

## La epigrafía cristiana andalusí: distribución y variantes

Irene Pereira García

*Universidad Nacional de Educación a Distancia*  
irene.pereira@geo.uned.es / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-6826-6356>

**Resumen:** Son pocos los testimonios epigráficos que se han conservado de las comunidades cristianas andalusíes. Sin embargo, todavía no se ha prestado la suficiente atención a unas fuentes que podrían ofrecer una información fundamental para el conocimiento de las prácticas gráficas de una minoría que habitaba durante el gobierno de los emires y califas. Tras dedicar un primer apartado a las fuentes epigráficas y a revisar la problemática que presenta el análisis de la epigrafía cristiana andalusí, procedemos al examen del contexto geográfico de las inscripciones, al estudio de la escritura en comparación con otros testimonios de la península ibérica y al análisis formal de los epígrafes, para establecer una delimitación de cada variante y su caracterización.

**Palabras clave:** epigrafía; escritura visigótica; al-Andalus; mozárabes; península ibérica; Edad Media.

## Andalusi Christian epigraphy: distribution and variants

**Abstract:** Few epigraphic testimonies have been preserved from the Andalusi Christian communities. However, insufficient attention has been paid to sources that could offer fundamental information for the knowledge of the graphic practices of a minority living under the rule of the emirs and caliphs. After dedicating a first chapter to the epigraphic sources and reviewing the problems involved in the analysis of Christian Andalusian epigraphy, we proceed to examine the geographical context of the inscriptions, the study of the writing in comparison with other testimonies from the Iberian peninsula and the formal analysis of the epigraphs, in order to establish a delimitation of each variant and its characterization.

**Keywords:** epigraphy; Visigothic script; al-Andalus; Mozarabs; Iberian peninsula; Middle Ages.

**Cómo citar este artículo / Citation:** Pereira García, Irene. 2024. «La epigrafía cristiana andalusí: distribución y variantes». *Hispania Sacra* 76, 154: 1100. <https://doi.org/10.3989/hs.2024.1100>

Recibido: 01-10-2023. Aceptado: 19-07-2024. Publicado: 28-02-2025.

## 1. LA ESCRITURA VISIGÓTICA DE LOS CENTROS MOZÁRABES

¿Escritura visigótica o escritura mozárabe? Bajo este título D. Agustín Millares Carlo, el 17 de febrero de 1935, al ser preguntado sobre su próximo discurso de ingreso en la Academia de la Historia, abordaba la cuestión sobre cuál sería la nomenclatura más acertada para referirse a este tipo de letra. ¿Por qué ha de ser denominada «escritura mozárabe» —contestaba Millares— si el origen puramente visigótico de la escritura es cosa probada?<sup>1</sup> Su nacimiento es anterior a la invasión musulmana, heredera de la «nueva escritura romana común» (Mallon 1952) y surgida en la última etapa del reino visigodo, la cual, por medio de un proceso gradual y paralelo de formación,<sup>2</sup> acaba por desembocar en sus principales variantes redonda y cursiva.

Los cristianos andalusíes utilizaron la escritura visigótica como también lo hicieron los cristianos de los reinos del norte, de ahí que los primeros tratadistas del siglo XVIII que examinaron el origen de la escritura pensaron que se trataba de una grafía «nacional».<sup>3</sup> Pero como «en Paleografía los pequeños detalles son grandes diferencias gráficas» (Millares 1947), se pueden distinguir dentro de ella diversas escuelas regionales que permiten localizar los objetos escritos. Fue el profesor Jesús Muñoz y Rivero quien primero abordó el estudio de la visigótica en función de sus regiones diferenciadas<sup>4</sup>. La adquisición de ciertos caracteres distintivos le posibilitaba identificar algunas de sus variantes territoriales, adjudicando un apartado específico a la «escuela mozárabe», junto con la asturleonese y la pirenaica, puesto que, como veremos, se diferenciaba en algunos detalles de sus coetáneos de la península ibérica. Así:

La escritura mozárabe tiene proporciones distintas de la usada en los reinos cristianos de la Reconquista. Su altura es menor, su anchura más pronunciada. Sus trazos son más gruesos, acaso porque tomasen los mozárabes de los mahometanos el uso de la caña para la escritura. La letra toda presenta además cierto aspecto arcaico.<sup>5</sup>

Rasgos relacionados con la relación modular, es decir, la proporción entre la altura y la anchura de las letras; la pesadez de la escritura, en la que predominan los trazos gruesos con astiles abultados; la forma de tallar la pluma con su borde plano y el ángulo de la escritura que, según Manuel C. Díaz y Díaz (1995), ha de acercarse a los 60°, permiten reconocer al primer golpe de vista un manuscrito de este origen realizado con escritura visigótica redonda. Sin embargo, como se ha podido constatar, estos elementos por sí solos no pueden concebirse como una característica

exclusiva de los cristianos andalusíes, ya que caracteres comunes se han visto en los manuscritos primitivos de otras zonas.<sup>6</sup> Es preciso, por lo tanto, un análisis pormenorizado de la morfología de las letras, como recuerda Carmen del Camino (2012), para adjudicar un texto manuscrito, ya sea un códice, un documento o una inscripción, a una modalidad «andalusí o mozárabe».<sup>7</sup>

Si para la minúscula cabe mencionar, como datos interesantes, el uso de la «g» a veces extraordinariamente abierta por su parte superior, la «f» con el bucle desplazado hacia delante, la frecuencia de la «e» de tipo épsilon con el trazo medio muy prolongado en dirección ascendente cuando está en posición final o, sobre todo, la «t», cuyo último rasgo parte hacia la media altura del segundo trazo,<sup>8</sup> más atractiva resulta la mayúscula, que, no obstante, ha recibido muy poca atención de los estudiosos, a excepción de la citada obra de Díaz y Díaz cuando, en el análisis de los manuscritos visigóticos del sur de la península, hacía su ensayo de distribución regional.

Nuestro cometido será emprender un estudio paleográfico de la epigrafía latina originaria de al-Andalus. Si las mayúsculas contienen caracteres específicos que pueden orientar hacia un territorio concreto, una escuela o centro de producción, tras dedicar un primer apartado a las fuentes epigráficas y a revisar la problemática que presenta el análisis de la epigrafía cristiana andalusí, procederemos a continuación al examen del contexto geográfico de las inscripciones, al estudio de la escritura y, en definitiva, al análisis formal de los epígrafes.

## 2. LAS FUENTES EPIGRÁFICAS

En 1871, Émil Hübnér publica el primer corpus de inscripciones cristianas latinas. Este trabajo supuso una auténtica revolución al reunir por primera vez los monumentos epigráficos que habían sido descritos por los cronistas antiguos, revisando la historiografía publicada hasta la fecha e incorporando los hallazgos que, de acuerdo con sus colaboradores, habían empezado a producirse en el marco de las excavaciones arqueológicas. El volumen de las *Inscriptiones Hispaniae Christianae*, poco más tarde ampliado con un *Supplementum* en 1900, contemplaba un apéndice con inscripciones fechadas entre los siglos VIII y XI, bajo el epígrafe *Titulorum recentiorum*, de las cuales muchas pertenecían al ámbito mozárabe.

Entre los cronistas que revisó Hübnér, el primero y más importante de ellos era Ambrosio de Morales. Nombrado por el monarca Felipe II como sucesor de Florián de Ocampo en su tarea de concluir la *Crónica general de España*, había viajado por una buena parte de la península ibérica recopilando noticias y textos epigráficos.<sup>9</sup> Gracias a él se conocen

<sup>1</sup> Millares Carlo 1947, 253.

<sup>2</sup> Cencetti 1954, 412; Mundó 1983; Alturo 2004, 366.

<sup>3</sup> Terreros 1758, 119-120. Sobre la escritura visigótica del periodo primitivo en la península ibérica según la historiografía paleográfica del siglo XVIII, véase Torras 2012.

<sup>4</sup> El P. A. Merino en su *Escuela Paleográfica o de leer letras antiguas, desde la entrada de los Godos en España hasta nuestros tiempos* ya había advertido la diferencia entre los manuscritos del sur y del norte de la península ibérica. «Yo creo que, si tirase una línea desde Cartagena que pasase por Toledo y terminase en Santiago de Galicia, sería una división, que casi sin error sensible, nos daría la parte en que se escribió cualquier manuscrito Gothico» (Merino 1780, 54).

<sup>5</sup> Muñoz y Rivero 1919, 50.

<sup>6</sup> Por citar un ejemplo, el manuscrito Paris, BN, lat. 609, de origen transpirenaico, del cual hace mención el Prof. Alturo (1994, 45).

<sup>7</sup> Sin distinción todavía entre una «escuela andalusí» y una «escuela mozárabe» para la escritura de aquellos que emigraron a los reinos del Norte, es la combinación de datos paleográficos, codicológicos, históricos y filológicos lo que permite asegurar la procedencia de un manuscrito de un centro monástico o *scriptorium*.

<sup>8</sup> Rodríguez Díaz 1994, 70; Díaz y Díaz 1995, 184-185; Camino 2012, 127-133.

<sup>9</sup> Morales 1575. Una biografía actualizada en Sánchez Madrid 2002.

algunas de las inscripciones más famosas: entre ellas, la inscripción de la campana del abad Sansón;<sup>10</sup> el epitafio de Acisclo;<sup>11</sup> el epitafio de María que se guardaba en casa de su sobrino, puesto que había sido Jerónimo de Morales quien la descubrió;<sup>12</sup> o el epitafio de Especiosa y su hija Tranquila, donde, en su relato del mártir san Eulogio, al principio no pudo transcribir la inscripción completa por estar situada en lo alto y no verla desde abajo, pero después con la escalera y «mirándola con mayor cuidado la he leído toda».<sup>13</sup>

El padre Flórez en la *España Sagrada* amplió este repertorio.<sup>14</sup> Su deseo de presentar una historia eclesiástica libre de elementos apócrifos le hizo sospechar de la autenticidad del epitafio de un prelado llamado Daniel que había leído Rodrigo Dosma en sus *Discursos patrios* y que habían incluido, también, en sus obras Gil González Dávila y Juan Tamayo.<sup>15</sup> Empieza a prestar atención a que la copia de un epígrafe original podía estar condicionada por la interpretación del copista; por ello, resultaba imprescindible estudiar a las personas que dieron noticia de las inscripciones, sus conocimientos gráficos o lingüísticos y, sobre todo, sus motivaciones personales para valorar la transmisión del letrado, especialmente cuando no era posible la lectura *in situ* del monumento epigráfico.

Durante el siglo XVIII numerosos eruditos vinculados a las Reales Academias y a otras instituciones culturales fueron la imagen visible de un florecimiento de los estudios anticuarios que motivaron un mayor interés por la epigrafía cristiana andalusí. Cabe mencionar el titánico esfuerzo llevado a cabo por el marqués de Valdeflores, Luis José Velázquez y Velasco, para revisar las antigüedades del reino y cotejar la información. «A la cabeza de cada una de estas inscripciones se [pondrá ...] la nota de haberla visto y copiado el autor de la colección, o el nombre de la persona de quien este ha recibido su copia; expresando si esta persona la vio y copió, o si la tomó de otro».<sup>16</sup> Asimismo, cabe subrayar la figura del canónigo archivero José Vázquez Venegas, cuya colección de manuscritos se encuentra hoy depositada en la catedral de Córdoba,<sup>17</sup> a la que trasladó

gran parte de las *schedae* del anticuario Enrique Vaca de Alfaro,<sup>18</sup> sobrino del licenciado Bernardo de Cabrera, y de la que Hübner incorporó muchas referencias.<sup>19</sup> Otro autor destacado fue Francisco Pérez Bayer. En Córdoba pudo visitar la rica colección de antigüedades de Pedro Leonardo de Villacevallos, anotando las diferencias de lectura con las que había dado el padre Flórez: una información fundamental para la crítica epigráfica.<sup>20</sup>

La proyección del *Catálogo Monumental de España* para evitar la pérdida, destrucción o dispersión del patrimonio, a instancias del Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes, sería el principal motor de la actividad académica para impulsar una recopilación sistemática de las inscripciones. Manuel Gómez-Moreno (Granada), Rafael Ramírez de Arellano (Córdoba), Adolfo Fernández Casanova (Sevilla), Rodrigo Amador de los Ríos (Huelva y Málaga), Enrique Romero de Torres (Cádiz y Jaén) y José Ramón Mélida (Cáceres y Badajoz), entre otros, hicieron posible esta labor fundamental de compilación de la epigrafía andalusí, planteando, como ya hiciera Pedro Rodríguez de Campomanes, no establecer ningún tipo de límite temporal a la concepción de un corpus epigráfico medieval y subrayando la necesidad de que hubiera un apartado para las inscripciones producidas desde la entrada de los árabes hasta 1516, independientemente de que fueran estas cristianas, árabes o hebreas (Fig. 1).

