

La arqueología de las comunidades cristianas andalusíes cordobesas

Alberto León-Muñoz

Universidad de Córdoba

aleonm@uco.es / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-4516-0804>

Resumen: Córdoba, capital del flamante Estado omeya andalusí, concentró los principales esfuerzos de las autoridades musulmanas para favorecer el proceso de islamización de su población. No obstante, la ciudad se mantuvo como lugar de referencia para las comunidades cristianas del territorio andalusí. El reconocimiento material de estos grupos confesionales y cómo se vieron afectadas por el proceso de consolidación del modelo político y social islámico andalusí siguen siendo aún un problema arqueológico. Proponemos un análisis actualizado de las evidencias arqueológicas documentadas en la capital omeya andalusí en las que se detecta la progresiva reducción poblacional de esta comunidad y su desplazamiento hacia zonas más periféricas, entre las que cabría apuntar los *vici* dispersos alrededor de la capital.

Palabras clave: *dimmies*; Córdoba; islamización; cementerios; epigrafía; *vici*; monasterios.

The archaeology of the Christian Andalusian communities in Cordova

Abstract: Cordova, capital of the flourishing Andalusian Omayyad State, gathered the main efforts of the Islamic authorities to favour the process of Islamization of its population. Nonetheless, the city was kept as the place of reference for the Christian communities of the Andalusian territory. The material recognition of these confessional groups and how they were affected by the consolidation process of the Andalusian Islamic political and social model are still an archaeological problem. We propose an actualised analysis of the archaeological evidences documented in the Andalusian Omayyad capital in which it is detected the progressive reduction of population of said community and its displacement towards more peripheral zones, among which should be noted the *vici* dispersed around the capital city.

Keywords: *dimmies*; Cordova; Islamication; cemeteries; epigraphy; *vici*; monasteries.

Cómo citar este artículo / Citation: León-Muñoz, Alberto. 2024. «La arqueología de las comunidades cristianas andalusíes cordobesas». *Hispania Sacra* 76, 154: 1102. <https://doi.org/10.3989/hs.2024.1102>

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

1. INTRODUCCIÓN

Córdoba, como *hadira* del flamante Estado omeya desde mediados del siglo VIII hasta inicios del siglo XI, adquirió un papel protagonista en la historia de al-Andalus. La ciudad se convirtió en un centro de irradiación política, cultural y arquitectónica para la emergente población musulmana andalusí, al socaire del poder asentado en la capital. Por este motivo, Córdoba concentró los principales esfuerzos de las autoridades musulmanas para favorecer el proceso de islamización, entendido como una progresiva transformación social, no exclusivamente religiosa.

No obstante, entre las comunidades cristianas bajo dominio islámico la otrora capital patricia de la Bética siguió siendo un lugar de referencia simbólica, ideológica, religiosa y cultural, al asumir, a partir de principios del siglo IX, la condición de *urbs regia* de los cristianos peninsulares en detrimento de Toledo,¹ a pesar de no haber sido sede episcopal metropolitana. En ella la población remanente, en especial los descendientes de la antigua aristocracia católica tardoantigua, mantuvo la conciencia de su pertenencia a un grupo singular, prestigioso, aunque ya no privilegiado.²

El vigor y el dinamismo cultural en la capital se plasmó en la producción de un variado legado documental, en el que destacan las obras de san Eulogio y san Álvaro que narraron los singulares procesos del martirio voluntario de algunos miembros de esta comunidad cristiana cordobesa a mediados del siglo IX; o el denominado *Calendario de Córdoba*, escrito a mediados del siglo X, que ha sido utilizado recurrentemente para reconstruir la distribución de las numerosas iglesias y cenobios que existían en la ciudad y sus alrededores.³ La pervivencia de una comunidad cristiana de entidad también queda reflejada en los testimonios epigráficos,⁴ fundamentalmente de carácter funerario, de los que la provincia de Córdoba cuenta con la mayor colección de toda la península.⁵

Este tipo de fuentes de información ha hecho que la investigación sobre estos grupos de cristianos bajo dominio islámico, en particular en Córdoba, se haya centrado en el análisis de la literatura generada por ellos y, por tanto, objeto de estudio de historiadores, latinistas y arabistas. Los episodios de martirios voluntarios de mediados del siglo IX y la relación entre comunidades han focalizado la atención con un cierto enfoque maniqueo, entendiendo una por oposición a la otra, derivando hacia planteamientos mediatizados por posicionamientos ideológicos que han querido ver identidades bien definidas y cohesionadas.⁶ La realidad, por el contrario, es que no eran grupos homogéneos en absoluto, que afrontaron un proceso histórico —el de la islamización—, desde diferentes posiciones, incluso dentro de las mismas ciudades.⁷ Y, en este caso, son las autoridades islámicas quienes definen el escenario y las reglas del juego, con la concesión de un estatuto jurídico específico para

los grupos no musulmanes, la *dimma*, mediante la cual adquieren una cierta protección o tolerancia legal, pero con un estatus social claramente subordinado. No obstante, más allá de los episodios puntuales relativos a los martirios voluntarios, debieron existir actitudes, tradiciones, hábitos y comportamientos, en buena medida marcados por las creencias y preceptos religiosos, que reforzaban la cohesión y el mantenimiento de la conciencia de pertenencia a un grupo y que conforman una identidad colectiva, no reflejada en las fuentes documentales, pero que sí pudieran ser identificados a través del registro material.

El problema fundamental reside precisamente en el reconocimiento arqueológico de la población cristiana que mantuvo sus rasgos culturales y sus prácticas religiosas y funerarias. Nuestra capacidad es aún limitada para identificar elementos materiales en los que se expresan o cristalizan los usos y costumbres propios de estas comunidades, que los distinguen de manera clara y concluyente de aquellos otros grupos con los que conviven. Aunque se ha venido considerando en el marco de la denominada arqueología de las minorías religiosas, no debemos olvidar que la comunidad cristiana (heredera de la población hispanovisigoda) siguió siendo mayoritaria en Córdoba y en todo al-Andalus durante los dos primeros siglos de presencia islámica.⁸ Esta consideración, más allá de los criterios demográficos, se rige por la gradual pérdida de visibilidad de estos grupos, cuya materialidad va a quedar diluida progresivamente en un exitoso proceso de transformación social. La principal limitación consiste en que, hasta el momento, estas poblaciones solo han sido identificables a través de los materiales y objetos suntuarios relacionados con determinadas ceremonias litúrgicas y con el ritual religioso y funerario. El repertorio de piezas consideradas inequívocamente “mozárabes”, fruto de una reciente revisión, se reduce a «una decena de objetos que se caracterizan, entre otras cosas, por su cronología tardía, plenamente califal».⁹ A este exiguo elenco habría que incorporar el más numeroso conjunto de epigrafía, fundamentalmente funeraria, del que ya hemos señalado su prevalencia en Córdoba.¹⁰

Capítulo aparte merece la cuestión de la “arquitectura mozárabe”, inserta en un debate más amplio acerca de la cronología e interpretación de la arquitectura tardoantigua y altomedieval peninsular. Frente a la postura tradicional

¹ Aillet 2006, 67; 2010, 70; Pérez 2012, 184-185.

² García Moreno 1995, 851 y 865.

³ Cfr. Castejón 1929; Cerrato 2018.

⁴ Azuar 2016, 82-88.

⁵ Acumula el 70 % de las documentadas en al-Andalus, de las cuales el 84 % proceden de la capital y su entorno inmediato (Barceló 2019, 118, Gráfico 1).

⁶ Aillet 2010.

⁷ Aillet 2006, 72.

⁸ Los cálculos realizados por Bulliet en relación con los ritmos de conversión, a partir de la arabización onomástica, que proponen una proporción del 50 % de la población de al-Andalus ya islamizada a principios del siglo X (Bulliet 1979, 124-125), pudieran resultar orientativos del crecimiento del proceso de arabización. Pero la fiabilidad del método para rastrear el éxito del proceso de islamización ha sido cuestionada por varios autores (Aillet 2006, 76). M. Barceló calcula el nivel de islamización del espacio rural a partir del volumen de recaudación fiscal de algunas coras de al-Andalus, y, más concretamente, de los *aqālīm* (sing. *iqālīm*) de la cora de Córdoba. Según este autor, el 72,55 % de las alquerías contabilizadas en el texto de al-Udri, de mediados del siglo IX, serían musulmanas, lo que implica un proceso más acelerado de conversión al islam (Barceló 1984-1985, 51-52). No obstante, esta interpretación ha sido puesta en duda por la falta de argumentación a la hora de distinguir una alquería musulmana de una poblada por *dimmies* en función del tipo de impuesto que se recaudaba en ellas (García Moreno 1995, 877, nota 141).

⁹ Azuar 2015, 140; 2016.

¹⁰ Azuar 2016; González 2016; Barceló 2019.

“visigotista” que asumía una datación del siglo VII para buena parte de las iglesias hispanas tardoantiguas, a partir de mediados de los noventa del siglo XX se desarrolla un nuevo paradigma interpretativo que suponía un cambio en la datación de estos edificios, «trasladándola de la segunda mitad del siglo VII a los siglos VIII-X».¹¹ La interpretación “mozarabista” considera que el agente de este cambio, «el canal de transmisión», es el mundo islámico, ya que los paralelos estilísticos para los modelos decorativos y las soluciones técnicas se encontrarían en los edificios omeyas del *Bilad al-Sham* del siglo VIII.

Esta nueva propuesta explicativa implica, en relación con el tema que nos ocupa, un giro de 180º en la historiografía sobre la arquitectura hispana de los siglos V-VIII, pues supone potenciar la actividad edilicia de las comunidades mozárabes en detrimento de la capacidad de la aristocracia (civil y religiosa) visigoda para construir estos edificios. Frente a la hipótesis tradicional, que asumía una situación de abandono, o destrucción, de los templos cristianos existentes bajo el dominio islámico y una práctica ausencia de iglesias *ex novo*, se ha pasado a plantear que las condiciones jurídicas, técnicas, económicas, etc., permitieron una actuación monumental de los cristianos en proyectos arquitectónicos de nueva planta,¹² a los que correspondería un amplio conjunto de piezas de decoración arquitectónica. Así las cosas, el cambio en la datación de los edificios tradicionalmente considerados visigodos, convertidos en iglesias destinadas a cristianos bajo dominio islámico, suponía una verdadera “explosión de mozarabismo”.

Para sustentar este cambio de cronologías se ha intentado establecer criterios que permitiesen datar con precisión los elementos arquitectónicos y, por extensión, los edificios a los que estos pertenecen. Sin embargo, el elaborado constructo que pretende reforzar la argumentación para el cambio de fechas de los materiales decorativos, a fin de vincularlos a la producción arquitectónica mozárabe, sigue adoleciendo de la falta de dataciones incuestionables. De ahí que el recurso metodológico utilizado ha sido nuevamente el tradicional y tan denostado criterio estilístico-comparativo, pero con un marco cronológico más tardío. Un largo periplo para volver al punto de partida.

