación (o teoría) más sencilla es la que tiene más probabilidades de ser cierta. Este principio, aplicable a casi todos los ámbitos de la vida humana, no es tenido en cuenta en el mundo de la Arqueología en todas las ocasiones que sería deseable, dando lugar a interpretaciones forzadas que, en nuestro caso, intentan justificar la presencia o ausencia de edificios religiosos en puntos concretos de la topografía urbana cordobesa.

Bibliografía

- ALFÖLDY, G. (1974): “The Crisis of the Third Century as seen by contemporaries”, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 15, (vol. 1), pp. 89-111.
- ALORS REIFS, R; CERRATO CASADO, E.; LACORT NAVARRO, P. y VAQUERIZO GIL, D. (2015): “La Córdoba del siglo de Osio: una ciudad en transición”, en REYES GUERRERO, J. A. (ed.): *El siglo de Osio de Córdoba. Actas del Congreso Internacional*, pp. 55-99.

⁵⁸ Sin olvidar que los edificios G, M y O del complejo se destinarán a un uso religioso en una segunda fase de su existencia, teniendo un origen totalmente profano. Es decir, no se trata de edificios concebidos como iglesias.

- 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.
- ARCE MARTÍNEZ, J. (1978): “Retratos tardorromanos de Hispania: la evidencia epigráfica”, *Archivo Español de Arqueología*, 50-51, pp. 253-268.
- (1982): *El último siglo de la Hispania Romana: 284-409*. Madrid: Alianza editorial.
- (1993): “La ciudad en la España tardorromana ¿continuidad o discontinuidad?”, en VV.AA.: *Ciudad y comunidad cívica en Hispania: siglos II y III d.C.*, pp. 177-184.
- (2002): “¿Hispalis o Emerita? A propósito de la capital de la diócesis Hispaniarum en el siglo IV d.C.”, *Habis*, 33, pp. 501-506.
- (2007): *Bárbaros y romanos en Hispania. 400-507 a. D.* Madrid: Marcial Pons.
- (2008): “La inscripción del puente de Mérida de época del rey Eurico (483 d.C.)”, *Pyreane*, 39 (Vol. 2), pp. 121-126.
- ARJONA CASTRO, A. (2008): “Las Basílicas mozárabes”, *Al-Mulk* (II época), 8, pp. 34-52.
- AYÁN, J. J.; CRESPO, M.; POLO, J. y GONZÁLEZ, P. (2013): *Osio de Córdoba. Un siglo de la historia del cristianismo. Obras, documentos conciliares, testimonios*. Madrid: BAC.
- BALDASSARRI, P. (2011): “Archaeological Excavations at Palazzo Valentini: a residential area in the shade of the Trajans Forum”, en SAHIN M. (Ed.), *XIth International Colloquium on Ancient Mosaics. Bursa: October 16th -20th 2009*, pp. 43 -67.
- BARRAL i ALTET, X. (1982): «Transformacions de la topografia urbana a la Hispania cristiana durant l'Antiguitat Tardana», en PALOL, P. de (dir.): *II Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica (Montserrat, del 2 al 5 de novembre de 1978)*, pp. 105-132.
- BERMÚDEZ CANO, J. M. (2003): “Posible baptisterio en la Diputación Provincial”, en VAQUERIZO GIL, D. (coord.): *Guía arqueológica de Córdoba*, p. 114.
- (2011): “Mobiliario litúrgico del complejo cultural cristiano de Cercadilla, Córdoba (columnitas, estípites y mensa)”, *Romvlla*, 10, pp. 277-306.