FIGURA 1

Inscripciones cristianas expuestas en el museo Casa-Loring



Fuente: Rodríguez de Berlanga 1903, lám. XXXIX.

<sup>10</sup> Cf. Morales 1586, f. 152v. Edición por Hübner 1871, n.º 221; González 2016, n.º 40; Gil 2020, n.º 31.

<sup>11</sup> Id., f. 244r. Ed. Pérez Bayer 1782, f. 23r; Hübner 1871, n.º 224; González 2016, n.º 45; Gil 2020, n.º 32.

<sup>12</sup> Id., f. 207v. Ed. además de Hübner 1871, n.º 130; González 2016, n.º 20; Gil 2020, n.º 20.

<sup>13</sup> Morales 1574, f. 132r; Morales 1586, f. 218r. Ed. Pérez Bayer 1782, f. 16r; Hübner 1871, n.º 222; Simonet 1903, 624; Santos 1947, 260-261; Castejón 1981, 231; González 2016, n.º 7; Gil 2020, n.º 8.

<sup>14</sup> Incorpora el epitafio del obispo de Écija, Martín, descubierto en 1729 en una viña situada a tres leguas de Córdoba (Flórez 1792, 114-116) editado por Pérez Bayer 1782, f. 16v; Hübner 1871, n.º 223; González 2016, n.º 39 y Gil 2020, n.º 30, y del que trae copia Blas Nasarre que reproduce, además, la inscripción del obispo Leo aparecida en 1737, cerca de Lucena (Rodríguez 1738, f. XVIII. Ed. Hübner 1871, n.º 128; Rodríguez de Berlanga 1903, 127; Gómez-Moreno 1919, 367; González 2016, n.º 44; Gil 2020, n.º 36. Véanse, al respecto, los estudios de Vives 1942, n.º 274 y Riesco 1988, 189-196).

<sup>15</sup> Dosma 1601, f. 42r; González Dávila 1618, 15-17 (en su *Teatro Eclesiástico de la iglesia y ciudad de Badajoz*, libro II); Tamayo 1655, 286; Flórez 1786, 265. Partidarios de su autenticidad, Masdeu 1791, 466; Martínez 1904, 88, 313-317; Fita 1917. Recogida también por Gómez-Moreno 1919, 367; Hübner 1871, n.º 213; Gil 2020, n.º 51.

<sup>16</sup> Velázquez 1765, 117-118.

<sup>17</sup> Véase el *Catálogo de la Colección Vázquez Venegas* de Nieto Cumplido, que todavía permanece inédito desde 1977. Archivo Capi-

tular Catedral de Córdoba, vol. 035-14 (olim. 269). Un apunte sobre la biografía de Venegas puede encontrarse en Valverde 1975, 232-233.

<sup>18</sup> A Enrique Vaca de Alfaro y a Bernardo de Cabrera también les dedicó unas líneas biográficas Ramírez 1841 y Ramírez de Arellano 1921, 103, 672-674. Respecto a las fuentes epigráficas que había consultado Vaca de Alfaro, cf. Gimeno 1995.

<sup>19</sup> Hübner 1871, n.º 100, 120, 126, 127, 129, 130, 131, 133, 194, 201, 203, 222, 227 y 32\*.

<sup>20</sup> Cuando visitó el convento de San Pablo para dibujar la inscripción sepulcral de la mártir santa Eugenia relata que «los cuatro primeros [versos] están absolutamente gastados e ilegibles y que el daño viene de antiguo, porque en una de las portezuelas del nicho en que está custodiada [...] hay copia de tal inscripción en letras doradas y ya faltan dichos cuatro versos...». Pérez Bayer 1782, ff. 13r-13v, dibujo en f. 20r. Publicada por González 2016, n.º 3; Gil 2020, n.º 3.

Fue Manuel Gómez-Moreno quien, desde luego, dio cuerpo y sustancia material al discurso elaborado por Francisco Javier Simonet en su obra *Historia de los mozárabes de España* (1897-1903), quien primero va a llamar la atención sobre una comunidad «heroica y cautiva» que había permanecido en parte ignorada: los cristianos que vivieron en territorio islámico durante la invasión musulmana de la península ibérica y que habían contribuido a la conservación de la cultura hispana de herencia visigoda. De este modo, en su trabajo sobre las *Iglesias mozárabes* (1919), Gómez-Moreno pergeñó un listado de treinta y tres inscripciones que podrían constituir un futuro «museo mozárabe».<sup>21</sup> A las lápidas meridionales unía otras procedentes del norte peninsular, como las de San Miguel de Escalada o San Martín de Castañeda, que hubieron de recibir el influjo de aquellas. Las publicaciones de Samuel de los Santos (1947), Luis Vázquez de Parga (1955-1957) y, varias décadas más tarde, de Rosario Castejón (1981), Mauricio Pastor y Ángela Mendoza (1987) aportaron, por fin, otras piezas epigráficas, como la de Recisindo que había sido encontrada en Quéntar (Granada), en el año 1919, o la de un sacerdote descubierto en Córdoba en el transcurso de las obras de ampliación de una fábrica de productos esmaltados hacia 1937 junto al yacimiento de Cercadilla, sumando con cuentagotas el volumen de inscripciones que constituían la epigrafía mozárabe.<sup>22</sup> Sin un aparato crítico que motivara una revisión de las antiguas ediciones, sino tan solo una enumeración de lo ya conocido, a excepción de los nuevos epígrafes fragmentarios que iban a parar al depósito de los museos, se mantuvo casi inalterado, no obstante, el listado aportado por Gómez-Moreno.

En los últimos años la situación ha experimentado un cambio extraordinario. Hoy no solo contamos con la edición de Julián González, *Las inscripciones mozárabes de Andalucía* (2016), que reúne sesenta y dos inscripciones con fotografía —incluyendo la recientemente editada lápida de Cristófora—, sino que también tenemos los estudios arqueológicos de Rafael Hidalgo (2002), Rafael Azuar (2016), Alberto León y Juan F. Murillo (2017) que nos ayudan a contextualizar las piezas; el trabajo de Carmen Barceló (2019) que amplía su número a setenta y siete al considerar las inscripciones de Badajoz o de Toledo y, de igual modo, algunas indicadas por Hübner que escaparon a la edición de González por su cronología incierta o su procedencia literaria; la tesis de Alwyn Harrison (2009) que eleva la cifra hasta noventa y dos inscripciones, pero sin detenerse a examinar la tradición epigráfica, por lo que incluye algunos epígrafes que presentan dudas de autenticidad, y la recopilación más reciente de Juan Gil, *Epigraphia muzarabica* (2020), que, como estamos comprobando, pone de relieve el interés que presentan estas inscripciones, así como la necesidad de ir con cautela a la hora de valorar el conjunto epigráfico andalusí.

### 3. LA EPIGRAFÍA CRISTIANA ANDALUSÍ: NUEVOS RETOS Y PERSPECTIVAS

Abordar la epigrafía de las comunidades cristianas andalusíes no es una tarea fácil porque, a pesar de los esfuerzos, todavía no disponemos de un corpus completo y actualizado que reúna el conjunto de las inscripciones producidas durante la dominación musulmana de al-Ándalus. Aunque se ha dado un claro impulso a esta tarea por medio de los avances producidos en materia epigráfica, falta por revisar la epigrafía localizada en otras regiones peninsulares en comparación con aquella. Estas inscripciones reveladoras de la cultura material de los cristianos que no fueron islamizados conforman una base esencial de lo que Azuar denominó «arqueología mozárabe» (2016).<sup>23</sup> Testimonios que informan de la supervivencia de la población, de sus iglesias e instituciones y que son un elemento fundamental para acercarse a la sociedad que generó estos documentos escritos; cómo era el funcionamiento de sus procesos productivos, el trabajo artesanal o la obtención de la materia prima; cómo se organizaban y se relacionaban con la comunidad musulmana o con los cristianos del norte más allá de su frontera; cómo era la condición social y económica de sus comitentes, su formación intelectual, su lengua y su escritura... Todo ello para comprender la extraordinaria capacidad que tuvieron para continuar una práctica heredera del pasado y, a la vez, desarrollar un programa comunicativo propio, identitario, del que da una bella muestra la colección de inscripciones que nos han llegado.

La primera dificultad de este estudio viene motivada por una cuestión cronológica. El siglo VIII iniciará un acusado descenso en la producción epigráfica latina,<sup>24</sup> una circunstancia visible dentro y fuera de la península ibérica, que se incrementará aún más, en este caso, al formar parte de un terreno conquistado. Los signos de recuperación son tardíos<sup>25</sup> y solo las postrimerías del siglo IX experimentarán un lento pero continuo aumento en la ejecución de los epígrafes, cuyo máximo apogeo coincide, como era de esperar, con la época del califato y sobre todo con la segunda mitad del siglo X. Si bien mantendrá el buen ritmo en el periodo de los reinos taifas, el declive del cristianismo andalusí más allá de mediados del siglo XI llevará a que el registro epigráfico sea progresivamente cada vez más escaso durante los dominios almorávide, almohade y nazarí.

A esto se une otra dificultad, la cual deriva de su notable dispersión geográfica. Su estudio supone trabajar con una

<sup>23</sup> Un concepto no exento de polémica y que León (2017, 2022) prefiere denominar «arqueología de los *dhimmies*» o «arqueología de las minorías religiosas».

<sup>24</sup> Barroca 2000, I, 40; Favreau 1979, 18. Un reflejo del cambio de mentalidad vinculado a la pérdida de interés por participar en la vida pública, al debilitamiento de las elites urbanas tradicionales, al monopolio de la Iglesia en materia gráfica que supone una modificación del hábito epigráfico. Véase, a este respecto, el estudio de Santiago Fernández 2015, 143-145.

<sup>25</sup> Las Crónicas del año 741 y 754 nos hablan de que para los cristianos el pasado visigodo era una época concluida, ya que los pecados cometidos habrían llevado a la derrota. La antigüedad no era motivo de recuerdo sino de olvido. Una circunstancia que cambia a partir de las décadas centrales del IX cuando figuras como Eulogio y Álvaro de Córdoba reformulan la identidad y la memoria de la comunidad cristiana. Para más información sobre el asunto, cf. Elices 2021.

<sup>21</sup> Incluía la alusión al epitafio de la abadesa Killio, que estaba en poder de Enrique Romero de Torres y del que dio noticia Fidel Fita; los epitafios de Justa y Rufina que publicó Francisco Naval o el epitafio del presbítero Daniel que, según Fita, había sido hallado en 1911 en el *sitio de los conventillos* cerca de Adamuz y que se encuentran en paradero desconocido. Fita 1914; Naval 1914; Gómez-Moreno 1919, 366-367. Ed. González 2016, n.º 5, 6, 9, 38; Gil 2020, n.º 5, 6, 9, 29.