Y todo ello para demostrar la existencia de una arquitectura monumental de las comunidades cristianas bajo dominio islámico, incluida la misma capital omeya andalusí. Con ello se ha llegado a vaciar de contenido la arquitectura visigoda de determinadas ciudades. Según esta corriente interpretativa, en Córdoba no habría elementos arquitectónicos que permitan identificar iglesias de época tardoantigua (con la excepción de Cercadilla),¹³ ni talleres capaces de elaborar decoración arquitectónica hasta el siglo VII, pues «we believe that no pieces were produced in Cordoba before the 7th century, since all the elements dating to the 6th century are spolia from Merida»,

trasladados a dicha ciudad a partir de finales del siglo VIII.¹⁴ La dependencia de los talleres emeritenses implicaría la inexistencia de una producción arquitectónica durante el siglo VI y parte del siglo VII en la capital cordobesa. Las excavaciones realizadas en el interior del Alcázar de los Reyes Cristianos y en el Patio de los Naranjos de la Mezquita-Catedral ponen de manifiesto la existencia en Córdoba de una arquitectura pública monumental de época tardoantigua.¹⁵ Estos potentes edificios debieron acoger buena parte de las piezas decorativas reutilizadas en la mezquita¹⁶ y confirman la presencia en Córdoba «de artesanos altamente especializados, activos entre los siglos VI y VII en las principales obras eclesiásticas de la ciudad».¹⁷

Al margen de estas cuestiones, el reconocimiento material de las comunidades cristianas bajo dominio islámico debe superar la visión más tradicional limitada a las iglesias y sus testimonios arquitectónicos para abordar «la arqueología de sus asentamientos, de sus lugares de enterramiento y de sus espacios de explotación».¹⁸ El mismo problema se ha planteado para el estudio de las comunidades judías medievales hispánicas,¹⁹ para las que hasta ahora solo se han utilizado como indicadores arqueológicos los testimonios epigráficos escritos en hebreo, la arquitectura religiosa (sinagogas y baños rituales) y los cementerios. A este listado habría que añadir algunos objetos cerámicos localizados en ámbitos domésticos, decorados con caracteres hebreos o con símbolos, como la estrella de seis puntas y, en especial, los *janoquot*, piezas compuestas por una serie de ocho o nueve candiles con una clara funcionalidad ritual, relacionados con la festividad judía de *Janucá*.²⁰

Por otra parte, una de las líneas de trabajo con mayor potencial para la identificación de comunidades confesionales es la derivada de los análisis arqueofaunísticos; en particular, los vinculados a las prácticas culinarias y los hábitos alimenticios marcados por los preceptos religiosos, que tienen un importante componente cultural.²¹ La presencia de cristianos bajo dominio islámico puede ser reconocible, como veremos para el caso cordobés, por la aparición de restos óseos de cerdo en los pozos ciegos, fruto de la crianza y el consumo de porcino, como rasgo claramente distintivo respecto a comunidades judías y musulmanas, en las que se considera un alimento impuro.²² La presencia

¹¹ Caballero y Utrero 2013, 27, revisando Caballero 1994-1995.

¹² Arce-Sainz 2000, 91.

¹³ «The only convincing late antique church that has been documented is in Cercadilla» (Utrero y Villa del Castillo 2023, 124). Los materiales arquitectónicos recuperados en Córdoba datados en el siglo VI «they are actually fake symbols of false churches in Cordoba» (Utrero y Villa del Castillo 2023, 108).

¹⁴ Utrero y Villa del Castillo 2023, 109; Villa del Castillo 2021, 74. Los capiteles reutilizados de procedencia emeritense en la mezquita corresponden a la ampliación de Abd al-Rahman II, de mediados del siglo IX (Peña 2010, 153; Elices 2021, 4). Ni la información documental ni la evidencia material permiten confirmar su traslado en el siglo VIII.

¹⁵ León y Ortiz 2023 y 2024 y e. p.

¹⁶ Sin descartar la posibilidad de que algunas piezas pudieran proceder de otros edificios cordobeses, la interpretación tradicional ha venido asumiendo que la mayoría de los elementos arquitectónicos usados como *spolia* en la mezquita omeya de Abd al-Rahman I fueron recuperados de los edificios cristianos previos que ocuparon el solar sobre el que se levantó el oratorio omeya (cfr. Gómez Moreno 1951, 29; Cressier 1984, 260; Peña 2010, 151-158, entre otros).

¹⁷ Vedovetto 2023a, 124.

¹⁸ Azuar 2015, 142.

¹⁹ Eiroa 2016 y 2018.

²⁰ Eiroa 2016, 102-106.

²¹ García 2023, 262.

²² Grau-Sologestoa 2023; García-García 2023, 264; García-García *et al.* 2021.

de estos animales y, en menor medida, el consumo de vino, pudieron haber funcionado como un refuerzo de la identidad como grupo; es decir, serían hábitos distintivos de estas comunidades que los identifican como grupos sociales diferenciados, con unos lazos que permiten o favorecen su cohesión social, en el contexto de una progresiva situación de subordinación y aminoramiento poblacional. En este caso, la identificación de espacios habitados por *naṣrānī* en el entorno de las ciudades podría venir definido por el análisis de sus pozos ciegos. Lejos de la monumentalidad de los materiales arquitectónicos, las basuras aportan una rica información relativa a la identidad de estos grupos, aún por explotar.

La investigación arqueológica deberá hacer hincapié en los próximos años en la búsqueda de indicadores desde perspectivas interdisciplinarias (a través de la combinación de zooarqueología,²³ análisis antropológicos e isotópicos, cultura material y fuentes escritas, histórica y jurídicas) que permitan reconocer y hacer más visibles a estas comunidades religiosas cuya evolución fue un claro reflejo del proceso de islamización de la capital de al-Andalus. A pesar de la dificultad a la hora de su caracterización material, sí cabe la posibilidad de plantearse muchas cuestiones desde un enfoque estrictamente arqueológico que permita, cuando menos, saber cómo y dónde buscar las respuestas y establecer las estrategias de la investigación.

2. LA CONQUISTA Y SU REPERCUSIÓN EN LA POBLACIÓN CRISTIANA CORDOBESA

En el estudio de las comunidades *dimmīes* (cristianas y judías) adquiere una especial importancia el análisis de los aspectos jurídicos islámicos que definen el estatus legal y las condiciones de vida de estos grupos subordinados y sus relaciones con la población musulmana. Estas disposiciones se establecen en las cláusulas del pacto firmado en el momento de la ocupación islámica. Dependiendo de las circunstancias en las que se produce la conquista, las condiciones del pacto con las comunidades del libro variaban considerablemente, así como el derecho sobre las tierras conquistadas y su reparto. Si la toma de la ciudad había sido el resultado de asalto por la fuerza de las armas (*'anwatan*) la población sometida perdía los derechos y las propiedades pasaban a la comunidad musulmana (*umma*) como botín de guerra; si se había ocupado de forma pacífica mediante pacto o tratado de capitulación (*ṣulh*), los habitantes podrían seguir practicando su confesión religiosa y disfrutando de sus propiedades, legándolas o vendiéndolas y a cambio del pago de un impuesto especial de capitación personal (*ḡizya*).²⁴ Por tanto, la identificación de las formas de conquista resulta fundamental para entender aspectos como la ubicación de estas comunidades, la continuidad o no de los lugares de culto y, en última instancia, las condiciones sociales de la población cristiana de la ciudad.²⁵

En Córdoba las fuentes escritas exponen versiones contrapuestas sobre el procedimiento de la conquista. A

partir de la información proporcionada por la mayor parte de los autores, se ha venido asumiendo que la toma de Córdoba se produjo después de un asalto violento.²⁶ Por un lado, nos ha llegado la información aportada por el cronista Aḥmad al-Rāzī (s. X),²⁷ transmitida, a su vez, por los compiladores de obras posteriores, como los Ajbār Maʾmū'a (siglo XI),²⁸ Ibn Abī-l-Fayyād (siglo XI),²⁹ el Fath al-Andalus (siglo XII),³⁰ Ibn al-Šabbāt (siglo XIII),³¹ el Bayyān II de Ibn Iḍārī (siglo XIV)³² y al-Maqqarī (s. XVII).³³ Todos ellos narran los acontecimientos en términos similares, según los cuales, la toma de Córdoba se produjo tras un asalto militar a las murallas y el asedio durante tres meses de una iglesia situada extramuros, al oeste de la Puerta de Sevilla, donde se refugiaron unos cuatrocientos hombres, a los que finalmente dieron muerte.³⁴ Tras ocupar la ciudad, saquearon y se apoderaron de todo lo que había en su interior. Esta versión justificaría la posesión de las tierras tomadas como botín y gestionadas por parte de las autoridades omeyas.

Sin embargo, algunas de estas fuentes, como el mismo *Fath al-Andalus*,³⁵ y autores como Ibn Iḍārī³⁶ (*Bayyān II*) o al-Maqqarī³⁷ muestran versiones contradictorias, pues

²⁶ No obstante, para Clarke la narración de la conquista de la ciudad sería una incorporación tardía que no está presente en los autores más cercanos a los acontecimientos, como una especie de "mito fundacional", «part of a wider intellectual movement to rewrite conquest history in the light of post-conquest political circumstances», relacionado con los intentos de legitimación de la dinastía omeya de al-Andalus (Clarke 2011, 44).

²⁷ Para un estudio de las fuentes de la conquista y su dependencia de la obra de al-Rāzī, remitimos al trabajo de Manzano 1999, 398.

²⁸ *Ajbār Maʾmū'a*, ed. Lafuente 1867, 10-14, p. 23-27 de trad.

²⁹ Tomado de Clarke 2011, 54; y Álvarez de Morales 1978-1979, 70-71.

³⁰ *La Conquista de al-Andalus*, 2002, [16] p. 14 de la trad. de M. Penelas; *Fatho-L-Andaluṣī*, trad. de González. 1889, p. 9.

³¹ Tomado de Clarke 2011, 53-54.

³² Ibn Iḍhari, *Kitāb al-bayan al-mughrib*, ed. G. S. Colin and E. Levi-Provençal. Leiden: Brill, 1948-51, II, 9-10.

³³ *The History of the Mohammedan Dynasties*, ed. de Pascual de Gayangos 1840, Vol. I. pp. 277-280.

³⁴ «Prendieron fuego a la iglesia y quemaron parte de lo que había en ella, al tiempo que daban muerte a los que intentaban salir. El bárbaro, señor de Córdoba, fue llevado ante Tariq y decapitado» (*La Conquista de al-Andalus*, 2002 [16], p. 14 de la trad. de M. Penelas). Sin embargo, poco después dice: «En Córdoba se habría entrado por la fuerza, salvo en la iglesia que estaba en el arrabal, pues se pactó con los nativos que se habían fortificado en su interior, y salieron de allí de forma pacífica» ([20], p. 16 de la trad.)