- BLECKMANN, B. (2006): "Sources for the History of Constantine", en LENSKI, N. (ed.): *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, pp. 14-34.
- BOLLINI, M. (1971): "Semirutarum urbium cadavera", *Rivista storica dell'antichità*, 1, pp. 163-176.
- BRAVO CASTAÑEDA, G. (2012): "¿Otro mito historiográfico? La crisis del siglo III y sus términos en el nuevo debate", *Studia Historica. Historia Antigua*, 30, pp. 115-140.
- BROGIOLO, G. P. (1996): "A proposito dell'organizzazione urbana nell'Altomedioevo", *Archeologia Medievale*, 14, pp. 27-45.
- (1996b) (ed.): *Early medieval towns in the western Mediterranean*. Mantova: SAP Società Archeologica.
- (2011): *Le Origini della città medievale (PcA, 1)*. Mantova: SAP Società Archeologica.
- BROGIOLO, G. P. y GELICHI, S. (1996): *Nuove ricerche sui castelli altomedievali in Italia settentrionale*. Firenze: All'Insegna del Giglio.
- BROGIOLO, G. P. y WARD PERKINS, B. (1999) (eds.): *The Idea and Ideal of the Town between Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Leiden: Brill.
- BROWN, P. (1971): "The rise and function of the holy man in Late Antiquity", *The Journal of Roman Studies*, 61, pp. 80-101.
- 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).
- CANTINO WATAGHIN, G.; GURT ESPARRAGUERA, J. M^a y GUYON, J. (1996): "Topografía della civitas christiana tra IV e VI sec.", en BROGIOLO, G. P. (ed.): *Early medieval towns in the western Mediterranean*, pp. 17-41.
- CARRILLO, J. R.; HIDALGO, R. MURILLO, J. F. y VENTURA, A. (1999): "Córdoba. De los orígenes a la Antigüedad Tardía", en GARCÍA VERDUGO, F. y ACOSTA, F. (eds.): *Córdoba en la Historia: La construcción de la Urbe*, pp. 37-74.
- CASTILLO MALDONADO, P. (1999): *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad tardía*. Granada: Universidad de Granada.

- ___ (2004): "Inventiones reliquiarum en la Hispania tardoantigua: análisis de sus actores", *Polis*, 16, pp. 33-60.
- ___ (2005): "Pro Amore Dei: Donantes y construcciones en la provincia Baetica tardoantigua (Testimonios literarios y epigráficos)", *Antiquité Tardive*, 13, pp. 335-350.
- CASTRO DEL RIO, E.; PIZARRO BERENGUENA, G. y SÁNCHEZ RAMOS, I. (2006): "El conjunto arqueológico del Parque infantil de tráfico de Córdoba. La ocupación tardoantigua del suburbium occidental de Colonia Patricia Corduba", *Anales de Arqueología Cordobesa*, 17 (Vol.2), pp. 103-118.
- CHAVARRÍA ARNAU, A. (2006): "Villas en Hispania durante la Antigüedad tardía", en CHAVARRIA, A.; ARCE, J. y BROGIOLO, G. P. (eds.), *Villas tardoantiguas en el Mediterráneo occidental (Anejos de AEspA, 39)*, pp. 17-35.
- ___ (2007): *El final de las villas en Hispania (siglos IV-VIII) (Bibliothèque de l'Antiquité Tardive, 7)*. Turnhout: Brepols.
- ___ (2009): *Archeologia delle Chiese. Dalle origini all'anno mille*. Roma: Carocci.
- CHRISTIE, N. y LOSEBY, S. T. (1996) (eds.): *Towns in transition. Urban evolution in Late Antiquity and early Middle Ages*. Aldershot: Scolar Press
- CLERCQ, V. C. de (1954): *Ossius of Cordova. A Contribution to the History of the Constantinian Period (Studies in Christian Antiquity, 13)*. Washington: Catholic University of America Press.
- COLE, R. L. (1916): *Love-feast. History of the Christian Agape*. Londres: Charles H. Kelly.
- COLLINS, R. (2005): *La España visigoda. 409-711*. Barcelona: Crítica.
- DELEHAYE, H. (1912): *Les origines du culte des martyrs*. Bruselas: Bureaux de la Société des Bollandistes
- ___ (1927): *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*. Bruselas: Société des Bollandistes.
- DIARTE BLASCO, P. (2009): "La evolución de las ciudades romanas en Hispania entre los siglos IV y VI d.C.: los espacios públicos como factor de transformación", *Mainake*, 31, pp. 71-84.
- DÍAZ TEJERA, A. (1975): "Análisis del libro VI de las Historias de Polibio respecto a la concepción cíclica de las constituciones", *Habis*, 6, pp. 23-34.