<sup>22</sup> Cf. Gil 2020, n.º 1, 12 y 55.

amplia extensión territorial que engloba no solo las piezas que han sido localizadas en Córdoba, Sevilla, Málaga y Granada —por cierto, las más conocidas y citadas en las publicaciones científicas—, sino también las procedentes del resto del territorio de al-Ándalus en sus diferentes épocas que apenas han sido objeto de análisis, salvo los trabajos de Harrison (2009) y Barceló (2019), que han subrayado, al mismo tiempo, la necesidad de considerar la epigrafía transmitida en lengua árabe, dado que el binomio lengua y religión no tuvo por qué estar necesariamente reñido en esta época.<sup>26</sup> De Jaén se menciona la estela de Ibros datada en 1025;<sup>27</sup> de Huelva la *suscriptio* de la campana encontrada en la finca de Los Ronzales fechada en el siglo XI;<sup>28</sup> de Castellón la placa de un varón localizada en el Mas de Rupert de Baix con la misma cronología;<sup>29</sup> de Almería el epitafio de un tal Mohamed;<sup>30</sup> de Albarracín la lápida de un infante considerado mozárabe.<sup>31</sup> La recogida aleatoria de los letreros y la ausencia de fechas sólidas en los epígrafes más antiguos impiden asegurar la geografía de las inscripciones mozárabes. Es más, hoy por hoy, cada epígrafe representa un problema que debe analizarse con lupa; algunas inscripciones citadas por Hübner y recogidas por Alwyn Harrison se han considerado anteriores al siglo VIII.<sup>32</sup> Aparte de la cuestión cronológica, que resulta compleja sin un estudio paleográfico serio para separar lo propiamente paleocristiano de lo mozárabe en los epígrafes datados entre los siglos VII y VIII, son muchos los monumentos que, además, se muestran descontextualizados.

Es preciso recordar que no se produjo una interrupción absoluta debido a la ocupación islámica. Las iglesias visigodas continuaron usándose y en ellas se mantuvo la práctica epigráfica, al menos durante un tiempo, como se desprende de la referencia a un clérigo —*Adultheus*— fallecido en el año 729 en la villa portuguesa de Mértola.<sup>33</sup> Los materiales antiguos fueron reaprovechados y sobre inscripciones paganas de época romana se escrituraron los nuevos letreros. Este fue el caso del *Monumentum aedificationis* de Montemor-o-Novo que, originario de Mértola, reutilizó una placa de mármol para aludir a sus promotores Sisenando e Isabel<sup>34</sup> o la *Consecratio* de Faião, en la provincia de Lisboa, que reaprovecha un sillar antiguo que contenía una inscripción funeraria dedicada a Atilia Máxima para mencionar a su obispo consagrante.<sup>35</sup> El conjunto fragmentario de Faião compuesto tanto por la *Hortatio* de la puerta del Señor como por las invocaciones a San Miguel, San Adrián, San Juan y Santa María parece confirmar, así pues, la existencia de un núcleo cristiano portugués más allá del siglo VII, cuyo modelo ha sido puesto

en relación además con los epígrafes de la iglesia de Santa Lucía del Trampal en la provincia de Cáceres.<sup>36</sup>

Por otro lado, las inscripciones que aparecen vinculadas a un lugar concreto son escasas, lo que dificulta aún más, si cabe, el análisis de los talleres y el ámbito de su producción. Pese a lo que cabría esperar, «une obscurité certaine recouvre ensuite Tolède et sa communauté chrétienne à l'époque émirale»,<sup>37</sup> lo que impide detenerse a examinar, desde un punto de vista gráfico, cuáles es su evolución. Dejando a un lado el *Monumentum foundationis* del arzobispo Cixila, cuyo texto se extrae del *Himnario de San Tirso*,<sup>38</sup> y también el epitafio del presbítero Crispín datado en el año 693, pero que Gómez-Moreno había retrasado su cronología al año 743 al incluir el numeral cincuenta en la datación donde se aprecia una tachadura,<sup>39</sup> nos quedan tan solo dos epígrafes: la *Hortatio* de la puerta del convento de San Clemente, cuya letra se mueve a caballo entre los siglos VII y VIII,<sup>40</sup> y la *Invocatio* de la columna de la iglesia de San Ginés, que Gómez-Moreno atribuyó al siglo X.<sup>41</sup> Hay que esperar a momentos posteriores a la conquista cristiana para disponer de los epitafios de Michel Xemen (1152), de Samsi (1160) y un personaje desconocido (1182),<sup>42</sup> todos ellos bilingües, para recuperar así la producción y preguntarnos hasta qué punto la llegada de los reconquistadores pudo alterar el estilo y las grafías de estos mozárabes.<sup>43</sup>

La epigrafía cristiana andalusí, por consiguiente, no puede concebirse como una realidad uniforme. Si las distintas regiones peninsulares tuvieron una situación diferente de acuerdo con la política de pactos y el distinto grado de islamización de la población, dentro de un mismo territorio, además, es evidente que hubo diferencias notables entre las basílicas urbanas y las iglesias rurales, puesto que tanto el número como los medios físicos disponibles, la formación previa del escribiente o la escritura varió según si se trataba de una producción de ámbito urbano o rural.<sup>44</sup> Algunos letreros de las áreas urbanas manifestarán una mayor continuidad con lo paleocristiano, compartiendo un mismo espacio que los edificios martiriales de época tardoantigua. Otros comenzarán a introducir elementos gráficos de innovación,

<sup>26</sup> El ejemplo más representativo sería el aguamanil de bronce conservado en el Museo del Louvre (n.º de inventario MR1569), con una inscripción en árabe que dice: «Obra del cristiano 'Abd al-Malik». Barceló 2019, 123.

<sup>27</sup> Lévi-Provençal 1931, 136; Barceló 2019, 128-129.

<sup>28</sup> González 2016, 191.

<sup>29</sup> Barceló 2019, 128.

<sup>30</sup> Lirola 2000, 111-113; Harrison 2009, 491.

<sup>31</sup> Almagro 1954; Harrison 2009, 488-489.

<sup>32</sup> Entre otras, Hübner 1871, n.º 99, 107, 158 y 173.

<sup>33</sup> Hübner 1900, n.º 299; Vives 1942, n.º 79; Barroca 2000, vol. III, anexo 1, n.º 72.

<sup>34</sup> Barroca 2000, vol. II, tomo I, n.º 12, 50-53; Encarnação 2020.

<sup>35</sup> Barroca 2000, n.º 13: 54-56.

<sup>36</sup> Caballero y Sánchez 1990, 453; Barroca 2000, n.º 14-17, 56-66. El grafito de Santa María de Trampal publicado por Luis Caballero Zoreda e Isabel Velázquez (1989) posee las mismas características gráficas que los grafitos hallados en San Millán de la Cogolla en el pórtico del monasterio de Suso.

<sup>37</sup> Aillet 2010, 46.

<sup>38</sup> Flórez 1750, 344. Recogido también por Hübner 1900, n.º 393; Simonet 1903, 208; Gómez-Moreno 1919, 11; Harrison 2009, 470, n.º 44; Gil 2020, n.º 53.

<sup>39</sup> Gómez-Moreno 1919, 11. Esta inscripción aparece todavía recogida con la fecha del año 743 en Gil 2020, n.º 54.

<sup>40</sup> Hübner 1871, n.º 156; Harrison 2009, 471 (n.º 48).

<sup>41</sup> Pieza custodiada en el Museo Arqueológico Nacional, con n.º 56705c (Gómez-Moreno 1919, 11).

<sup>42</sup> Cf. Barceló 2019, 124-126.

<sup>43</sup> Camino 2012, 118-119.

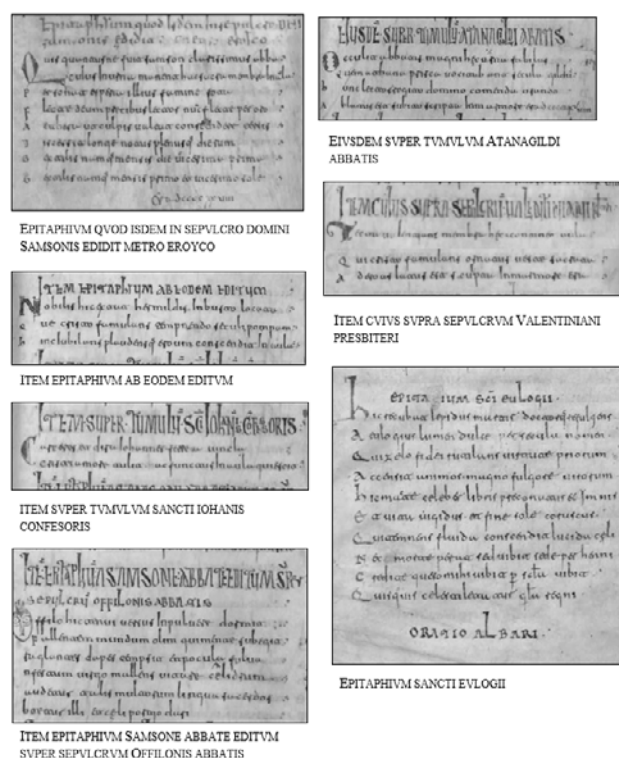
<sup>44</sup> «Las primeras se caracterizan, además de por su aspecto cuidado y elegante, por su trazo seguro y firme, por la regularidad del módulo de sus caracteres, por la abundancia de nexos y, sobre todo por la profusión del empleo de letras inscritas». En cambio, las inscripciones de cultura rural «se alejan bastante de las anteriores tanto en su aspecto general como en sus caracteres alfabéticos y como en el sistema de ejecución del que desaparecen o se hacen más raros los nexos y las letras inscritas». García Lobo 2008, 76.

que podemos considerar como propiamente «mozárabes», en la medida en que utilizan rasgos específicos que se explican por una influencia de lo árabe, que harán que sean diferentes respecto al conjunto de la epigrafía peninsular. Separar los componentes exclusivos de la epigrafía latina andalusí de los compartidos con otras regiones se vuelve imprescindible, de igual modo, si atendemos a un asunto no menor como es el de las migraciones mozárabes, en el que grupos de clérigos y monjes trasladaron sus hábitos locales a los reinos cristianos del norte peninsular, a territorios de la monarquía leonesa, a la Rioja y, en menor proporción, a la región catalana, llevando consigo sus prácticas gráficas, fundando monasterios o integrándose en comunidades monásticas preexistentes, observando las reglas y las costumbres de sus lugares de origen.

¿De qué manera la epigrafía y, más en concreto todavía, el estudio de la escritura puede ser un indicador de la movilidad de dichos grupos? ¿Hasta qué punto podemos definir a partir del análisis de sus elementos gráficos una «epigrafía mozárabe», en la que entran en juego la mezcla de diversas tradiciones, la influencia de unos centros escritos sobre otros, la conservación o no de sus rasgos distintivos y el empuje, ya imparable, de unas prácticas foráneas en aquellos sitios fronterizos, donde también el componente humano tuvo un papel importante? ¿En qué medida fue rápida o profunda dicha aculturación? ¿Cuándo dejaron de aflorar estos elementos propios? El avance de las publicaciones del *Corpus Inscriptionum Hispaniae Mediaevalium* hacia los territorios del sur peninsular abre la puerta hacia nuevos debates historiográficos.

Por último, otro asunto no menor que cabe comentar dentro de su problemática es el de la tradición. José Martínez Gázquez (2005) se cuestionaba, en este sentido, si «queriendo estudiar un conjunto de inscripciones como las mozárabes... debemos tener en cuenta si los *CLE* [*Camina Latina Epigraphica*], que se nos han transmitido exclusivamente por vía manuscrita, han sido redactados realmente para ser grabados en la piedra de un sepulcro o simplemente como un puro ejercicio literario para ser leídos en el soporte de los códices». Sabiendo que hubo versos redactados en un *scriptorium* que después fueron trasladados a la piedra,<sup>45</sup> también son una fuente imprescindible para el conocimiento de la epigrafía cristiana andalusí. Es por ello por lo que, aunque no serán objeto de análisis para el estudio que traemos entre manos, habrán de incluirse en los futuros trabajos de edición epigráfica. En este grupo, por ejemplo, cabría mencionar los epitafios que aparecen recogidos en el Códice de Azagra (BNE, ms. 10029) que indican tanto su localización *in sepulcrum* como su soporte *in marmore* (Fig. 2).

**FIGURA 2**  
Inscripciones copiadas en el Códice de Azagra



Fuente: BNE, ms. 10029, ff. 138v-139r y 157v.