³⁵ «Otra tradición cuenta que Córdoba fue conquistada mediante pacto y que, por eso, se permitió a los rum conservar la iglesia que hay en la parte occidental hasta hoy. Pero solo Dios lo sabe» (*La Conquista de al-Andalus*, 2002 [16], p. 14 de la trad. de M. Penelas).

³⁶ Según una información aportada por al-Rāzī, quien, a su vez, la tomaría de Muhammad b. 'Isā, «siguiendo el ejemplo de lo hecho en Oriente, en los países que se rindieron mediante pacto, los musulmanes llegaron a un acuerdo con los cristianos de Córdoba, para tomar la mitad de su Iglesia Mayor» (Tomado de Chalmeta 1975, 12, nota 8: Ibn 'Idari, Bayan, II, 378; Fath al-Andalus, 9). Manzano afirma que la narración de la conquista de Córdoba coincide, a grandes rasgos, con el de otras ciudades orientales (Manzano 1999, 414, nota 77).

³⁷ «The same being done in every city which surrendered by capitulation. According to this maxim, when the Arabs took Cordova they divided with the Christians their principal church, which was within the city and close to the walls, and was known among them as the church of St. Vicent. In the moiety allotted to them the Muslims built themselves a mosque for the prayer of the Friday, whilst the other

²³ No solo por el tipo de carne, sino también por la forma en la que deben ser sacrificados (cfr. García Sanjuán 2002, 112) y las huellas que estos procedimientos dejan en los restos óseos.

²⁴ Manzano 2006, 36-37; Ortega 2018, 80.

²⁵ Cfr. Molénat 2012

recogen en sus textos otras tradiciones, según las cuales la conquista se habría producido mediante capitulación. La razón que exponen es que una de las condiciones del pacto de rendición fue el mantenimiento bajo control cristiano de la iglesia que había en el interior de la ciudad. Precisamente, cuando al-Maqqarī se refiere a la compra de dicha iglesia, aún en manos de los cristianos en 784, para la construcción de la mezquita aljama por 'Abd al-Rahmān I, hace alusión a la revisión de las condiciones del pacto.³⁸ De ese texto se deduce una reformulación del tratado de capitulación existente en el momento de la conquista por otro con condiciones más favorables para los cristianos, a cambio de la compra de la iglesia principal de la ciudad.

Por su parte, Ibn al-Qūṭiyya (siglo X), ulema descendiente del rey Witiza, ofrece una versión diferente, según la cual la conquista de al-Andalus (no menciona ningún detalle de la toma de Córdoba) se había producido gracias a los pactos establecidos con la aristocracia visigoda.³⁹ Este interés por confirmar los acuerdos entre los hijos de Witiza y Tariq justificaría el mantenimiento de las propiedades que se les habían garantizado en las condiciones del acuerdo, «unas 3000 alquerías que formaban parte del fisco visigodo».⁴⁰ Y, por otro lado, pondría en tela de juicio el establecimiento del quinto y el reparto del botín entre los conquistadores.⁴¹

El hecho de que una de las condiciones establecidas en la rendición fuera el mantenimiento de la iglesia principal de la ciudad pudiera estar indicando que las negociaciones se entablaron con el obispo de Córdoba, como interlocutor competente ante el abandono o muerte de las autoridades civiles. No debió de ser un caso aislado pues, según E. Manzano, muchos de los pactos de sometimiento de las ciudades «debieron tener en los obispos a sus protagonistas más destacados», que colaboraron con los conquistadores a cambio del mantenimiento de las sedes episcopales, de parte de su organización territorial y del respeto por algunas comunidades cristianas dependientes de ellos.⁴² No obstante, la condición de la destrucción del resto de las iglesias situadas extramuros, un detalle que no se indica para otras ciudades de las que se conservan parte de los pactos, pudiera hacer pensar que la rendición de Córdoba no fue incruenta y que ello tuviera su reflejo en los términos del acuerdo.

Por otro lado, según estas informaciones, los que quedaron en la ciudad fueron cuatrocientos caballeros, los ancianos y los inválidos que no pudieron huir. Además, otra característica de esta conquista pudo ser «la falta de oposición de la aristocracia».⁴³ Del botín tomado a los caídos y los huidos durante el combate destacan los palacios pertenecientes a la aristocracia cordobesa mencionados en los *Ajbār Maʿmū'a*: Balat Ludriq, Balat Mughit y Balat al-Hurr. Pero no se dice nada de qué pudo suceder con las importantes propiedades rurales que habían constituido la

base de la riqueza de la aristocracia bética. En este sentido Manzano considera que las posesiones que quedaron vacantes del propio Rodrigo y de sus partidarios pudieron ser una de las causas que contribuyeron a la instalación de la capital en Córdoba.⁴⁴ A este respecto, solo tenemos una vaga referencia en relación con la almunia de al-Rusafa, que pasó a manos de Razīm al-Burnusī, uno de los notables beréberes que entraron en al-Andalus con las tropas de Ṭāriq.⁴⁵ Resulta lógico pensar que esta propiedad fue parte del pago por sus servicios o bien la tomó por propia iniciativa.⁴⁶

Si se admite la capitulación, cabría suponer que las tierras dependientes de la ciudad habrían continuado en manos de sus antiguos dueños, la aristocracia visigoda, con el derecho a explotarlas o venderlas. Buena parte de los espacios donde se instalaron los miembros de estas comunidades pudieron, por tanto, corresponder a estas antiguas propiedades habitadas principalmente, si no de forma exclusiva, por cristianos, lo que permitiría, según las fetuas dictadas por los ulemas andalusíes, la construcción de edificios religiosos.⁴⁷

3. LOS LUGARES DE CULTO: LAS IGLESIAS Y SU CONTINUIDAD

La identificación de los lugares de culto, y los cementerios a ellos asociados, y la localización de los espacios de residencia de los *ḡimmies* en la ciudad y su entorno más cercano son aspectos que están íntimamente relacionados y han sido temas recurrentemente tratados en Córdoba. Estas aproximaciones se han realizado básicamente a partir de la escasa información textual aportada por las fuentes islámicas y, sobre todo, de los escritos de autores cristianos ya mencionados, san Eulogio y san Álvaro (siglo IX) y el autor del Calendario de Córdoba (siglo X). Nuestro interés en esta ocasión no es la identificación de los edificios mencionados en las fuentes, sino aportar una caracterización general del espacio urbano habitado por estas poblaciones afectadas por las políticas de islamización. El desarrollo y el éxito de este proceso tuvo su reflejo en los cambios experimentados en las áreas ocupadas por estos grupos entre el siglo VIII y principios del siglo XII, momento a partir del cual, con alguna excepción, se marca el final de la presencia de los *ḡimmies* en la ciudad.

Por lo que respecta a las iglesias, su situación durante las primeras décadas posteriores a la conquista está directamente relacionada con las condiciones establecidas en el probable pacto de capitulación, que se vieron modificadas en relación con la construcción de la mezquita aljama.⁴⁸ Por extensión, su historia está ligada a la continuidad en el uso de la basílica episcopal precedente. La información aportada por Ibn 'Idārī y al-Maqqarī, ambos basados en las noticias de al-Rāzī, relativa a la compra de la iglesia de San Vicente,⁴⁹ han sido cuestionadas por algunos

half remained in the hands of the Christians es the only place of worship allowed to them, since all others churches in and of the city were immediately pulled down» (*The History of the Mohemmedan Dynasties*, ed. de Pascual de Gayangos 1840, Vol. I. pp. 217-218).

³⁸ Al-Maqqarī, *Analectes I*, 368, traducción de Ocaña 1942, 354.

³⁹ Manzano 2006, 41.

⁴⁰ Manzano 2006; Chalmeta 1975, 12.

⁴¹ Manzano 1999, 429-431.

⁴² Manzano 2006, 51-53.

⁴³ Chalmeta 2003, 150.

⁴⁴ Manzano 2006, 71-72.

⁴⁵ Chalmeta 2003, 164.

⁴⁶ Manzano 1999, 430.

⁴⁷ Molénat 2012 y 2013; García Sanjuan 2013.

⁴⁸ Molénat 2012, 149.

⁴⁹ M. Ocaña ya planteó que la referencia a la *kanisa o iglesia* debía ser entendida no como un único edificio, sino como un conjunto de estructuras anejas y vinculadas a un templo cristiano (Ocaña 1942,

autores a partir de la consideración de su carácter tardío.⁵⁰ Este argumento ha sido rebatido en un reciente trabajo centrado en un riguroso análisis de las fuentes árabes y de la línea de transmisión de los textos, según el cual «está universalmente reconocida la fiabilidad de noticias producidas por composición y transmisión orales, que tras generalizarse el registro escrito, se incorporaron a fuentes textuales, cuyas referencias van pasando de unas obras a otras por siglos y espacios, retocándose más o menos los contenidos».⁵¹ Para M.^a Jesús Viguera, «no es la tan repetida crítica cronológica sobre los textos por su “falta de antigüedad”, (...) lo que debemos aplicar a estas y otras fuentes árabes, sino la interpretativa de sus cadenas de transmisión».⁵² Por otra parte, se ha considerado un “topos” historiográfico la noticia que relaciona las circunstancias del uso compartido del espacio cristiano previo y la compra de la iglesia para la construcción de la mezquita de Córdoba, al remitir al modelo de Damasco; un relato cargado de intereses legitimadores de las autoridades omeyas.⁵³ Sin embargo, la más que probable carga propagandística no desautoriza la validez de la información transmitida por diferentes autores y líneas de transmisión. Igualmente, las afirmaciones acerca de la inexistencia de la iglesia mayor de la ciudad bajo la mezquita omeya han quedado desmentidas gracias a la información arqueológica disponible, recuperada del legado documental de Félix Hernández, responsable de las exploraciones realizadas en el subsuelo del oratorio islámico. El análisis de uno de los mosaicos excavados por este arquitecto en 1931-1932 bajo la hilera occidental de columnas de la nave central de ‘Abd al-Rahmān I ha permitido identificar unos esquemas decorativos con paralelos exactos en iglesias construidas a mediados del siglo VI en varias ciudades del centro del Mediterráneo bajo dominio del Imperio romano de Oriente. Este dato, junto a la revisión de los materiales arquitectónicos recuperados del subsuelo del edificio islámico, permite plantear con rotundidad la ubicación de la iglesia episcopal de Córdoba (su iglesia grande o *kanīsa kabīra*) en el enclave donde posteriormente se levantó la mezquita aljama omeya.⁵⁴ Tras la conquista islámica de Córdoba se procedió al arrasamiento de algunas de las estructuras pertenecientes al complejo episcopal en el que se insertaba dicha iglesia y se elevó la cota de suelo. Así se ha podido comprobar en la actual excavación del Patio de los Naranjos. En el interior del oratorio Hernández documentó varias estructuras de mampostería y alzado de tapial, situadas a unos 0,50 m bajo la cota de pavimento actual, que habían sido datadas en época visigoda.⁵⁵ A tenor de la nueva información, planteamos la posibilidad de interpretarlas como islámicas, previas a la construcción de la mezquita.