- DUVAL, Y. y PIETRI, L. (1997): “Évergétisme et épigraphie dans l’Occident chrétien”, en CHRISTOL, M. Y MASSON, O. (eds.): *Actes du Xe Congrès international d’épigraphie grecque et latine, Nîmes, 4-9 octobre 1992*, pp. 371-396.
- ESCRIBANO PAÑO, M^a V. (2012): “El concepto de decadencia y la Antigüedad tardía”, *Saldvie*, 11-12, pp. 135-145.
- EWIG, E. (1963), “Résidence et capitale pendant le Haut Moyen Age”, *Revue Historique*, 230, p. 25-72.
- FÁBREGA GRAU, A. (1953): *Pasionario Hispánico (Siglos VII-XI)*. Tomo I. Barcelona: CSIC-Instituto P. Enrique Flórez.
- FASOLA, U. M. y FIOCCHI NICOLAI, V. (1989): “Le necropoli durante la formazione della citta cristiana”, en DUVAL, N. (ed.): *Actes du XI Congres International d’Archéologie Chrétienne (Lyon, Vienne, Grenoble, Geneve et Aoste, 21-28 septembre 1986)* (vol.2), pp. 1153-1205.
- FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (1989): *La crisis del siglo III y el fin del Mundo Antiguo*. Madrid: Akal.
- FÉVRIER, P. A. (1996): “À propos du repas funéraire: culte et sociabilité. In Christo Deo, pax et concordia sit convivio nostro”, en FÉVRIER, P. A.: *La Méditerranée de Paul-Albert Février (Publications de l’École française de Rome, 225)* (Vol. 1), pp. 21-37.
- FIOCCHI NICOLAI, V. (2003): “Elementi di trasformazione dello spazio funerario tra tarda antichità ed altomedioevo”, en *Uomo e spazio nell’alto Medioevo. Atti della Settimana di studio (Spoleto, 4-8 aprile 2002)* (vol. 2), pp. 921-969.
- FLOREZ, E. (1753): *España Sagrada* (Tomo X). Madrid: Antonio Marín.
- FRENK ALATORRE, M. (1997): *Entre la voz y el silencio*. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos.
- FUERTES SANTOS, M^a C. (2011): “El palacio imperial de Córdoba”, en BAENA, M^a D.; MÁRQUEZ, C. y VAQUERIZO, D. (eds.): *Córdoba, reflejo de Roma. Catálogo de la exposición*, pp. 92-101.
- FUERTES SANTOS, M^a C. e HIDALGO PRIETO, R. (2005): *Cercadilla. Guía del yacimiento arqueológico*. Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.
- GAIFFIER, B. de (1965): “La source littéraire de la passion des ss. aciscle et Victoria”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, 38 (tomo 2), pp. 205-209.

- 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.
- (1995): “En las raíces de Andalucía (ss. V-X). Los destinos de una aristocracia urbana”, *Anuario de historia del derecho español*, 65, pp. 849-878.
- (2006): “Andalucía y su imposible independencia (395-585 d.C.)”, en GARCÍA MORENO, L. A. (coord.): *Andalucía en la antigüedad tardía: de Diocleciano a Rodrigo (Historia de Andalucía, Vol. II)*, pp. 39-81.
- (2007): “Transformaciones de la Bética durante la Tardoantigüedad”, *Mainake*, 29, pp. 433-471.
- GARCÍA RODRIGUEZ, C. (1966): *El culto a los santos en la Hispania romana y visigoda*. Madrid: CSIC - Instituto Enrique Flórez
- GARRIGUET MATA, J. A. (2014): “Imágenes sin poder. Destrucción, reutilización y abandono de estatuas romanas en la Corduba tardoantigua. Algunos ejemplos”, en VAQUERIZO, D.; GARRIGUET, J. A. y LEÓN, A. (eds.): *Ciudad y territorio: transformaciones materiales e ideológicas entre la época clásica y el Altomedievo*, pp. 85-104.
- GIARDINA, A. (1999): “Eplosione di tardoantico”, en MAZZOLI, G. y GASTI, F. (eds.): *Prospective sul tardoantico, Atti del Convegno di Pavia (27-28 novembre 1997)*, pp. 9-30.
- GÓMEZ MUÑOZ, G. y MURILLO MURILLO, C. (2001): “Breve historia y descripción de la iglesia de San José y Espíritu Santo”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 141, pp. 247-258.
- GURT ESPARRAGUERA, J. M^a. (2001): “Transformaciones en el tejido de las ciudades hispanas durante la Antigüedad Tardía: dinámicas urbanas”, *Zephyrus*, 53-54, pp. 443-471.
- GURT ESPARRAGUERA, J. M^a y SÁNCHEZ RAMOS, I. (2008): “Las ciudades hispanas durante la Antigüedad Tardía: una lectura arqueológica”, en OLMO ENCISO, L. (ed.): *Recópolis y la ciudad en la época visigoda. (Zona Arqueologica, 9)*, pp. 183-202.
- GUTIÉRREZ LLORET, S. (1996): “Le città della Spagna tra romanità e islamismo”, en BROGIOLO, G. P. (ed.): *Early medieval towns in the western Mediterranean: Ravello, 22-24 September 1994*, pp. 55-66.