#### 4. EL PAISAJE EPIGRÁFICO. CULTURA URBANA VERSUS CULTURA RURAL

Un elemento que llama la atención y que muchos investigadores que se han acercado al tema han puesto de manifiesto es que existió una clara concentración de la producción epigráfica en la ciudad de Córdoba y sus alrededores. Destaca la diferencia —casi abismal— que existe entre la que fue la capital del gobierno andalusí entre los siglos VIII y XI y el resto de los territorios.<sup>46</sup>

En Córdoba, como en el conjunto del territorio andalusí, las comunidades cristianas no solo pudieron continuar celebrando sus cultos y sus fiestas litúrgicas, sino que además pudieron manifestarlo externamente, como se desprende por las procesiones, los entierros o el tañido de las campanas que relatan tanto Álvaro como Eulogio, protegidos como estaban por el estatus de la *dhimma*.<sup>47</sup> La posición de *urbs regia* que tenía la ciudad había otorgado una gran relevancia política a los obispos y altos cargos de la jerarquía eclesiástica, que mantuvieron su liderazgo y su autoridad asistiendo a los concilios convocados por el emir, actuaron como embajadores y traductores al servicio de la corte, colaboraron en la administración y la recaudación de impuestos —con el establecimiento de la dualidad *'amil*-obispo que recoge Manuel Acien<sup>48</sup>— y, en el plano cultural, estimularon la elaboración y la copia de códices, siendo, a su vez, los principales artífices de las inscripciones,

<sup>45</sup> Es el caso de los versos contenidos en el *Liber Miraculorum Sancti Emiliani* (RAH, cód. 23, f. 39v) que copia los *Epitaphia sepulcralia* de las reinas Toda, Elvira y Jimena de Navarra de San Millán de la Cogue. Cf. Pereira 2020, 34-35.

<sup>46</sup> González 2016, 26; Barceló 2019, 118.

<sup>47</sup> Cf. Aillet 2010, 68.

<sup>48</sup> Acien 2009, 26-28.

ejerciendo una actividad publicitaria que, salvo restricciones topográficas, poco parece responder a la acción de una elite que, jurídicamente, estaba en minoría.

El volumen y la extraordinaria calidad de los epígrafes que fueron confeccionados en los talleres de Córdoba, «solo comparables con los epígrafes árabes de factura más cuidada»,<sup>49</sup> se entiende únicamente si concurre, en este sentido, un conjunto de circunstancias favorables que permiten desarrollar la producción epigráfica: en primer lugar, una voluntad de patrocinio por parte de las elites eclesiásticas que se vio apoyada o, al menos, consentida por unos soberanos que favorecieron la promoción de las artes y profesaron, en aras de una mayor legitimación, una cierta admiración por la antigüedad;<sup>50</sup> en segundo lugar, una condición socioeconómica dinamizadora que, alrededor de los talleres epigráficos, posibilitara la inversión de los excedentes en la compra y el trabajo del material y en la contratación de los artistas; también, unos medios técnicos y profesionales adecuados que permitieran alcanzar un acabado óptimo y, como resultado, crearan un monumento digno de alabanza; y en última instancia, un ambiente propicio que garantizara, en esta época, la expresión pública de aquellos miembros que pertenecían a otras confesiones religiosas. Así, atendiendo a las fuentes conservadas, todo parece ratificar esta preeminencia de la capital, es decir, «una realidad socioeconómica distinta entre la corte califal y el resto de al-Ándalus».<sup>51</sup>

La ocupación islámica tuvo como consecuencia una transformación del paisaje funerario. Si la población cristiana de origen hispano-visigodo había establecido la ubicación de sus espacios funerarios en torno a edificios de especial significación religiosa como las basílicas y los *martyria*, esta práctica se mantuvo con algunas limitaciones<sup>52</sup> una vez terminada la conquista, aunque, no obstante, se vio desplazada del interior de la medina para agruparse en torno a los centros de culto situados en los suburbios.<sup>53</sup> A excepción de la basílica de San Vicente que, de acuerdo a Ibn 'Idhārī y a al-Maqqarī, se mantuvo de forma compartida hasta la construcción de la primera mezquita aljama en tiempos de 'Abd al-Rahmān I,<sup>54</sup> el abandono o la destrucción de las iglesias intramuros habría desplazado a la comunidad cristiana hacia los arrabales.

Un caso bien documentado por los registros arqueológicos es el del viejo palacio imperial de Cercadilla, reaprovechado como edificio de culto cristiano en honor al mártir Acisclo según Hidalgo (2002),<sup>55</sup> había sido empleado como lugar de enterramiento desde el siglo VI, fruto del deseo de los fieles de dar sepultura a sus difuntos en la zona más próxima posible al espacio sacro. El hallazgo de algunos epígrafes, como el *Epitaphium* del obispo Lampadio (CIL II<sup>2</sup> 7, 643) que había sido reutilizado como cubierta de una tumba mozárabe o el anillo-sello del obispo Sansón (CIL II<sup>2</sup> 7, 643<sup>3</sup>), constata que ya fue un importante centro cultural en época tardoantigua. Las sepulturas se concentraban en torno al aula de cabecera triconque ubicada en el extremo norte del palacio, donde se había levantado una iglesia en el mismo lugar en el que reposaban las reliquias del santo.<sup>56</sup> Su uso se prolonga hasta el siglo X y, aunque los textos conciliares habían establecido la prohibición de enterrarse en el interior de las basílicas, estaba permitida la inhumación *in atrium* cerca del jardín y de los muros, *aut in portico aut exedra ecclesiae* para los grupos sociales más privilegiados.<sup>57</sup> La figura de un obispo, un abad o abadesa podía llegar a ser considerada “santa”:<sup>58</sup> el monumento funerario anunciaba su papel como líderes de la comunidad, fomentaba su estilo de vida religiosa, ofrecía asistencia moral y espiritual a quienes habían mantenido la fe cristiana. De aquí proceden tanto el letrero andalusí más antiguo del que existe constancia, que corresponde al *epitaphium* de un sacerdote (877),<sup>59</sup> como el epitafio de una “sierva de Cristo”, de ahí llamada Cristófora (983),<sup>60</sup> ambos custodiados hoy en el Museo Arqueológico de Córdoba.

Cercadilla no es el único testimonio de los suburbios que nos habla de una continuidad topográfica de las prácticas funerarias y la epigrafía.<sup>61</sup> También se aprecia esta realidad en el lugar denominado “Cortijo de Chinales”, situado al oeste de la ciudad, donde debió haber un importante complejo cultural rodeado por un cementerio cristiano, cuyo recinto fue excavado por Samuel de los Santos en la década de los años cincuenta (1955). Aparte del gran volumen de inscripciones funerarias rescatadas de los siglos VI y VII, se han localizado, además, otros epígrafes que pudieron ser posteriores a la dominación islámica. Se trata de cinco fragmentos —cuyo número se eleva a siete si se tienen en cuenta otros dos textos que fueron descubiertos

<sup>49</sup> Martínez Núñez 2014, 64.

<sup>50</sup> Grabar y Grabar 1965; Caballero Zoreda 2000, 216; Calvo 2012.

<sup>51</sup> González 2016, 26.

<sup>52</sup> Los textos conciliares insisten en la necesidad de evitar el confrontamiento con la población islámica, prohibiendo algunas de sus manifestaciones públicas y especificando cómo han de celebrarse las prácticas litúrgicas en el interior de los cementerios, como recientemente hemos tratado en nuestro trabajo Pereira y Echevarría en prensa.

<sup>53</sup> «Nous pouvons donc conclure qu'il n'existe aucune certitude de l'existence d'un lieu de culte chrétien à l'intérieur de la qasaba ou madīna enclose de Cordoue durant les IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles. Le paysage est complètement différent si l'on franchit la muraille de la médina, pour passer dans les faubourgs». Molénat 2012, 152.

<sup>54</sup> Cf. Ocaña 1942. Sobre la polémica abierta por Fernando Arce-Sainz (2015) en torno a la basílica de San Vicente, véase la contestación de María J. Viguera Molins (2022) recordando la forma de transmisión de los textos árabes y la de Alberto León y Raimundo F. Ortiz Urbano (2023) que aportan los nuevos datos arqueológicos, ratificando la ubicación de la iglesia episcopal bajo el suelo de la mezquita.

<sup>55</sup> Frente a la tesis de Marfil (2000) que ha identificado Cercadilla con la basílica de San Zoilo.

<sup>56</sup> En un proceso de *tumulatio ad sanctos* que se extiende tanto por Oriente como por Occidente europeo durante los primeros siglos del cristianismo. Cf. Duval 1988.

<sup>57</sup> «Los enterramientos no sólo se disponen en el entorno de los edificios... también aparecen en su interior... en el aula de cabecera triconque nos encontramos con dos enterramientos, especialmente privilegiados, situados ante el ábside, que, sin embargo, no cuentan con más distintivo que la incorporación, en uno de ellos, de un arco de herradura labrado en la cabecera de la tumba, único ejemplo de toda la necrópolis en el que se produce tal peculiaridad» (Hidalgo 2002, 352).

<sup>58</sup> Effros 1997, 5; Mogen 2020, 226.

<sup>59</sup> Conocido inicialmente como el epitafio de Itcipo (Santos 1947) debido a una mala lectura del texto. Museo Arqueológico y Etnológico de Córdoba (en adelante MAECO), n.º 7.212. González 2016, n.º 1; Gil 2020, n.º 1.

<sup>60</sup> Cf. González 2016, n.º 11, lám. 11.

<sup>61</sup> León y Casal 2010, 678.

en la parcela cercana de “Vista Alegre” — que fueron incluidos en el repertorio de Castejón y que “según el tipo de letra” González, aunque sin miramiento, ha atribuido todo el conjunto al siglo X.<sup>62</sup> Teniendo serias dudas sobre la cronología de estas inscripciones, de las que se han conservado apenas unas pocas letras y de las que, bajo mi punto de vista, habría que excluir, al menos, dos,<sup>63</sup> el resto sí parece de los siglos VIII al IX, siendo una de ellas claramente realizada en el siglo X.<sup>64</sup>

La existencia de talleres y artesanos profesionales en torno a la corte califal debía garantizar la rápida obtención de la materia prima. Sin entrar a profundizar en el análisis de los elementos externos, como son la materia, la forma y la decoración de los epígrafes,<sup>65</sup> donde se asiste a una extraordinaria homogeneidad, piezas de mármol ricamente labradas y ornamentadas por medio de orlas vegetales o sogueadas —solo abandonada conforme nos alejamos de la provincia de Córdoba—, la cercanía de los monumentos antiguos, el interés por permanecer en aquellos lugares de culto de especial significación religiosa y el mantenimiento de los usos epigráficos en torno a los emplazamientos funerarios tradicionales explica la concentración topográfica de las inscripciones allí donde ya se exhibían los viejos epitafios visigodos.<sup>66</sup> Esto justifica la frecuente reutilización de los materiales, su alto volumen numérico y la presencia de elementos gráficos conservadores, como tendremos ocasión de comprobar en el epitafio de la mártir Eugenia y en el de Especiosa y su hija Tranquila, ambos hallados en el barrio de *Marmolejos*, junto a la iglesia de San Andrés y el convento de San Pablo.<sup>67</sup>

Más difícil supone la asociación entre las inscripciones conservadas y la amplia nómina de lugares de culto extramuros que aparecen citados en el *Memoriale Sanctorum* de San Eulogio o el *Calendario de Recemundo*.<sup>68</sup> En la aldea de *Fragellas*, próxima a Córdoba al norte de la ciudad y en dirección a la sierra, se hallaba la basílica martirial, o *sanctuarium*, de santa Eulalia,<sup>69</sup> de donde provienen tanto

la lápida paleocristiana de Victoria (CIL II2 7, 658), fechada a finales del siglo IV o inicios del siglo V,<sup>70</sup> como las andalusíes de la anciana Killio, abadesa y fundadora de la comunidad (926), Justa (955) y Rufina (977).<sup>71</sup> También fue descubierta en Sierra Morena la lápida del presbítero y abad Daniel (930) con la expresión *pater et regens monachos* a unos 10 km de Adamuz y en las cercanías del convento de San Francisco del Monte, en cuyos alrededores se encontraba según el padre Flórez el monasterio de San Zoilo Armilantense.<sup>72</sup> Las alusiones a la profesión de los fallecidos —*episcopus*, *presbiter*, *abbas*, *sacerdos*, *religiosa*— son pistas sobre la actuación y el interés del clero en la elaboración de las inscripciones.