356-358); aunque en su caso lo denominó «cenobio o monasterio» (Ocaña 1979, 278). Con este término de iglesia debemos entender hoy, a la luz de la información arqueológica, un extenso complejo episcopal (cfr. León y Ortiz 2023).

⁵⁰ Cfr. Arce-Sainz 2015.

⁵¹ Viguera 2022, 383.

⁵² Viguera 2022, 383.

⁵³ Un buen análisis crítico de estas informaciones ha sido abordado por Susana Calvo en varios trabajos: Calvo 2007, 2010 y 2011, entre otros.

⁵⁴ León y Ortiz 2023, 2024a y 2024b.

⁵⁵ Marfil 2000b, 164-165.

Por lo que respecta al resto de las iglesias, se puede deducir de las noticias transmitidas por los autores árabes mencionados que aquellas fueron demolidas en el momento de la conquista; pero gracias al acuerdo alcanzado por ‘Abd al-Rahmān I con los cristianos de Córdoba se les permitió «la reedificación de aquellas iglesias de las afueras de Córdoba que les habían sido demolidas en el tiempo de la conquista».⁵⁶ Resulta, pues, difícil de imaginar que se mantuvieran edificios de culto cristiano en el interior de la ciudad amurallada, incluso después de la revisión del acuerdo. Coincidimos con J. Molénat cuando afirma que «no hay la más mínima certeza de la existencia de un lugar de culto cristiano en el interior de la qasaba o madīna de Córdoba durante los siglos IX y X».⁵⁷

¿Qué pudo suceder con los edificios de culto cristianos entre el 711 y las últimas décadas del siglo VIII? La información arqueológica sobre las iglesias tardoantiguas en las áreas suburbanas de Córdoba es, por desgracia, bastante parca. La mayor parte procede de hallazgos casuales o de actuaciones realizadas a mediados del siglo XX, como en la zona conocida como Cortijo de Chinales, de la que se recuperó el mayor volumen de elementos de decoración arquitectónica y de epigrafía funeraria tardoantigua y altomedieval cristiana de Córdoba.⁵⁸ Solo la Zona Arqueológica de Cercadilla ha sido objeto de intervenciones arqueológicas recientes. En ninguno de estos enclaves se ha documentado una fase de arrasamiento de los edificios de culto tardoantiguos o un momento de cesura en su funcionamiento. No obstante, existen algunos indicios interesantes acerca de qué pudo suceder en esta etapa. En Cercadilla se excavó un enterramiento singular, que se distingue del resto de tumbas de este cementerio por varias circunstancias. Se trata de un individuo masculino inhumado según el ritual cristiano en el interior del criptopórtico del conjunto monumental tardoantiguo, depositado en una fosa simple excavada en un pavimento del siglo VII, sin ningún tipo de cubierta o cista. La tumba estaba, a su vez, colmatada por un muladar del que se recuperaron algunos feluses que aportan una cronología para la formación de este depósito de entre el segundo y el tercer tercio del siglo VIII.⁵⁹ Además del lugar del enterramiento, aislado del resto de inhumaciones dispuestas alrededor de los edificios de culto, presentaba la singularidad de contar con un saquito de lino y algodón junto al hombro derecho del difunto, que contenía treinta y dos feluses de cobre, de los que se ha podido identificar alguno con fecha de 728 d. C.⁶⁰ Estas particularidades han planteado bastantes dudas acerca de su interpretación, centradas en la identidad del individuo. Sin descartar ninguna de las propuestas lanzadas al respecto, planteamos otra posible vía de lectura, relacionada con el contexto histórico en el que se produjo el enterramiento. La destrucción o, más probablemente, clausura de los templos situados en los alrededores de la ciudad tras la conquista

⁵⁶ Ibn ‘Idārī. *al-Bayān al-mugrib*. G. S. Colin y É. Lévi-Provençal (editores). Volumen II. Leiden: Brill, 1948, pp. 244-245, traducción de Viguera 2022, 375.

⁵⁷ Molénat 2012, 154.

⁵⁸ Santos Gener 1958. Las circunstancias de estos hallazgos obligan a actuar con mucha prudencia, pero no anula en absoluto su utilidad como información arqueológica válida.

⁵⁹ Fuertes 2018, 42.

⁶⁰ Fuertes 2018, 39.

pudo provocar la búsqueda de estos enclaves singulares para practicar enterramientos en las inmediaciones de los espacios de culto tradicionales de la población cristiana. La reactivación de la actividad religiosa en estas iglesias permitió la recuperación de cementerios preexistentes y su mantenimiento hasta el siglo XI, al menos en el caso de Cercadilla.

El resto de las iglesias situadas en las áreas suburbanas de Córdoba⁶¹ han sido objeto de desiguales aproximaciones, fundamentalmente con una intención topográfica, intentando conciliar la escasa información arqueológica con los topónimos citados por la documentación escrita. Los principales edificios de culto cristianos a los que se refieren los textos ya aludidos son: la basílica de los Tres Santos (*in Vicus Turris* o *Rabad al-Burġ*), San Acisclo (en *Rabad al-Raqqaqim*), la basílica y monasterio de San Zoilo (en el *vicus Tiraceorum* o *Rabad al-Tarracin*) y San Cristóbal (en la orilla Sur del Guadalquivir, próxima a la *munyat Aḡab*) y la basílica de San Cipriano. Algunos de estos complejos religiosos, como San Acisclo y San Zoilo, sirvieron también como centros de enseñanza en latín y árabe y como monasterios de formación religiosa. Se han planteado diferentes propuestas para la localización de estas iglesias y su identificación con los escasos, pero significativos, testimonios arqueológicos recuperados en el entorno de la ciudad, que presentamos a continuación.⁶²

La basílica de los Tres Santos (o Tres Coronas cordobesas) (Fausto, Genaro y Marcial) se sitúa al este de la medina y se identifica mayoritariamente con el emplazamiento de la basílica de San Pedro, en el actual barrio de la Axerquía. La tradición historiográfica considera que esta basílica se convirtió en la sede episcopal de la comunidad cristiana tras la venta de la iglesia situada bajo la mezquita.⁶³ Los testimonios materiales que permiten sostener la existencia de dicha iglesia en este lugar son: un epígrafe del tipo *deposito reliquiarum* de los Tres Santos (Fausto, Genaro y Marcial), de San Zoilo y San Acisclo, hallado bajo el suelo de la actual iglesia en el siglo XVI;⁶⁴ la recuperación de varias piezas de decoración arquitectónica en el entorno,⁶⁵ y la

excavación de una necrópolis mozárabe del siglo XI en la misma iglesia.⁶⁶

La ubicación de la iglesia de San Acisclo es actualmente objeto de debate entre los investigadores. Frente a la hipótesis que relaciona esta basílica y el monasterio con el centro de culto cristiano y el cementerio excavados en Cercadilla, buena parte de la historiografía cordobesa, siguiendo a Santos Gener, identifica este complejo religioso con las estructuras, los elementos de decoración arquitectónica⁶⁷ y el amplio conjunto de epigrafía funeraria tardoantiguo y altomedieval (entre los siglos V y X)⁶⁸ recuperados en el solar del antiguo Cortijo de Chinales⁶⁹ y la zona de Vista Alegre, conformando un importante conjunto de carácter martirial, junto al cual posiblemente se constituyó el monasterio de San Acisclo.⁷⁰

El yacimiento de Cercadilla cuenta, sin duda, con la información arqueológica más reciente sobre un centro de culto cristiano tardoantiguo, organizado en torno a tres grandes edificios de planta basilical situados en la zona septentrional; en particular, la iglesia que aprovecha el edificio de cabecera triconque, junto al cual se desarrolla una extensa área funeraria desde el siglo VI, en funcionamiento hasta principios del siglo XI.⁷¹ De la etapa de uso por parte de las comunidades cristianas bajo dominio islámico se han excavado más de 150 sepulturas y de su entorno proceden también algunos epígrafes funerarios datados entre el siglo IX (la del sacerdote Egesipo? o Iquicipo,⁷² muerto en 877) y finales del siglo X (la de Cristófora,⁷³ fechada en 983). Frente a la interpretación, ya comentada, como la basílica y monasterio de San Acisclo, otros autores identifican este

nes dirigidas por él en la iglesia de San Pedro se recuperaron «elementos de decoración arquitectónica visigodos» (Marfil 2000b, 174, nota 78); entre ellos «un cancel visigodo y (...) un cimacio mozárabe» (Marfil 2000a, 135, nota 86). Del cercano palacio del Marqués de Villaverde, en la Plaza de Aguayos, procede una basa decorada que se fecha entre finales del s. VI y la primera mitad del s. VII d. C., cedida al Museo Arqueológico de Córdoba (Sánchez Velasco 2006, 35, n.º cat. 11).

⁶⁶ Marfil 2000b, 174, nota 78. En una intervención realizada en 1973 en las inmediaciones de la iglesia también se documentó una tumba de inhumación con cubierta de cuatro téngulas «formando un tejadillo», cuya posición, orientación y ritual podrían responder a «la costumbre cristiana antigua»; de forma que es considerada una «inhumación paleocristiana» (Marcos, Vicent y Costa 1977, 199), junto a la cual se localizó un cuenco de cerámica «que parece de época inmediatamente previsigoda» (Marcos, Vicent y Costa 1977, 200).

⁶⁷ Hidalgo 2002, 2016 y 2023; Fuertes 2018. Objeto de una reciente revisión de conjunto, con motivo de la Exposición «Cambio de Era», celebrada en Córdoba entre diciembre de 2022 y marzo de 2023 (cfr. Vedovetto 2023a, 123).

⁶⁸ Una muestra de los epígrafes funerarios datados en el siglo X procedentes del Cortijo de Chinales y de los Llanos de Vista Alegre pueden verse en el trabajo de Castejón 1981, 228; listado actualizado en trabajos posteriores (cfr. Azuar 2016; González 2016; Barceló 2019, 135-137). Destaca el epígrafe de presbítero Pedro, datado probablemente en el siglo X (González 2016, 90-92), junto a otros fragmentos fechados entre los siglos X y XI (González 2016, 93-101).

⁶⁹ Fruto de una actuación promovida en 1948 dentro del Plan Nacional de la Comisaría General de Excavaciones Arqueológicas. Santos Gener 1955, 31-33 y 39, fig. 2; 1958, 151, 321 y 405.

⁷⁰ Cfr. León y Jurado 2010, 554-557.

⁷¹ Hidalgo 2016 y 2023.

⁷² Santos Gener 1947. Lectura revisada y corregida por González 2016, 27-30.

⁷³ González 2016, 57-61; Hidalgo 2023, 175.

⁶¹ La supuesta situación de algunas de estas iglesias (San Cipriano, Santa María y Tres Santos) en el interior de la medina ya ha sido descartada, a nuestro juicio, acertadamente por J. Molénat, al distinguir claramente la referencia genérica de su localización «en la ciudad de Córdoba» de su disposición en el interior de la medina amurallada (Molénat 2012 152). No obstante, algún autor mantiene la ubicación de estas basílicas en el interior de la medina (cfr. Pérez 2012, 186) o, al menos, la iglesia de San Cipriano (Cfr. Aillet 2010, 76; Aillet 2006, 69).