- HAENSCH, R. (2006): “Le financement de la construction des églises pendant l'antiquité tardive et l'évergétisme Antique”, *Antiquité tardive*, 14, pp. 47-58.
- HEKSTER, O.; KLEIJN, G. de, y SLOOTJES, D. (2007): *Crises and the Roman Empire: Proceedings of the Seventh Workshop of the International Network «Impact of Empire» (Nijmegen, June 20-24, 2006)*. Leiden: Brill.
- HIDALGO PRIETO, R. (1996): “El baptisterio de la Diputación Provincial”, en VV.AA.: *Patrimonio y ciudad. Jornadas europeas de Patrimonio: Córdoba*, pp. 48-49.
- (1996b): *Espacio público y espacio privado en el conjunto palatino de Cercadilla (Córdoba): El aula central y las termas*. Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía
- (2002): “De edificio imperial a complejo de culto la ocupación cristiana del palacio de Cercadilla”, en VAQUERIZO, D. (ed.): *Espacios y usos funerarios en el Occidente romano: Actas del Congreso Internacional (vol. 2)*, pp. 343-372.
- (2005): “Algunas cuestiones sobre la Corduba de la antigüedad tardía”, en GURT ESPARRAGUERA, J. M. y RIBERA LACOMBA, A. (eds.): *VI Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica: les ciutats tardoantigues d'Hispania: cristianització i topografia. València, 8, 9 i 10 de maig de 2003*. Págs. 401-414.
- (2012): “Sobre el supuesto centro de culto cristiano del Anfiteatro de Córdoba”, *Habis*, 43, pp. 249-274.
- (2016): “El complejo monumental de Cercadilla: las transformaciones cristianas”, en BRANDT, O.; FIOCCHI NICOLAI, V. y CASTIGLIA, G. (eds.): *Costantino e i costantinidi l'innovazione costantiniana, le sue radici e i suoi sviluppi (Acta XVI Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae) (Vol. I)*, pp. 523-550.
- HIDALGO PRIETO, R. y VENTURA VILLANUEVA, A. (2001): “Posible baptisterio en el Palacio de la Merced”, en VAQUERIZO GIL, D. (coord.), *Funus Cordubensium. Costumbres funerarias en la Córdoba romana*, pp. 251-252.
- JURADO PÉREZ, S. (2008): “El centro de poder de Córdoba durante la Antigüedad Tardía: origen y evolución”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, 19, pp. 203-230.