Frente a esta actividad epigráfica de ámbito urbano,<sup>73</sup> donde Córdoba se convirtió en un verdadero centro irradiador, cuya influencia se hizo sentir en las localidades situadas a lo largo y ancho de la provincia, también en Atarfe (Granada),<sup>74</sup> de donde provienen los epitafios del abad Recosindo y Cipriano (1002), los únicos que «encaja(n) totalmente en el estilo epigráfico de los cristianos de la ciudad califal»,<sup>75</sup> o en Portugal, donde el epitafio del obispo Julián (991)<sup>76</sup> hubo de venir de un taller procedente de la sede cordobesa —a tenor de que no se han encontrado los mismos elementos formales en ninguno de los demás monumentos del país vecino—, más allá de esto el panorama parece bien distinto. Por lo general, una o dos inscripciones por cada centro. Factura más torpe, letras irregulares.<sup>77</sup> La escritura local con escasa influencia de las innovaciones gráficas desarrolladas en la *urbs regia*. Piezas ligadas a espacios rurales y a eremitorios, como es el caso de los dos fragmentos descubiertos en las Mesas de Villaverde (Málaga)<sup>78</sup> o la inscripción de la iglesia de San Tirso de Arnedillo (La Rioja), que atestigua la supervivencia de la población cristiana en un área controlada por los Banū-Qāsi.<sup>79</sup> Se trata de una epigrafía privada y espontánea que atiende las necesidades puntuales de su promotor con recursos económicos limitados, lo que lleva a la utilización de una piedra autóctona más barata, y cuyos artesanos, aislados del circuito de los grandes talleres profesionales, otorgan a sus caracteres cierta tosquedad.

<sup>62</sup> Castejón 1981, 228-229. Los cinco fragmentos hallados en el “Cortijo de Chinales” son los que se encuentran en el MAECO con número de inventario 12.667, 12.538, 12.608, 12.618 y 13.086 y los dos de “Vista Alegre” en el mismo museo con número de inventario 10.686 y 10.675. Ed. González 2016, n.º 26, 28, 29, 30, 31, 32 y 33.

<sup>63</sup> MAECO, n.º 12.538 y n.º 12.608. González 2016, n.º 28 y 29, lám. 21 y 22.

<sup>64</sup> MAECO, n.º 12.618. González 2016, n.º 30, lám. 23.

<sup>65</sup> Ya abordados, en cierta medida, por Barceló 2019, 118-120 y González 2016, 11-20.

<sup>66</sup> Cf. Sánchez Ramos 2007.

<sup>67</sup> «El año de nuestro Redentor mil y quinientos y quarenta y seis dos más o menos, cavando en Córdoba, en aquél barrio que llaman los Marmolejos, cerca del insigne monasterio de San Pablo de frayles dominicos, para los cimientos de una casa, sacaron una losa de mármol que contenía el epitafio de la mártir Eugenia». Morales 1586, f. 205r. Ed. Hübner 1871, n.º 220; Simonet 1903, 521; González 2016, n.º 3; Gil 2020, n.º 3. Los *epitaphiaum sepulcrale* de Especiosa y Tranquila los descubrió Ambrosio de Morales «en la iglesia de Santo Andrés en la pared septentrional por de dentro». Morales 1586, f. 218r.

<sup>68</sup> Entre las iglesias y los monasterios que se ubicaban en los arrabales estaban Santa Eulalia de Mérida, San Acisclo, San Martín de Tours, San Ginés, San Cosme y Damián o San Zoilo. Cf. Aillet 2010, 70-82.

<sup>69</sup> Sobre la confusión entre dos centros homónimos dedicados a Santa Eulalia, Santa Eulalia de Mérida y Santa Eulalia de Barcelona, en la historiografía, véase el excelente trabajo de Marcos 1977.

<sup>70</sup> Marcos y Vicent 1977; Sánchez Ramos 2007, 195-196.

<sup>71</sup> Fita 1914; Naval 1914; Castejón 1981, 230-231; Aillet 2010, 70-82; González 2016, n.º 5, 6 y 9.

<sup>72</sup> Flórez 1792, 264-265, citado también por Fita 1914, 559-563; Aillet 2010, 71; González 2016, n.º 38; Gil 2020, n.º 29.

<sup>73</sup> García Lobo 2008, 76.

<sup>74</sup> Habría que preguntarse por qué las únicas inscripciones que muestran la influencia de la escuela cordobesa aparecieron en Atarfe, donde todo parece indicar que pudo haber una persistencia del monacato. Mariner Bigorra 1960.

<sup>75</sup> Navascués 1941, 276. Ed. González 2016, n.º 49 y 53; Gil 2020, n.º 39 y 43.

<sup>76</sup> González 2016, n.º 61; Gil 2020, n.º 56.

<sup>77</sup> La presencia de elementos cursivizantes se aprecia fundamentalmente en los epitafios granadinos de *Floresindus*, *Annius* y *Maria*. Ed. González 2016, n.º 47, 48 y 51.

<sup>78</sup> En las proximidades a las ruinas de Bobastro, ed. González 2016, n.º 59.

<sup>79</sup> Si la presencia de las comunidades dhimmíes en el centro y en el norte peninsular es difusa (Aillet 2010, 42) ni que decir tiene su epigrafía. El estudio paleográfico de las inscripciones nos ayudará en próximos trabajos a definir mejor sus particularidades gráficas y a esclarecer algunos de sus elementos más oscuros. Cf. Pereira 2020, n.º 2.

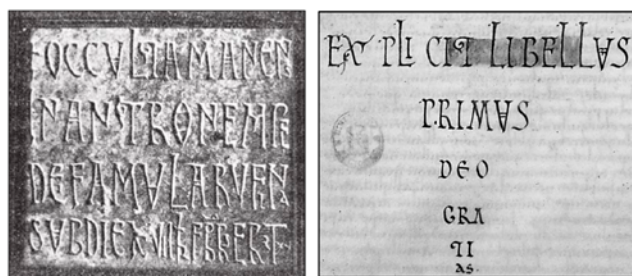
## 5. LA ESCRITURA DE LAS INSCRIPCIONES

Por lo dicho hasta ahora se advierte el interés extraordinario de fijar las particularidades gráficas de la epigrafía empleada por los grupos cristianos andalusíes. La existencia de, al menos, dos variantes, una de ámbito urbano y otra de ámbito rural, obliga a repensar la forma en la que circulaba la práctica escrita. De los centros situados en torno a la capital del Estado andalusí se extrajo un material epigráfico, cuyo autor estuvo asociado casi en exclusiva al ámbito eclesiástico. Si la selección y la composición del texto revela su formación cultural, su riqueza caligráfica nos conduce irremediabilmente a la existencia de un *scriptorium*.

Poco sabemos todavía, hoy por hoy, del proceso llevado a cabo para la confección de las inscripciones andalusíes. No es de extrañar que, una vez escogido el texto a partir de formulismos y poemas que tienen su inspiración en las bibliotecas de un monasterio, o escuela eclesiástica, la ejecución de las letras se encomendara a quien dominaba el arte de escribir: un clérigo encargado de la elaboración de manuscritos, que cuidara tanto el diseño de la página como la organización del texto, ajustara los márgenes y dibujara los trazados a la perfección, haciendo un uso armónico de nexos y abreviaturas. La semejanza entre las formas gráficas que encontramos en las inscripciones y los títulos, incipits y épicits de algunos códices, como el *Apologeticus* de Sansón (Biblioteca Nacional de España, ms.10018) o las Etimologías de San Isidoro (Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial, sign. T-II-24), confirman la estrecha colaboración que debió haber entre estos talleres profesionales y los escritorios<sup>80</sup> (Fig. 3). Así, habida cuenta de la extraordinaria calidad de las inscripciones, solo un autor experimentado podría dibujar las letras empleando los oportunos caracteres monumentales que estaba acostumbrado a emplear en los códices o, incluso, intervenir en la propia materia dura, estando presente junto al lapicida, en un proceso que conocemos como la *ordinatio*.<sup>81</sup>

FIGURA 3

Epitaphium sepulcrale de Rufina (según Naval 1914) y  
épicit del libro I del *Apologeticus* de Sansón



Fuente: Biblioteca Nacional de España, ms. 10018, f. 111v). Véase la identidad gráfica entre ambas escrituras.

Fue Manuel C. Díaz y Díaz quien identificó los rasgos particulares de la escritura utilizada en los manuscritos del

sur peninsular.<sup>82</sup> «Es de notar la tendencia a que la letra “C” tenga una forma peculiar: el trazo descendente se suele inclinar hacia la derecha», reduciendo visiblemente el tamaño de la vuelta inferior con respecto a la curva superior. Además, «no se encuentra la “O” romboidal que se hace típica de todo el Norte», por el contrario, aparece una forma ovalada cuya parte inferior se estrecha al máximo, adoptando en ocasiones la forma de corazón. «La T, cuyo copete se vuelve hasta formar casi una voluta por la izquierda, va a ir levantando la parte derecha hasta terminarla en un volado». El ambiente cultural surgido dentro de al-Ándalus concede a la escritura visigótica una solución diferente que no veremos en el conjunto de los reinos cristianos.<sup>83</sup> Díaz y Díaz establece los fundamentos principales para conocer la mayúscula de tipo «mozárabe», añadiendo nuevos datos a los que antes Anscari M. Mundó, en su estudio de los códices toledanos, había señalado como rasgos particulares, esto es, el hecho de que la letra “B” presenta unos bucles bastante separados entre sí, la “N” tiene el trazo medio muy ondulado y la “S” poco desarrollo de la curva superior.<sup>84</sup>

Se trata de una escritura esbelta que presenta por lo general unas letras el doble de altas que anchas, lo que le otorga un aspecto ligero y compacto. Allí donde los letreros son más largos y la letra mejor ejecutada debido a una mejor formación gráfica del escribiente, más estrecha será la escritura —con una relación modular oscilante entre los 1,6 y 2,5<sup>85</sup>— y más habitual será el empleo de recursos gráficos como los nexos, las abreviaturas y las inserciones. Por el contrario, en los centros rurales o que carecen de *scriptorium*, donde la ejecución de los epígrafes se hace de manera poco frecuente, el letrado del monumento será más breve, la escritura más extendida, la proporción entre el alto y el ancho de las letras tenderá a 1<sup>86</sup> y se utilizarán menos los recursos gráficos. Esto explica la divergencia que existe en algunas inscripciones, unas de factura muy cuidada y otras, en cambio, más cercanas a la cursivización.

<sup>82</sup> Díaz y Díaz 1995, 185.

<sup>83</sup> Las mayúsculas empleadas en la escritura visigótica derivan de las correspondientes capitales y unciales de la escritura latina, que se acompaña de elementos minúsculos agrandados con valor de mayúsculas, letras inscritas, nexos y cruzamientos, como es habitual en la escritura publicitaria de los títulos —tanto de los códices como de los documentos— y los epígrafes. Entre las formas más significativas de la visigótica empleada en los reinos cristianos peninsulares se encuentran la letra “A” a menudo realizada sin travesaño (una forma gráfica que aparece ya en las primeras inscripciones cristianas de los siglos VI y VII, cf. Santiago 2005, 193-194, lám. IV y V); la “H” con el tercer segmento más corto que el primero, la “M” con los trazos laterales convergentes hacia arriba, la “N” semejante a una H (a lo que añade Millares con un trazo final muy corto); la “O” de tipo romboidal u ovalado, la “R” con el tercer rasgo rectilíneo; la “S” de doble curva poco desarrollada y la “T” de bucle hacia la izquierda. Millares 1932, 83-84; García Lobo 1999, 158-166 y 2008, 69-70.

<sup>84</sup> Mundó 1965, 11-13.

<sup>85</sup> Operación que resulta de dividir el alto por el ancho de las letras, tomando como modelo la letra “M”, lo que otorga los siguientes valores: 2,5 en el *Epitaphium* de Basilisa, 2 en el *Epitaphium* de Crisóstoma, 2 en el de Justa, 1,6 en el fragmento del *Epitaphium* de Teudofredo, 1,8 en el del sacerdote Domingo, 1,75 en el del obispo Martín. Cf. González 2016, n.º 2, 11, 15, 34, 39.