⁶² Cfr. Molénat 2012; Cerrato 2018; entre otros.

⁶³ Cfr. León y Murillo 2017, 156-157; Cerrato 2018, 63; Marfil 2000b, 173. No comparte esta hipótesis Aillet 2010, 74, quien considera que la función de sede episcopal pudo haber sido asumida por la iglesia de San Acisclo.

⁶⁴ La cronología de esta inscripción se ha venido situando por los especialistas en epigrafía entre los siglos V y VI (CIL II/2/7, 638; ICERV 324) y más recientemente en el siglo VII (Sánchez *et al.* 2015, 259); no obstante, algún autor retrasa su fecha ya a época islámica, entre 1031 y 1041, y lo interpreta, por tanto, como «una ocultación de reliquias por los mozárabes en momentos críticos para ellos» (Marfil 2000b, 174).

⁶⁵ alguna de las cuales se encuentra depositada actualmente en el denominado Museo de San Vicente de la Mezquita-Catedral de Córdoba, en concreto, una placa de cancel decorada con círculos secantes que enmarcan motivos cruciformes. Marfil indica que en las excavacio-

conjunto con la iglesia y monasterio de San Zoilo o de los Cien Monjes.⁷⁴

Finalmente, existe un cierto consenso a la hora de ubicar la iglesia y monasterio de San Cristóbal en la orilla meridional del Guadalquivir, gracias a las precisas referencias topográficas aportadas por san Eulogio⁷⁵ y, en particular, por el Calendario de Córdoba,⁷⁶ que lo situaba *in orto mirabili*, al otro lado de Córdoba, más allá del río, donde están los enfermos (en alusión a la *Munyat 'Ağab*).⁷⁷ Como en los casos anteriormente comentados, de esta zona procede un rico repertorio de elementos de decoración arquitectónica atribuidos a época tardoantigua (entre mediados del siglo VI y segunda mitad del siglo VII),⁷⁸ buena parte de los cuales fueron recuperados durante unas excavaciones de la década de 1940 en el conocido por entonces como barrio de la Sagrada Familia.⁷⁹ En este mismo sector se hallaron tres piezas de bronce de claro carácter litúrgico (un acetre con inscripción ofrecido a san Vicente,⁸⁰ un incensario⁸¹ y una lucerna de bronce), fechados en el siglo VII que formaban parte de un posible depósito litúrgico. Por lo que respecta a la constatación de testimonios funerarios en la orilla sur del Guadalquivir, del Campo de la Verdad proceden dos inscripciones mozárabes, correspondientes a dos mujeres, María y Justa, ambas muertas en 999.⁸² Y, finalmente, cabría la posibilidad de ponerlo en relación con el cementerio cristiano excavado en la Plaza de Andalucía, al oeste de la zona de la que se recuperó el material arquitectónico. Los responsables de la excavación atribuyeron los enterramientos a época bajomedieval, sin aportar argumentos cronológicos para tal asignación; además, las características tipológicas de las tumbas, en fosas simples, con diversos tipos de cubiertas (de tejas curvas dispuestas transversalmente a la fosa, de *tegulae* reutilizadas y de cubiertas mixtas de lajas de piedra y tejas), permiten proponer su adscripción a época islámica. De ser así, resulta plausible plantear su vinculación con el conjunto religioso de San Cristóbal.⁸³

Estos son los centros de culto cristiano situados en los suburbios inmediatos a la ciudad de los que existen evidencias arqueológicas que permiten una propuesta de identificación más o menos clara; no obstante, sujeta a debate. Después de unas décadas tras la conquista en las que quedó interrumpido su uso, pudieron ser objeto de restauración para el culto cristiano. De ser así, las nuevas obras acometidas en estos edificios debieron verse muy restringidas en cuanto a extensión y monumentalidad, pues «estaban obligados a utilizar en sus restauraciones las mismas piedras y materiales antiguos».⁸⁴

Además, las fuentes escritas incluyen «en Córdoba» la iglesia de San Cipriano,⁸⁵ lo que permite pensar que estaba situada en el entorno cercano a la ciudad, sin que tengamos referencias más precisas para su localización. También han sido objeto de diversas propuestas de identificación la iglesia y el monasterio de Santa Eulalia de Mérida y la iglesia de Santa Eulalia de Barcelona, pero estas estarían situadas, según el Calendario de Córdoba, en sendos *vici* o aldeas situadas en una zona algo más alejada de la capital: la de Mérida *in villa Careilas* (o Fragellas) y la de Barcelona *in Sehelati*, en al-Sahla o llanura al occidente de Córdoba.⁸⁶ Aún no ha sido posible identificar con seguridad ninguno de estos centros de culto, ni relacionarlos con los vestigios materiales documentados en el suburbio septentrional de Córdoba, en la zona conocida como Huerta de San Rafael, de donde proceden algunos testimonios arqueológicos de carácter funerario de época tardoantigua⁸⁷ y, en especial, de época altomedieval, como los epitafios funerarios de las monjas Killio (936), Justa (948) y Rufina (977), hallados en 1897 a un kilómetro al norte de Córdoba, «entre la sierra y el Campo de la Merced». De la primera, Killio, se especifica en el epígrafe que «permaneció cubierta con el sagrado velo de religiosa, por la gracia de Dios fue elegida abadesa (y fundadora de esta comunidad) de monjas veladas», de ahí que algunos investigadores la hayan relacionado con Santa Eulalia de Mérida.⁸⁸

A partir de la información expuesta (elementos arquitectónicos, enterramientos y epigrafía funeraria), en estos centros de culto cristiano situados en los suburbios de Córdoba se constata una continuidad respecto a los espacios religiosos y funerarios de época tardoantigua que se mantienen en uso en época omeya. No sabemos si su funcionamiento se vio afectado por alguna cancelación o destrucción tras la conquista islámica; no hay evidencias de ello. Pero tampoco la hay de reconstrucciones o proyectos de monumentalización arquitectónica. La carencia de una información arqueológica directa y, sobre todo, la escasez

⁷⁴ Marfil 2000a, 121; Arjona 2011, 62; Cerrato 2018, 61-62.

⁷⁵ En el *Memoriale Sanctorum* de san Eulogio, el monasterio de San Cristóbal estaba «a la vista de la ciudad, en la parte sur de la misma, sobre un peñasco al otro lado del Guadalquivir» (*Mem. Sanct.* II, 4, 3; p. 121; tomado de Cerrato 2018, 64).

⁷⁶ «Il est honoré dans (l'église du quartier de) la Munyat 'Ağab, qui est située dans l'autre partie de cordoue, au delà du fleuve, (à l'endroit) où sont les lépreux» (*Le Calendrier de Cordoue*, éd. Pellat, p. 110).

⁷⁷ Molénat 2012, 154.

⁷⁸ Según la reciente revisión cronológica de los materiales arquitectónicos cordobeses, en este conjunto habría piezas del siglo VI («traídos de Mérida»), del siglo VII y de los siglos VIII y IX (Utrero y Villa del Castillo 2023, 123).

⁷⁹ Cfr. Sánchez Velasco 2006, 227.

⁸⁰ Con la inscripción: «Sesuldo ofrece esta ofrenda a San Vicente diácono», a la que le asigna una cronología, a partir de criterios paleográficos, del siglo VII (Pinar y Bolaños 2023, 327, con bibliografía anterior).

⁸¹ Cuya cronología más probable se sitúa en el siglo VII temprano (Pinar 2023, 328).

⁸² La fecha de fallecimiento de *Iuste* es asignada erróneamente por R. Castejón a 1155 d. C. (*in era TXCC - III a / IIII Nonas Septebris*) (cfr. Castejón 1981, 229). Ha sido revisada y corregida por J. González: *in Era MXXXVIIIa IIII Nonaru[m] septe[m]bris* (González 2016, 70-71).

⁸³ León y Murillo 2017, 160.

⁸⁴ Martínez Tejera 2003, 51. Para ello se basa en una referencia aportada por Simonet, tomada de un jurisconsulto árabe (Ibn Nac-cax): «podrían ser reedificadas las iglesias que se hubiesen demolido injustamente, y no las que se hubiesen caído por sí mismas; mas en todo caso, sin aumento ni ensanche alguno, sobre el propio suelo y empleando las mismas piedras y materiales antiguos» (Simonet, 1897-1903, 85).

⁸⁵ Molénat 2012, 152.

⁸⁶ Cfr. Marcos 1977.

⁸⁷ Como la inscripción paleocristiana de Victoria, cuya cronología ha sido recientemente revisada y adelantada a la primera mitad del siglo IV (Bolaños 2023, 292).

⁸⁸ Castejón 1981, 230-231; González 2016, 43; Santos Gener 1947, 260.

de excavaciones arqueológicas recientes en estos enclaves impiden concretar, de momento, estos detalles.

4. LOS LUGARES DE HÁBITAT DE LOS CRISTIANOS

Como ya se ha comentado, las circunstancias de la conquista debieron afectar a las condiciones de la población cristiana. Si, como parece, la ciudad se vio acogida al pacto de la *dimma*, sus habitantes pudieron mantener algunas de sus posesiones, salvo las que hubieran sido consideradas botín de guerra, como los palacios de la nobleza cordobesa situados intramuros. Sin embargo, a pesar de que no se ha reconocido ninguna evidencia al respecto, la alta densidad de ocupación del interior de la medina, que pasó a convertirse en un espacio privilegiado de residencia de las autoridades islámicas, permite pensar en un progresivo desplazamiento de las comunidades cristianas remanentes intramuros hacia las áreas suburbanas, encontrando un elemento de cohesión social en torno a los edificios de culto que siguieron en pie y sus correspondientes áreas funerarias asociadas.⁸⁹

Esto no significa necesariamente que no hubiera algunos cristianos en el interior de la medina⁹⁰ o que existiesen barrios confesionales aislados del resto de la población musulmana.⁹¹ Bien al contrario, la convivencia en los arrabales de miembros de ambas comunidades fue habitual, ya no solo ocupando los mismos espacios urbanos, sino incluso dentro de las mismas familias compuestas por matrimonios mixtos, siempre de hombres musulmanes y mujeres cristianas; nunca viceversa.⁹² Estos documentos jurídicos (de los siglos IX y XI) pretenden establecer las directrices para el comportamiento y las actitudes de los musulmanes frente a los *dimmiés* con el fin de reforzar su identidad como grupo hegemónico, ante las lógicas tensiones generadas por las estrechas relaciones entre ambas comunidades: la musulmana, emergente pero minoritaria, y la cristiana, más numerosa durante los siglos VIII y IX, pero en situación de subordinación legal.