- (2010): “Origen y evolución del centro de poder de Córdoba durante la antigüedad tardía (siglos V-VIII)”, en GARCIA, A.; IZQUIERDO, R.; OLMO, L. y PERIS, D. (eds.): *Espacios urbanos en el occidente mediterráneo (S. VI-VIII)*. Págs. 137-142.
- KERESZTES, P. (1975): “Two Edicts of the Emperor Valerian”, *Vigiliae Christianae*, 29 (vol. 2), pp. 81-95.
- KING, A. y HENIG, M. (1981): *The Roman West in the Third Century (BAR International Series, 109) (2 vols.)*. Oxford: Archeopress.
- LAVAN, L. (2001) (ed.): *Recent research in late-antique urbanism (JRA, Supplementary series, 42)*. Portsmouth (RI): Journal of Roman Archaeology.
- 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.
- LEPELLEY, C. (1996) (ed.): *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale. De la fin du IIIe siècle à l'avènement de Charlemagne*. Bari: Edipuglia.
- (1997): “Evergetisme et Epigraphie dans l'Antiquité tardive: les provinces de langue latine”, en CHRISTOL, M. Y MASSON, O. (eds.): *Actes du Xe Congrès international d'épigraphie grecque et latine, Nîmes, 4-9 octobre 1992*, pp. 335-352.
- LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. (2001): *The Decline and Fall of the Roman City*. Oxford: Oxford University Press.
- (2001b): “The uses and abuses of the concept of «decline» in later Roman history, or Was Gibbon politically incorrect?”, en LAVAN, L. (ed.): *Recent research in late-antique urbanism (JRA, Supplementary series, 42)*, pp. 233-237.
- (2003): “Late Antiquity. The rejection of «decline» and multiculturalism”, en *Atti dell'accademia Romanistica Costantiniana. XIV Convegno Internazionale in memoria di Guglielmo Nocera*, pp. 640-652
- LÓPEZ VILAR, J. (2006): *Les basíliques paleocristianes del suburbi occidental de Tarraco. El temple septentrional i el complex martirial de San Fructuós (2 vols.)*. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili e Institut Català d'Arqueologia Clàssica

- MARAVALL, P. (1989): “Songes et Visions Comme Mode d’Invention des Reliques”, *Augustinianum*, 29 (vol. 1), pp. 583-99.
- 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.
- (1996b): “La Iglesia Paleocristiana de Santa Catalina en el Convento de Santa Clara (Córdoba)”, *Caetaria*, 1, pp. 33-45.
- (1996c): “La Iglesia de Santa Catalina del antiguo convento de Santa Clara (Córdoba), aspectos arqueológicos”, en CANO NAVAS, M^a L. y LOZA AZUAGA M^a L. (coords.): *Patrimonio y ciudad. Jornadas europeas de patrimonio*, pp.52-54.
- (2000): “La sede episcopal cordobesa en época bizantina: evidencia arqueológica”, en GURT, J. M. y TENA, N. (eds.): *V Reunión de Arqueología Cristiana Hispánica: Cartagena, 16-19 de abril 1998*, pp. 157-176.
- (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
- MATEOS CRUZ, P. (1999): *La basílica de Santa Eulalia de Mérida. Arqueología y Urbanismo*. Madrid: Consorcio de la Ciudad Monumental de Mérida.
- MATTEIS, L. M. de, (2004): *Mosaici di Cos. Dagli scavi delle missioni italiane e tedesche (1900-1945)*. Atenas: Scuola Archeologica Italiana di Atene.
- MELCHOR GIL, E. (1993): “Construcciones cívicas y evergetismo en Hispania romana”, *Espacio, Tiempo y Forma, (Serie II, Historia Antigua)*, 6, pp. 443-466.
- (1994): “Consideraciones acerca del origen, motivación y evolución de las conductas evergéticas en Hispania romana”, *Stvdia Histórica-Historia Antigua*, 12, pp. 61-81.
- MILLÁN, J. A. (2015): *Perdón imposible: guía para una puntuación más rica y consciente*. Barcelona: Ariel.