<sup>86</sup> Por ejemplo, los epitafios de María y Anio con relación modular de 1. Cf. González 2016, n.º 48 y 51.

<sup>80</sup> Véase nuestro trabajo presentado a las XIX Jornadas de la Sociedad Española de Ciencias y Técnicas Historiográficas, Pereira en prensa.

<sup>81</sup> Mallon 1952, 57-60.

El examen del cuadro de alfabetos, elaborado con aquellas inscripciones conocidas que tenemos perfectamente datadas (Figs. 4 y 5),<sup>87</sup> permite comprobar la evolución que experimentaron estas grafías durante los siglos X al XII. El ejemplo más antiguo, un epitafio del año 877, aunque mantiene elementos clásicos como el uso de interpunciones triangulares y de *hereda*, adelanta ya algunas de las características que veremos en los siglos posteriores, como la tendencia a que las letras “B”, “P” y “R” tengan los ojos separados y muy pequeños sin llegar a tocar el astil (Fig. 6).<sup>88</sup>

FIGURA 4

Alfabeto de las inscripciones cristianas andalusíes. Siglo X

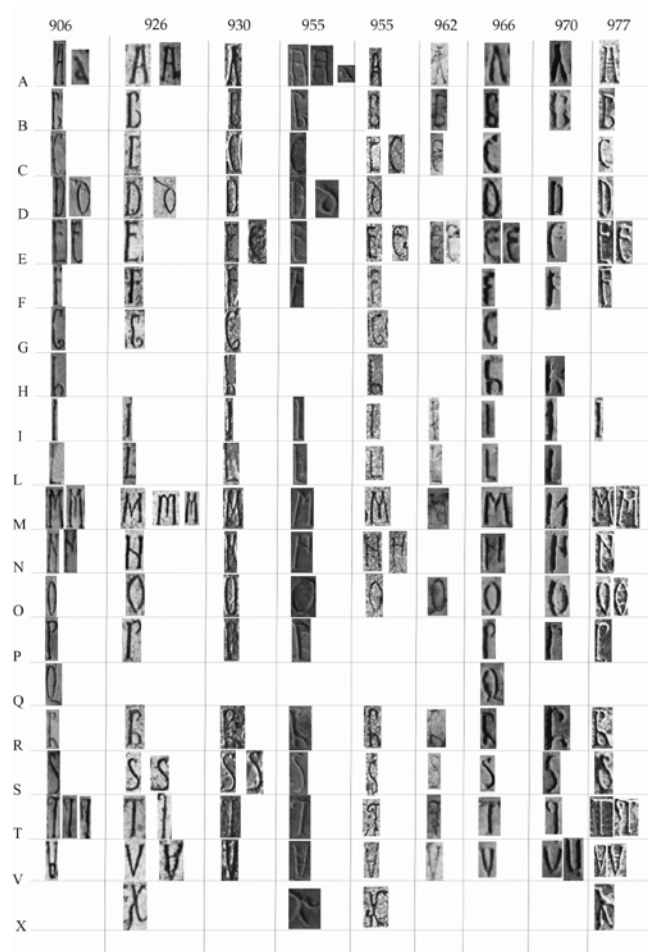


FIGURA 5

Alfabeto de las inscripciones cristianas andalusíes. Finales del siglo X – siglo XII

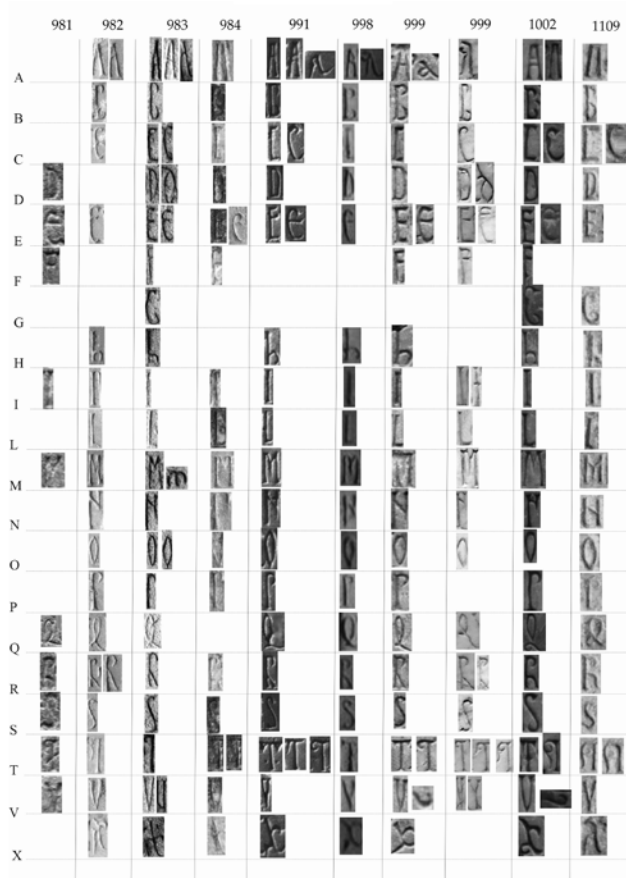
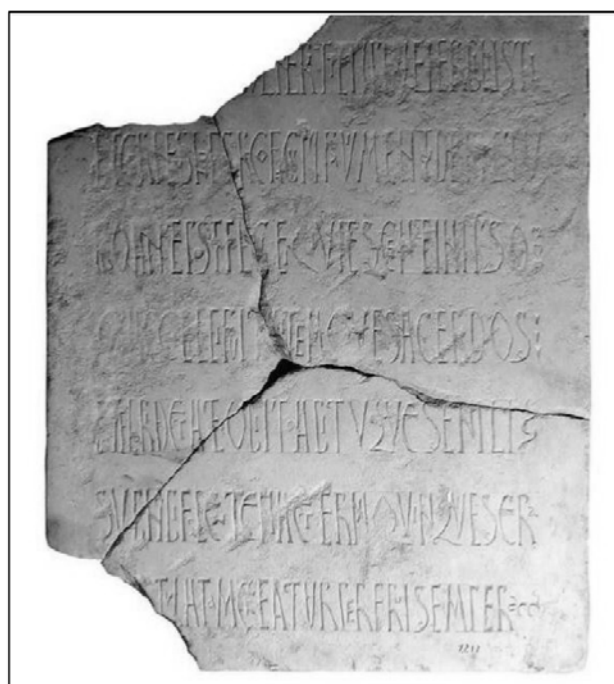


FIGURA 6

Epitaphium sepulcrale de un sacerdote



Fuente: Museo Arqueológico de Córdoba, n.º 7212.

<sup>87</sup> Ed. González 2016, n.º 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 36, 38, 41, 43, 45, 49 y 61.

<sup>88</sup> También, la introducción de las letras unciales, como era de esperar en la escritura visigótica, tanto en las formas habituales como en las inscritas. El uso de la “N” coja o la “S” de doble curva poco desarrollada, la primera superior de tamaño mucho menor que la segunda. González 2016, n.º 1.

La letra “A” de las inscripciones se ejecutará tanto con travesaño como sin él. A partir del año 955 se introdujo un modelo de travesaño doble muy particular que se repite durante los años 977, 991 y 1002. La capital clásica se combina con la minúscula de tipo uncial, fundamentalmente para las letras inscritas, pero también ocupando la caja de escritura, como se descubre en el epígrafe de María del año 999. Por su parte, la letra “B” se caracteriza por los dos ojos separados que, salvo excepciones<sup>89</sup>, no llegan a tocar el astil. La “C” utiliza las dos formas: la cuadrada y la uncial. Desde el último tercio del siglo X, se observa la introducción de un modelo de letra con el trazo descendente inclinado hacia la derecha, que hace que la curva inferior no coincida con la curva superior, un rasgo típico, como decíamos, de la escritura que se realiza en el sur peninsular.

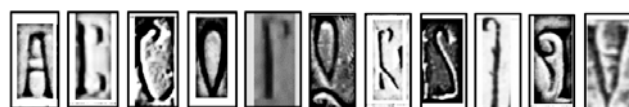
La “D” combinará a lo largo de todo el periodo las dos formas: la clásica y la uncial. La “E” presenta diversidad de formas gráficas que derivan de sus dos tipos principales: la de trazos rectilíneos y la uncial, cuya curva puede ser realizada por medio de un único trazo o dos, que se unen a media altura. Aunque el segmento central suele estar ubicado en el tercio superior de la letra, en algunos casos, como en el epitafio de Acisclo del año 962 y en el del obispo Julián del año 991, se observa que este segmento se halla muy prolongado hacia afuera, lo que refleja una influencia evidente de la minúscula. La letra “F” no presentará mucha novedad, a excepción de que en algunos tipos el primer trazo horizontal unido al astil adopta una forma curva. No se encontrará la típica letra “G” del norte de la península Ibérica de trazos rectilíneos. En cambio, se prefiere la forma curva realizada a partir de un único trazo. La “H” adoptará la forma minúscula uncial y no encontramos la característica visigótica del Norte de tres rasgos rectilíneos. Las letras “I” y “L” no plantean ninguna dificultad. Sin embargo, la “M” poseerá una extraordinaria pluralidad de formas gráficas. La más habitual es la clásica de extremos convergentes hacia arriba, cuyos segmentos interiores se unen formando un ángulo o una forma similar a una “Y”. En el epitafio de Cristófora del año 983 se vislumbra una perfecta uncial en modo de letra sobrepuesta.

La letra “O”, por su parte, será generalmente ovalada, a veces acabada en punta como si de una gota de agua se tratase. Sobresale la grafía del epitafio de Rufina con dos traviesas en su interior a causa de una motivación puramente estética. La “P”, en cambio, mantendrá en todo momento la forma específica de ojo sin llegar a tocar el trazo vertical. La mayúscula de la “Q” variará ligeramente a lo largo del tiempo, tanto en la manera de ejecutar el círculo que conforma la letra como en el segmento inferior que la caracteriza. La panza se irá estrechando y volviendo más pequeña, dando todo el protagonismo a un apéndice que, si a inicios del siglo X, será una línea recta hacia la derecha, después esta línea será sinuosa y estará formada por dos puntos de apoyo, alcanzando su máximo apogeo en las postrimerías del siglo X y continuando en los siglos XI y XII. La letra “R” permanecerá prácticamente con su forma inalterable. Destaca el bucle abierto y a cierta distancia del tercero de sus rasgos, que puede ser curvo o rectilíneo. Esta última variante dominará en las últimas décadas del siglo X. La “S” será de curvas poco desarrolladas. La “T” será una

letra que nos dé mucha información. Desde la T clásica hasta la T de bucle hacia la izquierda que es común al resto de las inscripciones visigóticas, pasando por la T “con volado” definida por Díaz y Díaz, de la cual constatamos un solo caso en la inscripción del año 926, y una T “con bucle y apéndice sinuoso descendente” que, desde el epitafio de Basilisa en el año 906, se repite sin descanso en las inscripciones de los años 977, 982, 999, 1002 y 1109. La letra “V” tiene la novedad de introducir una forma semejante a una “A” invertida con un travesaño en su interior, simple o doble, y que solo se circunscribe al siglo X, puesto que desaparecerá a partir de los años ochenta. En la “U” minúscula abierta utilizada como letra sobrepuesta se ha querido ver una influencia directa de la grafía árabe. La “X”, ejecutada por medio de dos o tres trazos sinuosos que se unen para configurar el aspa, apenas se modifica.

En síntesis, podemos comprobar que son varios los rasgos específicos que individualizan la epigrafía cristiana desarrollada en el territorio de la Bética antigua. Entre sus formas particulares, que no se observan en las inscripciones del norte peninsular, se encuentran la “A” de doble travesaño, la “B” de ojos abiertos y separados, la “C” inclinada hacia la derecha, la “O” ovalada acabada en punta visible también en la ejecución de la letra “Q”; las letras “P” y “R”, cuyas volutas son de tamaño reducido y no alcanzan a tocar el astil; la “S” de curva superior pequeña; también la “T” con volado, pero especialmente la “T” de bucle con un apéndice descendente que parte de la voluta, y la “V” con el travesaño, ya sea simple o doble, en su interior (Fig. 7).