El reconocimiento de los espacios de residencia de una comunidad confesional no es perceptible arqueológicamente a partir de las características arquitectónicas de las casas o la tipología de los materiales cerámicos. No obstante, es posible reconocer algunos indicadores, ya sea considerados aisladamente o combinados con otros, que permitan situar

algunas zonas ocupadas por población cristiana. Por un lado, la toponimia de raíz latina de algunos de los arrabales de la ciudad andalusí mencionados por las fuentes árabes hace pensar en un origen previo a la conquista, como los situados en la zona oriental de la medina: el *rabad Furn Burril*, *rabad al-Bury* (o *vicus Turris*) y el arrabal de *Qut Rasah*.⁹³ En uno de ellos, *in vicus Turris*, estaba situada la iglesia de los Tres Santos, posible sede episcopal de la Córdoba andalusí.

Las escasas estructuras documentadas en el arrabal de época emiral que se desarrolló en la Zona Arqueológica de Cercadilla, donde se emplazaba el centro de culto cristiano y el cementerio anexo, no muestran ninguna característica específica que permita distinguir la confesión de sus ocupantes. Estas construcciones se vieron muy afectadas por la intensa urbanización del arrabal en época califal, resultado del proceso de islamización del paisaje urbano promovido por las autoridades cordobesas.⁹⁴ Entre los edificios que favorecían y reflejaban la progresión de este proceso de islamización destaca la cercana mezquita de la Estación de Autobuses erigida en esta zona, sin duda, para servir de contrapeso al influjo cristiano del entorno. Los datos más concluyentes para la identificación social y confesional de los habitantes de este sector urbano, además del ritual de enterramiento de las tumbas extendidas en torno al centro de culto cristiano, están relacionados con el análisis de sus basuras, en concreto, de los restos arqueozoológicos de los pozos ciegos de la fase de ocupación emiral.⁹⁵ En sus rellenos se documenta un porcentaje significativo de restos de cerdos, consumidos por una población no islámica y posiblemente criados en el mismo espacio.⁹⁶ Sin embargo, en época califal, cuando el arrabal se integra en la nueva trama urbanística islámica, desaparecen los restos de porcino en los depósitos asociados a las casas, aunque se mantiene el uso del cementerio cristiano. Este cambio en el consumo alimentario se interpreta no tanto como una conversión de sus habitantes, sino como por un proceso de adopción de los hábitos alimenticios de la población musulmana, condicionado también por las dificultades para la cría de estos animales.⁹⁷

El otro punto donde, de forma excepcional, se plantea la posibilidad de identificar la residencia de un cristiano se ha documentado en un arrabal califal situado en la zona oriental de la Axerquía (en la Ronda del Marrubial, esquina entre las calles Poeta Solís y Vázquez Venegas de Córdoba). En este sector se excavaron cuatro casas correspondientes a un sector de arrabal del siglo X, abandonado en el siglo XI, todas ellas con la tipología característica de las casas andalusíes organizadas en torno a un patio central. En una de ellas (casa C) se ha planteado la posibilidad de que pudiera haber estado ocupada por población cristiana, gracias a la presencia, sobre una de las losas del pavimento del patio (espacio 9), de una incisión en la que se dibuja

⁸⁹ León y Montejo 2023.

⁹⁰ En particular, aquellos con una situación privilegiada que actuaban como funcionarios de la corte omeya: «la ciudad rodeada por murallas acoge a los cristianos en su seno. Allí trabajan y allí viven; el monje Perfecto va allí de visita para ver a su familia» (Aillet 2006, 69). Sin embargo, pronto el interior de la medina debió quedar como un espacio de control y ocupación plenamente islámica, ya que «los autores cristianos del siglo IX sintieron la ciudad como fundamentalmente ajena al cristianismo» (Aillet 2010, 77). De las informaciones aportadas por Ibn Sahl en el siglo XI se deduce la existencia de una sinagoga en el sector septentrional de la medina (Pinilla 2000, 566), colindante con la casa de un propietario musulmán (Mazzoli-Guintard 2009, 483-484).

⁹¹ No se ha documentado de momento ningún indicio arqueológico que permita sostener con seguridad la segregación espacial de grupos confesionales. Este asunto ha sido tratado en profundidad por Chr. Mazzoli-Guintard 2009.

⁹² Mazzoli-Guintard 2017, 20-21; Fernández y Fierro 2000, 418.

⁹³ Ación y Vallejo 1998; Murillo, Casal y Castro 2004; León y Murillo 2014, 17.

⁹⁴ Fuertes 2021, 65.

⁹⁵ García *et al.* 2021, 98.

⁹⁶ La distinción de grupos confesionales a partir de los restos óseos depositados en estos basureros parte de la premisa de que «el registro arqueofaunístico representa un indicador válido de la posible identidad religiosa de los grupos consumidores». García 2023, 270, 272-274.

⁹⁷ García *et al.* 2021, 98.

una cruz griega («de cuatro brazos iguales, de tipo griego») enmarcada por un círculo, muy similar a los símbolos que acompañan alguno de los epígrafes funerarios de la misma época.⁹⁸ Precisamente de esta zona procede una lápida funeraria, el epitafio del sacerdote Domingo, datado en el siglo XI, y un fragmento de tablero de cancel con un singular esquema decorativo, cuya cronología se ha situado entre el siglo VI y los siglos VIII y IX.⁹⁹ Además de estos materiales, en esta misma zona se han documentado dos sectores de un cementerio cristiano,¹⁰⁰ ambos surgidos a partir de mediados del siglo IX, en los que se han excavado unas doscientas tumbas distribuidas en tres fases de uso del espacio funerario hasta el XI.¹⁰¹

La conjunción de indicios (iconografía cristiana en el interior de una de las viviendas cercanas, epígrafe funerario y cementerio con ritual cristiano) permite pensar en la ocupación de este sector urbano por parte de *naṣṣrānī*, no surgido a partir de un centro de culto previo, sino a partir del siglo IX, ya bajo dominio islámico. Su situación a una cierta distancia al este de la medina (este sector quedará fuera del recinto amurallado de la Axerquía construido a raíz de la *fitna* de principios del siglo XI) parece indicar un progresivo desplazamiento de la población a zonas periféricas del núcleo urbano.¹⁰²

Finalmente, aunque no hay ninguna evidencia de edificios de culto ni de otras construcciones con indicadores de su ocupación por *dimmīs*, la excavación de otros cementerios en varias zonas al norte de la ciudad con ritual cristiano y cronologías entre los siglos IX y XI permite pensar en su vinculación con arrabales habitados por grupos de cristianos. Al noroeste de la medina, en el solar ocupado por la antigua Residencia Sanitaria Teniente Coronel Noreña (a unos 400 m al oeste de Cercadilla) se excavó en 2006 un sector del cementerio cristiano más extenso documentado en Córdoba, con 316 enterramientos de cronología emiral.¹⁰³ En el extremo opuesto, al noreste, entre las calles Fuente de la Salud y Pedroche (en las parcelas 4.4 y 4.6 del Plan Parcial Renfe) se excavaron 41 tumbas datadas en época califal (siglo X y principios del siglo XI) cuya tipología responde al ritual cristiano.¹⁰⁴

En los extensos arrabales desarrollados en el proceso de expansión urbanística de la capital andalusí se ha constatado cómo las áreas funerarias islámicas quedaban integradas en el paisaje urbano, alternando con las áreas residenciales, separadas tan solo por una calle, un arroyo o una tapia.¹⁰⁵ Del mismo modo, es lógico pensar que

los cementerios cristianos estuvieron asociados a las áreas ocupadas preferentemente por miembros de estas comunidades. Algunos de ellos acabaron por quedar integrados y anulados como consecuencia de la intensa urbanización de estos sectores en época califal, como sucedió con el de la Residencia Sanitaria Teniente Coronel Noreña, cuyas tumbas están cortadas por los cimientos de las casas califales. Esta parece una prueba evidente del éxito del proceso de islamización promovido por las autoridades omeyas.

5. LAS ÁREAS PERIURBANAS Y RURALES: LOS MONASTERIOS

Si hasta ahora hemos intentado presentar un panorama actualizado de las comunidades cristianas integradas en el paisaje urbano de Córdoba, el tema sobre el que ha orbitado prioritariamente la investigación es el de la amplia nómina de fundaciones monásticas en las zonas rurales, en particular, en la sierra, debido a su protagonismo en los episodios de los martirios mencionados por san Eulogio y san Álvaro. Estos enclaves se erigieron como unas de las principales señas de identidad de estas comunidades y de ellos partieron muchos de los fieles (religiosos o seglares) para ser objeto de un martirio voluntario frente a las autoridades omeyas.

Fruto de este interés fue el intento de localización de algunos de estos enclaves en la sierra, para lo que la Junta Superior de Excavaciones Arqueológicas financió varias campañas (entre 1928 y 1930), a cargo de Rafael Castejón y Félix Hernández, «para verificar exploraciones en los antiguos conventos mozárabes que tanto florecieron en la Sierra de Córdoba».¹⁰⁶ El resultado de dichas actuaciones no tuvo el éxito esperado, pues en ninguno de los lugares indagados a partir de la información escrita o la tradición historiográfica moderna se recuperaron restos (ni cerámicos ni estructurales) identificables con alguno de estos monasterios cristianos altomedievales. Recientemente se ha insinuado la interpretación de un yacimiento situado en la falda de la sierra, al oeste de Madīnat al-Zahrā', el enclave de las «Cuevas Nuevas», como una de las posibles aldeas mozárabes, o bien la de Ausinianos o la de Fronian, a partir de la teledetección aérea. A pesar de esta insinuación, el autor reconoce lo arriesgado de la propuesta cronológica, sin haber llevado a cabo los adecuados trabajos de prospección sobre el terreno.¹⁰⁷ El uso de esta moderna herramienta solo permite la clara identificación de un yacimiento arqueológico en dicho enclave, pero si no se aporta ningún dato material concreto (prospección superficial, análisis de materiales cerámicos, etc.),¹⁰⁸ solo cabe el recurso a los argumentos filológicos decimonónicos, volviendo a autores como Sánchez de Feria o el padre Flórez, para proponer esta identificación.

⁹⁸ Penco 2009, 488 y 493, lám. VI.

⁹⁹ Castejón 1981, 228; González 2016, 101-104; Sánchez Velasco 2006, 96. Esta pieza tiene claras analogías decorativas con un fragmento recuperado en la plaza de la Concha, junto a la mezquita, cuya cronología se ha fijado entre los siglos VIII y IX (Villa del Castillo 2021, 574); e incluso se ha propuesto que pudieran formar parte de la misma placa (Vedovetto 2023b, 328).

¹⁰⁰ Uno entre las calles Vázquez Venegas y Poeta Solís y el segundo entre las calles Poeta Solís y Sagunto (León y Murillo 2017).

¹⁰¹ León y Murillo 2017, 158.

¹⁰² León y Murillo 2017, 160.

¹⁰³ León y Casal 2010, 679-681. Este cementerio ha sido identificado, según nuestro criterio, con escaso fundamento, como perteneciente al «convento de Santa Eulalia de Barcelona» (Arjona 2011, 61-67).

¹⁰⁴ León y Casal 2010, 678; León y Murillo 2017, 158.

¹⁰⁵ León 2018, 142.

¹⁰⁶ Castejón 1949, 65.