- MOLÉNAT, J. P. (2012): “La place des chrétiens dans la Cordoue des Omeyyades, d’après leurs églises (VIII^e-X^e siècles)”, *Al-Qantara*, 33, pp. 147-168,
- MORALES, A. de (1575): *Las antigüedades de las ciudades de España*. Alcalá de Henares: Juan Íñiguez de Lequería.
- MURILLO, J. F.; GUTIÉRREZ M^a I.; RODRIGUEZ, M^a C. y RUIZ LARA, D. (2010): “La secuencia histórica del Anfiteatro”, en VAQUERIZO, D. y MURILLO, J. F. (eds.): *El Anfiteatro Romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis Arqueológico (ss. I-XIII d.C.)* (Vol.1), pp. 250-310.
- MURILLO, J.; LEÓN, A.; CASTRO, E.; CASAL, M^a T.; ORTIZ, R. y GONZÁLEZ A. J. (2010): “La transición de la Civitas clásica cristianizada a la Madina islámica a través de las transformaciones operadas en las áreas suburbanas”, en VAQUERIZO, D. y MURILLO, J. Fco. (eds.): *El anfiteatro romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis arqueológico (ss I-XIII d.C.)* (vol. II), pp. 503-547.
- PAULOCCI, F. (2002): *L’arte del vetro inciso a Roma ne IV secolo d.C.*, Firenze: All’Insegna del Giglio.
- PENCO VALENZUELA, F. (2000): “Un pavimento musivo de influencia bizantina en el antiguo Convento de Santa Clara de Córdoba”, en GURT ESPARRAGUERA, J. M^a y TENA, N. (eds.): *V Reunión d’Arqueología Cristiana Hispánica: Cartagena, 16-19 d’abril de 1998*, pp. 245-262.
- (2002): “Apuntes sobre un excepcional mosaico de influencia bizantina en el antiguo convento de Santa Clara”, *Meridies*, 5-6, pp. 7-28.
- PERICH ROCA, A. (2015): “La casa urbana de elite en las ciudades de la Hispania tardoantigua (ss. IV-V d.C.)” en ÁLVAREZ, J. M.; NOGALES, T. y RODÀ, I. (eds.): *XVIII CIAC: Centro y periferia en el mundo clásico* (Vol. 2), pp. 1797-1800.
- PIZARRO BERENGENA, G. (2014): *El abastecimiento de agua a Córdoba. Arqueología e Historia*. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- REMESAL RODRÍGUEZ, J. (2002): “Aspectos legales del mundo funerario romano”, en VAQUERIZO, D. (ed.): *Espacios y usos funerarios en el Occidente Romano* (Vol. 1), pp. 369-378.
- REYES GUERRERO, J. A. (ed.) (2015): *El siglo de Osio de Córdoba. Actas del Congreso Internacional*. Madrid: BAC.
- RICH, J. (1992) (ed.): *The city in Late Antiquity*. Londres: Routledge.

- RIESCO CHUECA, P. (1995): *Pasionario hispanico (Introducción, edición crítica y traducción)*, pp. 242-249. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- RIPOLL LÓPEZ, G. (2000): “Sedes regiae en la Hispania de la Antigüedad Tardía”, en RIPOLL LÓPEZ, G. y GURT ESPARRAGUERA, J. M. (eds.): *Sedes regiae (ann. 400-800) (Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, 25)*, pp. 371- 401.
- ROA, M. de (1615): *Flos sanctorum*. Sevilla: Alonso Rodríguez Gamarra.
- RODRÍGUEZ NEILA, J. F. (1987): “Perfil histórico de Córdoba en la época visigoda (I)”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 113, pp. 141-153.
- (1988): *Historia de Córdoba. Del amanecer prehistórico al ocaso visigodo*. Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba.
- 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.
- SALVADOR VENTURA, F. (1998): *Prosopografía de Hispania meridional (III). Antigüedad tardía (300-711)*. Granada: Universidad de Granada.
- SÁNCHEZ RAMOS, I. (2002): “La incidencia del Cristianismo en el mundo funerario romano cordubense”, en VAQUERIZO, D. (ed.): *Espacio y usos funerarios en el Occidente romano: Actas del Congreso Internacional* (vol. 2), pp. 325-342.
- (2010): “Las ciudades de la Bética en la Antigüedad Tardía”, *Antiquité Tardive*, 18, pp. 243-276.
- (2014): *Topografía cristiana de las ciudades hispanas durante la antigüedad tardía (BAR International Series, 2606)*. Oxford: Archeopress.
- 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.
- (2013): “Cristianización y violencia religiosa en la bética: tres casos de eliminación de escultura pagana y mitológica en torno a época teodosiana”, en GARCÍA-GASCO, R.; GONZÁLEZ SÁNCHEZ, S. y HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D.: *The Theodosian Age (A.D. 379-*

455). *Power, place, belief and learning at the end of the Western Empire*. pp. 45-51.