**FIGURA 7**  
Selección de las grafías más representativas



Estas formas no se ejecutaron fuera de Córdoba, por lo que deben ser concebidas, en consecuencia, como innovaciones gráficas surgidas en torno a la que fuera la capital del gobierno andalusí, cuyo radio de acción no traspasó al conjunto de los territorios. En las inscripciones donde se vislumbra su introducción y su mayor frecuencia de uso, exceptuando las letras “B”, “P” y “R” que fueron habituales en la práctica totalidad de manuscritos situados por debajo del río Tajo, se hallan el *epitaphium* de Basilisa (año 906, con las letras T y V), el *epitaphium* de Killio (926, T y V también), los *epitaphia* de Elisabeth y Justa (955, A y V), el *epitaphium* de Rufina (966, letras A, C, T y V), el *epitaphium* del obispo Julián (991, A, C), el *epitaphium* de María (999, letras C, Q y T), el *epitaphium* de Cipriano (1002, letras A, C, O, Q, T) y el *epitaphium* del obispo Juan (1109, C y T). Su utilización refleja que estas formas gráficas comenzaron a introducirse de forma temprana por mano de religiosas femeninas, extendiéndose más tarde a los prelados en la cúspide de la jerarquía eclesiástica.

Su distribución también nos conduce a otra reflexión final. De los centros monásticos situados en el extrarradio de la *urbs regia* y del entorno de las sedes episcopales se extendió por la provincia de Córdoba en dirección a Lucena,

<sup>89</sup> Véase el epitafio de Especiosa del año 977.

en su ruta hacia Granada, y, dentro de esta provincia, en Atarfe, a los pies de la Sierra Elvira.<sup>90</sup> En cambio, fueron otros centros de culto de la provincia cordobesa junto a los emplazamientos rurales los más reacios a incorporar estas letras singulares. Sabiendo que se han localizado estas formas así mismo en aquellos manuscritos con importantes anotaciones árabes,<sup>91</sup> su nacimiento reafirma que se trataba de un contexto urbano fuertemente arabizado.

## 6. CONCLUSIONES

El análisis paleográfico de las inscripciones es fundamental para la identificación de los elementos singulares que caracterizan a la «escuela andalusí». Su estudio nos demuestra que, en estrecha colaboración con los *scriptoria*, los calígrafos encargados de la producción y copia tanto de los códices como de los epígrafes comenzaron a introducir pequeñas variaciones en la escritura visigótica, como resultado de la nueva realidad política, social y religiosa, que hicieron de ella su propia seña de identidad. La definición de los rasgos principales que individualizan a la epigrafía producida en los ambientes cercanos a la corte califal, foco cultural y de prestigio para el resto de al-Andalus, es el paso necesario para la observación de su influencia en otras partes del territorio.

La correspondencia entre la producción epigráfica y su espacio geográfico se revela como un elemento importante a tener en cuenta. La identificación de las llamadas escuelas regionales con el fin de obtener una “geografía epigráfica” está tratando de dar respuesta a varias cuestiones aún poco explotadas en la Epigrafía medieval, como son el peso de la tradición local o los influjos procedentes de otros estilos foráneos. La importancia de esclarecer si, efectivamente, pertenecía a la órbita de un centro monástico o sede episcopal está en la base de la identificación de este tipo de talleres. La presencia de formularios, repertorios decorativos, o el contacto entre los diversos centros y lapicidas, explica la formación de respuestas plurales y similares dentro de un mismo territorio. La existencia de auténticas «islas» como parece demostrarse aquí, manifiesta el uso compartido de un mismo horizonte cultural donde entran en juego las tradiciones locales y la forma de vida tanto de sus promotores como de sus artesanos.

## DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

La autora de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

## FUENTES DE FINANCIACIÓN

Este artículo se publica en el marco del proyecto de investigación *Corpus Inscriptionum Hispaniae Mediaevalium*, concedido por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades (PID2019-104395RB-I00 HIS), así como el proyecto AZ 18/F/19 *Christian Society under Muslim Rule: Canon Collections from Muslim Spain*, subvencionado por la Gerda Henkel Stiftung (Düsseldorf). Agradecemos a ambos equipos su inestimable colaboración.

## DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Irene Pereira García: conceptualización, metodología, verificación, análisis formal, investigación, recursos, curación de datos, redacción, revisión y edición, visualización.

## BIBLIOGRAFÍA

- Acien, Manuel. 2009. «Consideraciones sobre los mozárabes de al-Ándalus». *Studia historica. Historia Medieval* 27: 23-36.
- Aillet, Cyrille. 2010. *Les mozarabes : Christianisme et arabisation en péninsule Ibérique (Ixe – Xlle siècle)*. Madrid: Casa de Velázquez.
- Almagro, Martín. 1954. «Una curiosa lápida en árabe procedente de Albarracín». En *Homenaje a Millás-Vallicrosa*, vol. 1. Barcelona: CSIC.
- Alturo Perucho, Jesús. 1994. «La escritura visigótica de origen transpirenaico. Una aproximación a sus particularidades». *Hispania Sacra* 46: 33-64.
- Alturo Perucho, Jesús. 2004. «La escritura visigótica. Estado de la cuestión». *Archiv für Diplomatik* 50: 347-383.
- Arce-Sainz, Fernando. 2015. «La supuesta basílica de San Vicente en Córdoba: de mito histórico a obstinación historiográfica». *Al-Qantara* 36: 11-44. <https://doi.org/10.3989/alqantara.2015.001>
- Azuar, Rafael. 2016. «De Arqueología Mozárabe. II. De sus iglesias y documentos epigráficos». *Arqueología y Territorio Medieval* 23: 75-102. <https://doi.org/10.17561/aytm.v23i0.3186>
- Barceló, Carmen. 2019. «Epigrafía cristiana de Al-Andalus: mozárabe y latina». *Arqueología y Territorio Medieval* 26: 115-138. <https://doi.org/10.17561/aytm.v26.5>
- Barroca, Mário Jorge. 2000. *Epigrafia medieval portuguesa (862-1422)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Caballero Zoreda, Luis. 2000. «La arquitectura denominada de época visigoda ¿es realmente tardorromana o prerrománica?». En *Visigodos y omeyas: un debate entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media (Mérida, abril de 1999)*, editado por Luis Caballero Zoreda y Pedro Mateos Cruz, 207-248. Madrid: CSIC.
- Caballero Zoreda, Luis y Juan Carlos Sánchez Santos. 1990. «Reutilizaciones de material romano en edificios de culto cristiano». *Antigüedad y Cristianismo* 7: 431-485.
- Caballero Zoreda, Luis e Isabel Velázquez Soriano. 1989. «Un grafito en el cimborrio central de la iglesia visigoda de Santa Lucía del Trampal, Alcuéscar (Cáceres)». *Archivo Español de Arqueología* 62: 262-271.
- Calvo Capilla, Susana. 2012. «Madinat al-Zahra' y la observación del tiempo: el renacer de la Antigüedad Clásica en la Córdoba del siglo X». *Anales de Historia del Arte* 22: 131-160. [https://doi.org/10.5209/rev\\_anha.2013.v23.41563](https://doi.org/10.5209/rev_anha.2013.v23.41563)
- Camino Martínez, Carmen del. 2012. «La escritura visigótica de los centros mozárabes en su periodo primitivo». En *La escritura visigótica en la Península Ibérica: nuevas aportaciones*, editado por Jesús Alturo, Miquel Torras y Ainoa Castro, 115-144. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.

<sup>90</sup> Cf. González 2016, n.º 44, 49 y 53.

<sup>91</sup> El *Apologeticus* de Sansón (BNE, ms. 10018), la *Biblia hispaniense* (BNE, ms. Vit. 13-1), dos versiones de las *Etimologías de San Isidoro* (BNE, ms. Vit. 14-3 y Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial, ms. T-II-24) y los fragmentos latinos del manuscrito titulado *Al-Qānūn al-Muqaddas* (RBME, ms. 1623). Cf. Pereira en prensa.