¹⁰⁷ Pérez 2020, 153, cita en p. 158.

¹⁰⁸ En el caso del yacimiento mozárabe de Tózar (Granada), la inspección de la cerámica visible en el yacimiento sirvió para plantear «la posibilidad de estar frente a una comunidad cristiana en plena época islámica» (Mattei 2014, 183); hipótesis confirmada con la posterior excavación.

Los testimonios epigráficos aislados recuperados en la sierra (campana del abad Sansón, el epitafio del obispo Martín, etc.) tampoco permiten extraer muchas conclusiones. Tan solo contamos con el hallazgo casual de un conjunto de cuatro epígrafes funerarios (de Eresvide, Aglobasto, Cisclo y Félix), en el enclave de Alfayata, cerca de la iglesia de Santa María de Villaviciosa,¹⁰⁹ que permite plantear la existencia en este lugar de una comunidad cristiana estable durante la segunda mitad del siglo X. En cualquier caso, la ausencia de referencia toponímica concreta impide su vinculación con alguno de los monasterios mencionados por las fuentes.

Por tanto, la ausencia de evidencias materiales que hagan posible la identificación de estos enclaves nos obliga a plantear la aproximación al tema en otros términos. Las preguntas que formulamos tienen más que ver con el momento en el que se fundaron estos asentamientos y se constituyeron estas fundaciones religiosas y, en especial, sobre qué propiedades se establecieron.

Para ello es necesario aproximarse al paisaje que rodeaba la ciudad de Córdoba con anterioridad a la conquista islámica. Ya hemos hecho alusión al espacio inmediato al recinto amurallado, donde se situaban algunos arrabales surgidos al socaire de edificios de culto cristiano. En un segundo nivel (a una mayor distancia, en el ámbito que podríamos denominar periurbano), se ubicaban otros sectores habitados. Al oeste de la medina, en *al-Sahla*, la llanura extendida entre la falda de Sierra Morena, al norte, y la orilla del Guadalquivir al sur, se establecieron instalaciones de difícil caracterización, denominadas *vici* por san Eulogio, o *villae* en el Calendario de Recemundo,¹¹⁰ que jalonaban los sucesivos miliarios de las vías principales, como *Tercios*, *Quartos*, *Quintos*, *Colubris*, *Fragellas* (o *Careilas*), etc., cuyos topónimos indican claramente su herencia del mundo clásico, que responden ya a una dinámica distinta a la estrictamente urbana. El entorno de la antigua capital de la Bética siguió siendo un territorio dinámico y próspero en época tardoantigua controlado tanto por una aristocracia terrateniente laica como por una élite religiosa, con un poder y una capacidad crecientes en la organización de una red de parroquias y monasterios urbanos y rurales. Su riqueza, basada en la explotación de estas fértiles propiedades rurales, permitió el mantenimiento de su autonomía hasta finales del siglo VI. En esta zona occidental, en la fértil vega del Guadalquivir y con agua abundante aportada por los arroyos y los veneros subterráneos que descienden desde la sierra, es donde se instalan en época islámica las almunias vinculadas con la corte omeya.¹¹¹ Cabría preguntarse, por tanto, si algunas de estas propiedades se mantuvieron en manos de los herederos de la antigua aristocracia visigoda, integrada en algún tipo de pacto, o si se produjo un cambio radical de titulares y de estructuras de propiedad. Seguro que se produjeron intentos, a pesar de las cambiantes circunstancias, de mantener el estatus de los linajes familiares a lo largo del tiempo y, en la medida de lo posible, su capacidad económica, acaso mediante matrimonios mixtos que permitiesen la integración o absorción de los principales

linajes de la aristocracia fundiaria visigoda. Ejemplos de este tipo de relaciones se documentan en el sudeste peninsular donde mediante alianzas (fundamentalmente matrimoniales) se cedían como dote propiedades rústicas a los nuevos linajes árabes y beréberes. De este modo, se pudo producir la incorporación de nuevos propietarios musulmanes en explotaciones agrícolas sobre las que la aristocracia local tenía el control. Pero, al mismo tiempo, los linajes hispanovisigodos cordobeses pudieron mantener en su poder parte del patrimonio fundiario, mediante acuerdos y la aquiescencia de los nuevos gobernantes. De este modo, es muy probable que algunas de estas antiguas haciendas rústicas situadas a una mayor distancia de la ciudad permanecieran en manos de sus antiguos propietarios.

Algunos de los monasterios situados en esta zona pudieron surgir a partir de la construcción desde época tardoantigua de iglesias en las propiedades señoriales habitadas por los terratenientes y vecinos que trabajaban las tierras. Estas iglesias rurales de origen tardoantiguo vinculadas con las posesiones señoriales servirían como espacios de enterramiento privilegiado de la familia del propietario. Hay varios ejemplos de este tipo de prácticas en asentamientos rurales. Es el caso del yacimiento de Arisgotas (cerca de Orgaz, Toledo) un complejo residencial de tipo aristocrático, transformado posteriormente en un mausoleo familiar o edificio religioso con función funeraria, del siglo VII.¹¹² También en el entorno de Toledo contamos con el caso del obispo Ildefonso, quien fundó un monasterio para vírgenes en una propiedad de su familia (*in deibensi uillula*).¹¹³ O el yacimiento de Los Bojeos, cerca de Niebla (Huelva), donde se concentra un significativo número de epígrafes funerarios, en el que destaca el de Vincomalos, obispo de Ilipla, quien se enterró «en la propiedad familiar, ya fuese dentro de una basílica o sencillamente en un mausoleo».¹¹⁴ En el término municipal de Lucena se recuperó el epígrafe de un personaje llamado Juan, muerto en 925, enterrado «en alguna pequeña iglesia rural relacionada con la hacienda del fallecido, y que serviría de mausoleo de los miembros de la familia», tal y como se testimonia en otros ejemplos de época visigoda.¹¹⁵

La fundación de monasterios resultaba un recurso habitual para conservar parte de sus propiedades convertidas en instituciones religiosas y, por tanto, protegidas del control episcopal y probablemente exentos del pago del impuesto *ḥarāy* (jaray).¹¹⁶ En ellos, además de sus propietarios, debían residir un amplio grupo de religiosos y de trabajadores, generando enclaves con una población *ḍimmi*. Pudieron consolidarse, de este modo, asentamientos estables o pequeños núcleos rurales en las proximidades de la ciudad, habitados preferentemente (si no exclusivamente) por cristianos dedicados a la actividad agropecuaria en torno a estas instalaciones señoriales precedentes.

Las fetuas dictadas por los ulemas no ponían impedimentos a la construcción de iglesias en terrenos

¹⁰⁹ González 2016, 124-129 y 135-137.

¹¹⁰ Marcos 1977, 25. Coincidimos con la apreciación de Alejandro Marcos (1977, 10), en su caracterización del término *vicus* como equivalente a aldea, no a un barrio o arrabal de la ciudad.

¹¹¹ Murillo, León y López 2018.

¹¹² Sánchez, Morín y Díaz 2022.

¹¹³ Barroso, Carroble y Morín 2018-2019, 428.

¹¹⁴ Sánchez Velasco 2009, 122.

¹¹⁵ García Moreno 1995, 850.

¹¹⁶ Este impuesto solo se aplicaba a la tierra trabajada por los *ḍim-mies* (Molénat 2012, 161).

propiedad de cristianos, alejados y no habitados por musulmanes.¹¹⁷

Entre los centros religiosos establecidos en estos *vici* al oeste de Córdoba estarían: la basílica (¿y monasterio?) de San Ginés de Arlés (en el *Vicus de Tercios* o *Tarsil*), la iglesia San Servando y San Germán (en *Quartos*), la basílica de los santos Cosme y Damián (en el denominado *Vicus Colubris*), la iglesia de San Martín de Tours y los monasterios de Santa Eulalia de Barcelona¹¹⁸ y el de Santa María (en la aldea de *Cuteclara*).¹¹⁹ Estos enclaves, al margen de un control directo de las autoridades musulmanas, eran espacios propicios para fortalecer los mecanismos de autoidentificación y reforzar los vínculos sociales y religiosos de las comunidades cristianas, en los que o bien existían iglesias desde una etapa precedente —vinculadas a estos núcleos señoriales— o se erigieron o reformaron en este momento. En cualquier caso, la ausencia de información arqueológica impide, de momento, distinguir qué asentamientos corresponden a esta herencia clásica y tardoantigua y cuáles de ellos corresponden a fundaciones religiosas bajo dominio islámico.

El carácter mixto de algunos de estos monasterios, como el de Santa María de Cuteclara,¹²⁰ hace suponer que se trataría de fundaciones familiares, quizás vinculadas a propiedades que aún subsistían en manos de la aristocracia bética preislámica. Por tanto, además de una inspiración religiosa, estos asentamientos rurales cristianos parecen responder a intereses económicos de los herederos de la aristocracia fundiaria bética. Recordemos el dato, ya mencionado, relativo al número de aldeas contabilizadas en los registros fiscales de al-Udri (siglo IX), de las que 213 estaban presumiblemente habitadas totalmente por cristianos, casi un tercio del total (773).¹²¹

Por otro lado, estaban los monasterios dispersos por la sierra (*in monte Cordube*) y su vertiente, a varios kilómetros de la capital, en ocasiones, como el de San Zoilo de *Armitat*. Entre ellos se encontraba la iglesia de Santa Eulalia de Mérida («*in vico*» *Fragellas*) y los monasterios de San Salvador de Peñamelaria, Tábanos, el de Casas Albas, San Martín de Rojana, San Félix Froniano, San Zoilo en *Armitat* (o *Armitatense*) o el monasterio *Leyulense* (dedicado a los santos Justo y Pastor), el de San Pablo (en la montaña de San Pablo), el monasterio *Auliatum* y el de *Gerisset*, entre otros de difícil ubicación.

Estos conjuntos monásticos rurales parecen responder a una tendencia centrífuga respecto al gran centro de poder que era la capital andalusí, e incluso de la propia jerarquía episcopal cordobesa, que reconocía y estaba sometida al control de las autoridades islámicas lo que es tachada de colaboracionista.¹²² De este modo, suelen estar aislados o asociados a pequeños reductos (*viculum*), como *Casís Albis* (Casas Albas) *prope Kerilas* [Fragellas] *in monte*

Cordube.¹²³ Esta distancia, como ya hemos comentado, permitía poder levantar este tipo de construcciones cristianas sin las restricciones establecidas en el espacio ocupado por la población musulmana. En estos parece más evidente una motivación espiritual, al ser un entorno propicio para la vida ascética, pero menos adecuado para las actividades económicas de carácter agropecuario. La construcción de estos monasterios familiares y el retiro a la vida monástica representan una forma de afirmación de su identidad cristiana y de la ortodoxia católica, así como una manifestación del estatus social de los miembros de la aristocracia cristiana (sus fundadores), a pesar de su situación de franca decadencia. El mantenimiento de la integridad católica, como auténticos «*reductos de la tradición*»,¹²⁴ frente al resto de la comunidad cristiana sometida a los dictados de las autoridades musulmanas, convierten a estos monasterios en unos referentes para los *naṣrānī* de la capital, que se están viendo absorbidos por la irreprimible tendencia a la arabización de la población.