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.

— (1958): “Las artes en Córdoba durante la dominación de los pueblos germánicos”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 78, pp. 147-192.

SOTOMAYOR, M. (1964): “El sarcófago paleocristiano de la Ermita de los Mártires de Córdoba”, *Archivo Español de Arqueología*, 37, pp. 88-105.

SOUTHERN, P. (2001): *The Roman Empire from Severus to Constantine*. Londres: Routledge.

THOMPSON, E. A. (1990): *Los Godos en Hispania*, Madrid: Alianza editorial.

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.

VAQUERIZO GIL, D. (2005): “La muerte en la Hispania romana: ideología y prácticas”, en BARCA DURÁN, F. J. y JIMÉNEZ ÁVILA, J. (eds.): *Enfermedad, muerte y cultura en las sociedades del pasado: importancia de la contextualización en los estudios paleopatológicos. Actas del VIII Congreso Nacional de Paleopatología - I Encuentro hispano-luso de Paleopatología (Cáceres 16-19 de Noviembre de 2005) (Vol. 1)*, pp. 135-158.

VENTURA VILLANUEVA, A. (1996): *El abastecimiento de agua a la Córdoba romana II. Acueductos, ciclo de distribución y urbanismo*. Córdoba: Universidad de Córdoba.

— (2008): “Monumentos funerarios”, en P. LEÓN (coord.): *Arte romano de la Bética. Arquitectura y urbanismo*, pp. 357-389.

VILELLA MASANA, J. (2013): “El período preniceno del obispo Osio: estudio histórico-prosopográfico”, en BENOIST, S. y HOËT VAN CAUWENBERGHE, C. (eds.): *La vie des autres. Histoire, prosopographie, biographie dans l'Empire Romain*, pp. 193-218.

- VIVES, J. (1955) “Santos Acisclo y Victoria de Córdoba”, *Revista Portuguesa de História*, 6, pp. 257-264.
- WIEWIOROWSKI, J. (2006): “Comes Hispaniarum Octavianus. The special envoy of Constantine me Great (some remarks)”, *Gerión*, 24 (vol. 1), pp. 325-340.

Fuentes antiguas

- AGUSTÍN DE HIPONA. *Confessiones*. Edición crítica bilingüe de VEGA RODRÍGUEZ, A. C. (1979): *Obras de San Agustín, II. Las confesiones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- *Contra Faustum*. Traducción y notas de LUIS, P. de (1993): *Obras completas de San Agustín, XXXI. Escritos antimaniqueos (II)*. Madrid: BAC.
- *Epistulae*. Traducción y notas de CILLERUELO GARCÍA, L. (1986): *Obras completas de San Agustín, VIII. Cartas (I)*. Madrid: BAC.
- Ajbar machmúa*. Edición y notas de LAFUENTE Y ALCÁNTARA, E. (1867): *Ajbar Machmua (Colección de tradiciones). Crónica anónima del siglo XI*. Madrid: M. Ribadeneyra.
- ATANASIO DE ALEJANDRÍA. *Historia de los arrianos*. Edición, traducción y estudio crítico en AYÁN, J. J. CRESPO, M.; POLO, J. y GONZÁLEZ, P. (2013): *Osio de Córdoba. Un siglo de la historia del cristianismo. Obras, documentos conciliares, testimonios*, p. 481.
- AUSONIO. *Ordo Urbium Nobilium*. Traducción, introducción y notas de ALVAR EZQUERRA, A. (1990): *Decimo Magno Ausonio. Obras II*, pp. 119-136. Madrid: Gredos.
- BASILIO DE CESAREA. *Homilia in ebriosos*. Traducido por DUARTE BASILIANO, P. (1796): *Homilias de San Basilio Magno*. Madrid: Plácido Barco.
- Concilio Iliberritanum*. Edición a cargo de VIVES, J. (1963): *Concilios visigóticos e hispanorromanos*. Barcelona-Madrid: CISC-Instituto Padre Florez.
- Concilium hispalense II*. Edición a cargo de VIVES, J. (1963): *Concilios visigóticos e hispanorromanos*. Barcelona-Madrid: CISC-Instituto Padre Florez.
- Crónica mozárabe de 754*. Edición y traducción de LÓPEZ PEREIRA, J. E. (1980): *Crónica mozárabe de 754*. Zaragoza: Anubar.