- Castejón Calderón, Rosario. 1981. «Los mozárabes del siglo VIII al X». *Boletín de la Real Academia de Córdoba, de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes* 102: 221-239.
- Cencetti, Giorgio. 1954. *Lineamenti di storia della scrittura latina*. Bologna: Pàtron.
- Díaz y Díaz, Manuel C. 1995. *Manuscritos visigóticos del sur de la Península. Ensayo de distribución regional*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Dosma Delgado, Rodrigo. 1601. *Discursos patrios de la real ciudad de Badajoz*. Madrid: Imp. Real.
- Duval, Yvette. 1988. *Auprès des saints corps et âme. L'inhumation "ad sanctos" dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du IIIe au VIIe siècle*. Paris: Études Agustinienes.
- Effros, Bonnie. 1997. «Beyond cemetery walls: early medieval funerary topography and Christian salvation». *Early Medieval Europe* 6: 1-23. <https://doi.org/10.1111/1468-0254.t01-1-00001>
- Elices Ocón, Jorge. 2021. *Antigüedad y legitimación política en la Alta Edad Media peninsular (siglos VIII-X)*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Encarnação, José de. 2020. «O monumento epigráfico da flamínica Memória Calquísia, de Mértola». *Revista Portuguesa de Arqueologia* 23: 89-100.
- Favreau, Robert. 1979. *Les inscriptions médiévales*. Turnhout: Brepols.
- Fita, Fidel. 1914. «Alcaracejos, Adamuz y Córdoba. Nuevas inscripciones». *Boletín de la Real Academia de la Historia* 65: 557-572.
- Fita, Fidel. 1917. «Epitafios poéticos de Badajoz, Granada y Málaga en los años 1000, 1002 y 1010». *Boletín de la Real Academia de la Historia* 70: 85-91.
- Flórez, Enrique. 1750. *España sagrada. Theatro geographico-historico de la Iglesia de España [...]; tomo V, De la provincia carthaginense en particular [...] y de la santa iglesia de Toledo...* Madrid: imp. Antonio Marín.
- Flórez, Enrique. 1786 (2ª ed.). *España sagrada. Theatro geographico-historico de la Iglesia de España [...]; tomo XIV, De las iglesias de Abila, Calabria, Coria, Coimbra...* Madrid: imp. Pedro Marín.
- Flórez, Enrique. 1792 (3ª ed.). *España sagrada. Theatro geographico-historico de la Iglesia de España [...]; tomo X, De las iglesias sufragáneas antiguas de Sevilla: Abdera, Asido, Astigi y Córdoba*. Madrid: imp. Viuda e hijos de Pedro Marín.
- García Lobo, Vicente. 1999. «La escritura publicitaria en la Península Ibérica. Siglos X-XIII». En *Inschrift und Material. Inschrift und Buchschrift. Fachtagung für mittelalterliche und neuzeitliche Epigraphik* editado por Walter Koch y Christine Steininger, 151-190. Munich, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse.
- García Lobo, Vicente. 2008. «La escritura visigótica publicitaria». En *Paleografía I. La escritura en España hasta 1250*, coord. por José Antonio Fernández Flórez y Sonia Serna Serna, 61-91. Burgos: Universidad de Burgos.
- Gil, Juan. 2020. «Epigraphia muzarabica». En *Scriptores Muzarabici saeculi VIII-XI*. vol. 2, 1331-1372. Col. Corpus Christianorum. Continuatio. Mediaevalis. Turnhout: Brepols.
- Gimeno, Helena. 1995. «Novedades sobre los estudios epigráficos en España en los siglos XVI-XVII. Manuscritos y epigrafía. Metodología: el ejemplo del ms. Cattaneo». En *La Antigüedad como argumento II. Historiografía de arqueología e historia antigua en Andalucía*, editado por Fernando Gascó y José Beltrán, 99-120. Sevilla: Scriptorium.
- Gómez-Moreno, Manuel. 1919. *Iglesias mozárabes: arte español de los siglos IX a XI*. Madrid: Centro de Estudios Históricos.
- González Dávila, Gil. 1618. *Teatro Eclesiástico de las iglesias metropolitanas y catedrales de los reynos de las dos Castillas. Vidas de sus arzobispos y obispos y cosas memorables de sus sedes [...]; tomo IV, que contiene las iglesias de Ávila, Salamanca...* Madrid: imp. Francisco Martínez.
- González Fernández, Julián. 2016. *Inscripciones mozárabes de Andalucía*. Sevilla: Athenaica.
- Grabar, André y Oleg Grabar. 1965. «L'essor des arts inspirés par les cours princieres à la fin du premier millénaire princes musulmans et princes chrétiens». En *L'occidente e l'Islam nell'Alto Medioevo, 2-8 aprile 1964 (XII settimana di studio organizzata per il Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo)*, 845-892. Spoleto: Presso la sede del Centro.
- Harrison, Alwyn. 2009. «Andalusi Christianity: the survival of indigenous Christian communities». Doctoral Thesis, University of Exeter.
- Hidalgo Prieto, Rafael. 2002. «De edificio imperial a complejo de culto: la ocupación cristiana del palacio de Cercadilla». En *Espacios y usos funerarios en el Occidente romano: Actas del Congreso Internacional celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Córdoba (5-9 junio, 2001)*, editado por Desiderio Vaquerizo Gil, 343-372. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- Hübner, Emil. 1871. *Inscriptiones Hispaniae Christianae*. Berlin: G. Reimer.
- Hübner, Emil. 1900. *Inscriptionum Hispaniae Christianarum. Supplementum*. Berlin: G. Reimer.
- León, Alberto. 2022. «Arqueología de las minorías religiosas». En *Arqueología de Madinat Qurtuba: Reflexiones, novedades, historias*, editado por Desiderio Vaquerizo Gil y Javier Rosón Lorente, 360-366. Córdoba: Diputación de Córdoba.
- León, Alberto y María Teresa Casal. 2010. «Los cementerios de Madinat Qurtuba». En *El Anfiteatro Romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis Arqueológico (ss. I-XIII d.C.)*, editado por Desiderio Vaquerizo Gil y Juan Francisco Murillo, vol. II, 651-684. Córdoba: Facultad de Filosofía y Letras.
- León, Alberto y Juan F. Murillo. 2017. «Las comunidades dhimmis cristianas en la Córdoba omeya. Posibilidades y límites de su visibilidad arqueológica». *Al-Mulk, Anuario de Estudios Arabistas* 15: 141-170.
- León, Alberto y Raimundo F. Ortiz Urbano. 2023. «El complejo episcopal de Córdoba». En *Cambio de era: Córdoba y el Mediterráneo cristiano*, 169-172. Córdoba: Ayuntamiento de Córdoba.
- Lévi-Provençal, Evariste. 1931. *Inscriptions arabes d'Espagne*. Leyden: Brill.
- Lirola Delgado, Jorge. 2000. «Inscripciones árabes inéditas en el Museo Provincial de Almería». *Al-Qantara* 21: 97-141. <https://doi.org/10.3989/alqantara.2000.v21.i1.405>
- Mallon, Jean. 1952. *Paléographie romaine*. Madrid: CSIC.
- Marcos Pous, Alejandro. 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: 5-66.
- Marcos Pous, Alejandro y Ana M.ª Vicent de Marcos. 1977. «Inscripción paleocristiana cordobesa de la difunta Victoria». *Corduba* 6: 151-176.
- Marfil, Pedro. 2000. «Córdoba de Teodosio a Abd al-Rahmán III». En *Visigodos y omeyas: un debate entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media*, editado por Luis Caballero y Pedro Mateos, 117-141. Madrid: CSIC.
- Mariner Bigorra, Sebastián. 1960. «Epitafio versificado y acróstico del abad mozárabe Recosindo». *Ampurias* 22: 317-322.
- Martínez Gázquez, José. 2005. «Epitafios mozárabes». En *Mittelateinische Biographie und Epigraphik - Biografía latina medieval y Epigrafía*, editado por Walter Berschin, Joan Gómez Pallarès y José Martínez Gázquez, 69-87. Heidelberg: Mattes Verlag.
- Martínez Martínez, Matías Ramón. 1904. *Historia del reino de Badajoz durante la dominación musulmana*. Badajoz: Tip. y Librería de Antonio Arqueros.
- Martínez Núñez, María Antonia. 2014. «Las fuentes epigráficas: siglos IX-X». *Jábega* 105: 59-73.

- Masdeu, Juan Francisco de. 1791. *Historia crítica de España, y de la cultura española; tomo IX, España goda, libro I*. Madrid: imp. Sancha.
- Merino de Jesucristo, Andrés. 1780. *Escuela Paleographica o de leer letras antiguas, desde la entrada de los Godos en España hasta nuestros tiempos*. Madrid: imp. Juan Antonio Lozano.
- Millares Carlo, Agustín. 1932. *Tratado de Paleografía española (2ª ed. corregida y aumentada)*. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.
- Millares Carlo, Agustín. 1947. «¿Escritura visigótica o escritura mozárabe? Probable procedencia cordobesa de muchos códices visigóticos». *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes* 58: 251-253.
- Mogen, Sharon L. M. 2020. *Mourning the Dead in Christian Late Antiquity*. Calgary, AB.: University of Calgary.
- Molénat, Jean-Pierre. 2012. «La place des chrétiens dans la Cordoue des Omeiades, d'après leurs églises (VIII-Xe siècles)». *Al-Qantara* 33: 147-168. <https://doi.org/10.3989/alqantara.2011.001>
- Morales, Ambrosio de. 1574. *Divi Eulogii Cordubensis martyris, doctoris et electi archiepiscopi Toletani opera*. Alcalá de Henares: imp. Juan Iñiguez de Lequerica.
- Morales, Ambrosio de. 1575. *Las antigüedades de las ciudades de España que van nombradas en la Coronica, con la averiguación de sus sitios y nombres antiguos*. Alcalá de Henares: imp. Juan Iñiguez de Lequerica.
- Morales, Ambrosio de. 1586. *Los cinco libros postreros de la Coronica General de España*. Córdoba: imp. Gabriel Ramos Bejarano.
- Mundó Marcet, Anscari M. 1965. «La datación de los códices litúrgicos visigóticos toledanos». *Hispania Sacra* 18 (35): 1-25.
- Mundó Marcet, Anscari M. 1983. «Notas para la historia de la escritura visigótica en su periodo primitivo». En *Bivium. Homenaje a Manuel Cecilio Díaz y Díaz*, 175-196. Madrid: Gredos.
- Muñoz y Rivero, Jesús. 1919. *Paleografía visigoda: método teórico-práctico para aprender a leer los códices y documentos españoles de los siglos V al XII*. Madrid: Daniel Jorro.
- Naval, Francisco. 1914. «Lápidas mozárabes de Córdoba». *Boletín de la Real Academia de la Historia* 65: 465-470.
- Navascués, Joaquín María de. 1941. «Nueva inscripción mozárabe de la Alhambra». *Archivo Español de Arqueología* 43: 268-276.
- Pastor Muñoz, Mauricio y Ángela Mendoza Eguaras. 1987. *Inscripciones latinas de la provincia de Granada*. Granada: Universidad de Granada.
- Ocaña, Manuel. 1942. «La basílica de San Vicente y la gran mezquita de Córdoba. Nuevo examen de los textos». *Al-Ándalus* 7: 347-366.
- Pereira García, Irene. 2020. *La Rioja (siglos VIII-XV)*. Col. Corpus Inscriptionum Hispaniae Mediaevalium 6. León: Universidad de León.
- Pereira García, Irene. En prensa. «La epigrafía y la escritura mayúscula de los códices visigóticos. una aportación al estudio del elemento mozárabe» En *Forma, uso y función de lo escrito: De la Antigüedad al siglo XII*, coord. por Carmen del Camino Martínez. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Pereira García, Irene y Ana Echevarría Arsuaga. En prensa. «The public expression of death: Christians in al-Andalus, 9th – 12th c.». En *Public Displays of Religious Diversity: Texts, Images, and monuments in the Representation of the Self and the Other*, editado por Mónica Colominas y Lautaro Roig Lanzillota. Berlín: De Gruyter.
- Pérez Bayer, Francisco. 1782. *Diario del viaje de Andalucía y Portugal hecho por D. Francisco Pérez Bayer en este año de 1782 [Manuscrito]*.
- Ramírez de Arellano, Rafael. 1921. *Ensayo de un catálogo biográfico de escritores de la provincia y diócesis de Córdoba con descripción de sus obras*. Madrid: Tip. de la Revista de Archivos Bibliotecas y Museos.
- Ramírez y de Las Casas Deza, Luis María. 1841. «Biografía española: Enrique Vaca de Alfaro y Bernardo de Cabrera». *Semanario erudito español* 45: 357-358.
- Riesco Terrero, Ángel. 1988. «Tres lápidas funerarias con epígrafes latinos de los siglos IX-XI conservadas en la Alcazaba de Málaga». *Mainake* 10: 185-212.
- Rodríguez, Cristóbal. 1738. *Bibliotheca Universal de la Polygrafía española*. Madrid: imp. Antonio Marín.
- Rodríguez de Berlanga, Manuel. 1903. *Catálogo del Museo de los excelentísimos señores Marqueses de Casa-Loring*. Málaga: Tip. de Arturo Gilabert.
- Rodríguez Díaz, Elena. 1994. «Fragmentos y cultura escrita: la persistencia de la tradición romana en la Andalucía altomedieval». *Boletín Millares Carlo* 13: 63-78
- Sánchez Madrid, Sebastián. 2002. *Arqueología y Humanismo: Ambrosio de Morales*. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- Sánchez Ramos, Isabel. 2007. «La cristianización de las necrópolis de Corduba, Fuentes escritas y testimonios arqueológicos». *Archivo Español de Arqueología* 80: 191-206. <https://doi.org/10.3989/aespa.2007.v80.33>
- Santiago Fernández, Javier de. 2005. «La escritura de las inscripciones cristianas de Mértola». *Documenta & Instrumenta* 3: 187-215.
- Santiago Fernández, Javier de. 2015. «El hábito epigráfico en la ciudad hispana: de Roma al Renacimiento». En *Lugares de escritura: la ciudad*, coord. Pilar Pueyo Colomina, 133-170. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, Diputación de Zaragoza.
- Santos Gener, Samuel de los. 1947. «Nueva lápida mozárabe». *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes* 58: 257-263.
- Santos Gener, Samuel de los. 1955. *Memoria de las excavaciones del Plan Nacional, realizadas en Córdoba (1948-1950)*. Madrid: Comisaría Gral. De Excavaciones Arqueológicas.
- Simonet, Francisco Javier. 1903. *Historia de los mozárabes de España deducida de los mejores y más auténticos testimonios de los escritores cristianos y árabes*. Madrid: imp. Viuda e Hijos de M. Tello.
- Tamayo Salazar, Juan. 1655. *Anamnesis sive Commemorationis sanctorum hispanorum: ad ordinem & methodum Martyrologii romani quo utitur Ecclesia Catholica....* Lyon: Phil. Borda.
- Terreros y Pandó, Esteban. 1758. *Paleografía española, que contiene todos los modos conocidos, que ha habido de escribir en España, desde su principio, y fundación, hasta el presente...* Madrid: Joachin Ibarra.
- Torras Cortina, Miquel. 2012. «La escritura visigótica en la historiografía ilustrada española del siglo XVIII». En *La escritura visigótica en la Península Ibérica: nuevas aportaciones*, editado por Jesús Alturo, Miquel Torras y Ainoa Castro, 145-164. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Valverde Madrid, José. 1975. «Seis centenarios cordobeses en el año 1974». *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes* 95: 215-236.
- Vázquez de Parga, Luis. 1955-1957. «Epitafio mozárabe bilingüe». *Memorias de los Museos Arqueológicos* 16-18: 70-71.
- Velázquez de Velasco, Luis José. 1765. *Noticia del viage de España hecho de orden del Rey y de una nueva historia general de la nación desde el tiempo más remoto hasta el año de 1516 ...* Madrid: imp. Gabriel Ramírez.
- Viguera Molins, María Jesús. 2022. «La mezquita de Córdoba en textos árabes: antecedentes e inicios». *Boletín de la Real Academia de la Historia* 219: 365-391.
- Vives, José. 1942. *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*. Barcelona: CSIC.