- EULOGIO DE CÓRDOBA. *Memoriale Sanctorum*. Traducción de ALDANA GARCÍA, M^a J. (1998): *Obras completas de San Eulogio: Introducción, traducción y notas*. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- GREGORIO DE TOURS. *Historia francorum*. Edición y Traducción de HERRERA ROLDÁN P. (2013): *Gregorio de Tours. Historias*. Cáceres, Universidad de Extremadura.
- Inventio corporis beatissimi martiris Zoili*. Edición a cargo de RIESCO CHUECA, P. (1995): *Pasionario hispanico (Introducción, edición crítica y traducción)*, pp. 242-249. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- ISIDORO DE SEVILLA. *Historia gothorum*. Estudio, edición crítica y traducción de RODRÍGUEZ ALONSO, C. (1975): *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*. León: Centro de Estudios e Investigación “san Isidoro”, Archivo Histórico Diocesano y Caja de Ahorros y Monte de Piedad de León.
- Martyrium Polycarpi*. Edición a cargo de RUIZ BUENO, D. (1974): *Padres Apostólicos*. Madrid: BAC.
- Passio sanctorum beatissimorum martyrum Aciscli atque Uictorie*. Edición y traducción a cargo de RIESCO CHUECA, P. (1995): *Pasionario hispánico (Introducción, edición crítica y traducción)*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- PAULINO DE NOLA. *Carmina*. Introducción, traducción y notas de CIENFUEGOS GARCÍA, J. J. (2005): *Paulino de Nola. Poemas*. Madrid: Gredos.
- PRUDENCIO. *Peristephanon*. Estudio y traducción por BAYO, M. J. (1943): *Peristephanon de Aurelio Prudencio Clemente (Biblioteca Clásica, 8)*. Madrid: Librería y Casa Editorial Hernando S. A.
- SIDONIO APOLINAR. *Carmina*. Introducción, traducción y notas de LÓPEZ KINDLER, (2005): *Sidonio Apolinar. Poemas*. Madrid: Gredos.
- Vita Fructuosi*. Edición a cargo de DIAZ DIAZ, M. C. (1974): *La Vida de San Fructuoso de Braga: estudio y edición crítica*. Braga: Empresa Diario do Minho.

La fundación de Córdoba en el lugar que todavía hoy ocupa tuvo como principal justificación su control sobre el río, un punto geoestratégico surcado por importantes vías de comunicación en el que el paisaje dibuja con claridad la transición entre dos mundos: Meseta y Andalucía, sierra y campiña, barbarie frente a refinamiento, minas, ganadería y caza frente a la mejor zona hispana de explotación agrícola. En tiempos en los que el Baetis era todavía un río vivo, de fuerza incontrolable cuando bajaba crecido, Córdoba permitía un perfecto dominio de los únicos vados que permitían franquearlo en época de estiaje y en muchos kilómetros a la redonda, ejerciendo de forma prototípica como "ciudad puente". Por el momento sólo es posible suponer en ella la organización de la vida en torno a determinados ejes viarios, espacios públicos civiles o religiosos, comerciales o privados, que fueron habitualmente los aglutinadores del poblamiento y la cotidianeidad en toda ciudad romana; pero aquí trataremos de aproximarnos además a su concepción urbana, a cómo la vivieron sus habitantes, a qué se puede rastrear de la imagen urbana actual en las diferentes Córdobas que han sido. Una tarea tan difícil como arriesgada, por lo complicado de ponerle nombre a lo que en muchos casos no sabemos si lo tuvo, o tratar conforme a categorías de otras épocas realidades antiguas.

Fuente: Vaquerizo Gil, Desiderio: "Vivir en la Córdoba romana"; en *De los 'vici' romanos a los arrabales islámicos*. Córdoba, 2018, pp. 37 y 39.