Algunos de estos monasterios (Tábanos y Peñamelaria) fueron fundados en la primera mitad del siglo IX por iniciativa privada de miembros de la antigua nobleza hispana.¹²⁵ Sus ocupantes parecen tener un comportamiento más radical; de ellos parten algunos de sus miembros para someterse al martirio voluntario, acometiendo las acciones que, según la ley islámica, están castigadas con la muerte, como proferir insultos a Mahoma, a la religión musulmana u ofender públicamente a los emires omeyas. Las represalias en los momentos de mayor tensión, bajo el emirato de Muhammad I, se tradujeron en la destrucción de alguna de estas fundaciones, como el monasterio femenino de Tábanos, probablemente por ser un núcleo especialmente conflictivo en relación con la proliferación de mártires voluntarios.

No tenemos ninguna evidencia material que permita hacernos una idea de cuál era su aspecto, su extensión y de qué edificios estuvieron formados. Es lógico pensar que contaron al menos, con una iglesia, estancias para la residencia de los monjes y algunos edificios anejos para alojar visitantes, como una hospedería.¹²⁶ Es probable que buena parte de los espacios cenobíticos emplazados en la sierra respondieran a conjuntos de una arquitectura austera, adaptados para congregaciones reducidas, formadas en ocasiones por comunidades mixtas ocupadas por los miembros de una misma familia. La ausencia de cualquier testimonio material procedente de estos conjuntos (más allá de algún epígrafe funerario) impide determinar su auténtica entidad arquitectónica. Las noticias aportadas por las fuentes escritas ofrecen modelos bien distintos que no tienen por qué aplicarse a estos edificios. Según san Eulogio, la reconstrucción de las iglesias destruidas en el momento de la conquista fue realizada «con ruda estructura» (*rudi formatione*).¹²⁷ Sin embargo, la noticia aportada por *al-Himyari* (s. XV), al hablar del distrito de Uliat

¹¹⁷ García Sanjuán 2013; Molénat 2012, 160; Molénat 2013, 159.

¹¹⁸ La omisión de este monasterio en la obra de san Eulogio ha llevado a plantear su construcción «entre finales del siglo IX y mediados del siglo X» (Marcos 1977, 61).

¹¹⁹ Molénat 2012, 115-156.

¹²⁰ Según san Eulogio, esta fundación «existía desde antiguo» (cfr. Cerrato 2018, 66).

¹²¹ Barceló 1984-1985, 51.

¹²² Moreno 2011, 131.

¹²³ *Le Calendrier de Cordoue*, éd. Pellat, 181. Santa Colomba «est honorée à Casas Albas, près de Fragellas, dans la montagne de Cordoue» (*Le Calendrier de Cordoue*, éd. Pellat, 184).

¹²⁴ Arce-Sainz 1992, 160.

¹²⁵ Arce-Sainz 1992, 158-161.

¹²⁶ Arce-Sainz 1992, 164; Moreno 2011, 131.

¹²⁷ Martínez Tejera 2003, 55.

al-Sahla, dice: «allí hay conventos cristianos sólidamente contruidos, en uno de los cuales hay cuatro columnas de ónix muy hermoso, largas y de gran diámetro, que soportan la campana».¹²⁸ Aunque no corresponda a la misma zona, está constatada la existencia de campanarios en estas iglesias en la propia ciudad de Córdoba, como informa un autor de principios del siglo XI.¹²⁹ Precisamente, uno de los contados testimonios arqueológicos incuestionablemente mozárabes es la campana de bronce recuperada en la sierra de Córdoba, encargada por el conocido Abad Sansón, en el siglo IX (año 875) para la iglesia de San Sebastián mártir, de ubicación desconocida.

La amplia nómina de estos centros de culto extramuros confirmaría la persistencia de una significativa comunidad cristiana en Córdoba entre los siglos IX y XI. Sin embargo, esto no significa que estuvieran en condiciones de acometer programas arquitectónicos de entidad monumental. De haber sido posible, de lo que no hay ninguna constancia material, habría tenido lugar en los enclaves situados fuera de la ciudad, y, según nuestra opinión, más probable en la Sahla, donde el terreno es fértil y permite una intensa actividad agrícola, que en la sierra. En todo caso, la investigación arqueológica tendrá la última palabra al respecto.

6. EL FINAL DEL PROCESO

El final de las comunidades cristianas en Córdoba se ha puesto en relación con las estrictas políticas religiosas impuestas por las dinastías bereberes desde finales del siglo XI, que agravó las condiciones de vida de esta, ya sí, minoría religiosa cuyo número se redujo hasta su práctica desaparición en el siglo XII. El testimonio epigráfico más tardío documentado en la ciudad es la lápida funeraria documentada en el Campo de la Verdad, en la orilla sur del Guadalquivir, fechada en 1109, coincidente con los procesos de «intolerancia religiosa almorávide».¹³⁰ En esta misma línea se ha planteado que la iglesia de los Tres Santos se transformó en una mezquita, a la que estaría asociado el baño de San Pedro, un *hammam* documentado en la calle Carlos Rubio y fechado en época almorávide.¹³¹ Las campañas militares realizadas por Alfonso I (1125-1126) por el sur peninsular marcarían el final de esta historia, al acoger a los grupos de cristianos que abandonaron definitivamente la ciudad. Sin embargo, la reciente investigación de los contextos de ocupación de época almohade en el yacimiento de Cercadilla ha aportado una novedosa y sorprendente información. Por un lado, el análisis de los restos arqueozoológicos ha confirmado el consumo de suidos (cerdos domésticos y jabalíes) en un porcentaje muy superior al de otras especies animales.¹³² Además de este llamativo dato, se localizó una concha de vieira con dos perforaciones intencionales con un fin ornamental, que se ha vinculado con la presencia de un peregrino a Santiago de Compostela, y, por tanto, de confesión cristiana.¹³³ Ambos

datos obligan a replantearse la situación de las comunidades cristianas en territorio islámico a partir del siglo XII, pues, a tenor de las evidencias arqueológicas, que de momento se deben asumir con prudencia, parece que no desaparecieron totalmente, aunque su presencia pudo haber resultado muy residual, cuando no excepcional.

CONCLUSIONES

En las páginas anteriores hemos visto las dificultades para reconocer y caracterizar materialmente las comunidades cristianas existentes en la capital andalusí. A pesar de ello, la conjunción de los testimonios documentales con las esquivas evidencias arqueológicas (enterramientos, epigrafía, elementos arquitectónicos, restos arqueozoológicos, etc.) permite constatar la continuidad de una importante población cristiana, sobre la que cabe plantearse algunas cuestiones que intentan superar los enfoques estrictamente filológicos.

En primer lugar, parece claro que la comunidad cristiana cordobesa bajo dominio islámico no era, en absoluto, homogénea. Existían grupos que actuaron de forma diferente ante su nuevo estatus de población protegida, pero sometida: unos habían asumido su subordinación a las autoridades omeyas, que se habían integrado en la estructura administrativa andalusí, o bien se habían adaptado a las condiciones de los pactos establecidos tras la conquista, revisadas a raíz de la compra de la catedral, que les pudo permitir mantener algunas de sus propiedades rurales. Otras facciones, probablemente minoritarias, se mantenían reacias a aceptar la pérdida de privilegios y la merma de su capacidad económica. Entre estos últimos, alentados por un creciente fervor religioso, surgieron algunos de los mártires voluntarios. Por lo que hemos visto, esta diferencia puede tener su reflejo en la distribución de los enclaves situados en los alrededores de la ciudad: los primeros en los arrabales, los otros en la fértil vega del Guadalquivir y los últimos, los más renuentes, en la sierra.

En el entorno más cercano a la ciudad, donde hay algunas evidencias, aún escasas, sí se detecta un proceso paulatino de presión urbanística sobre los espacios ocupados por estas poblaciones en los arrabales, con el progresivo desplazamiento de las áreas funerarias (y lógicamente, de los espacios residenciales) a zonas más periféricas.¹³⁴ El proceso urbanístico promovido por las autoridades omeyas (emirales y califales) en la capital de al-Andalus estuvo destinado a acoger a una creciente población musulmana atraída por la intensa actividad económica desarrollada en la ciudad; pero también estaba destinada a contrarrestar el peso de algunos de los centros ideológicos de las comunidades cristianas. Es, precisamente, en el marco de este proceso de islamización de la población cordobesa en el que resulta clave definir cómo pudieron ser los lugares en los que se instalaron estos grupos, arrabales, *vici* y monasterios, cuál es su origen y a quién pertenecerían estas propiedades, qué relación tuvieron con la ciudad, cómo y cuándo fueron contruidos y qué tipo de población acogerían. En definitiva, muchas preguntas que requieren de nuevos enfoques y formas de abordar la investigación.

¹²⁸ Ocaña 1959-1960, 17.

¹²⁹ Molénat 2012, 148.

¹³⁰ González 2016, 106-109.

¹³¹ Marfil 2000a, 135, nota 86.

¹³² García *et al.* 2021, 102.

¹³³ García *et al.* 2021, 116-118.

¹³⁴ León y Murillo 2017.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

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

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Alberto León-Muñoz: conceptualización, investigación, redacción – borrador original, redacción – revisión y edición.

BIBLIOGRAFÍA

- Acien, Manuel y Antonio Vallejo. 1998. «Urbanismo y Estado islámico: de Corduba a Qurtuba-Madīnat al-Zahra». En *Génesis de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, edición de Patrice Cressier y Mercedes García-Arenal, 107-136. Madrid: Casa de Velázquez, CSIC.
- Aillet, Cyrille. 2006. «Identité chrétienne à Cordoue au IXe siècle». En *Les chrétiens dans la ville*, edición de Jacques Olivier Boudon y Françoise Thélamon, 65-77. Mont-Saint-Aignan: Presses universitaires de Rouen et du Havre.
- Aillet, Cyrille. 2010. *Les mozarabes : christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule Ibérique (IXe-XIIe siècle)*. Madrid: Casa de Velázquez.
- Álvarez de Morales, Camilo. 1978-1979. «Aproximación a la figura de Abī-l-Fayyāḍ y su obra». *Cuadernos de Historia del Islam* 9: 29-125.
- Arce-Sainz, Fernando. 1992. «Los monasterios cordobeses de Tábanos y Peñamelaria a la luz de sus textos y su entorno histórico». *Boletín de Arqueología Medieval* 6: 157-170.
- Arce-Sainz, Fernando. 2000. «Viejas y nuevas perspectivas sobre la cultura material mozárabe». En *Visigodos y omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, edición de Luis Caballero y Pedro Mateos, 77-93. Anejos de AEspA XXIII. Madrid: CSIC.
- Arce-Sainz, Fernando. 2015. «La supuesta basílica de San Vicente en Córdoba: de mito histórico a obstinación historiográfica». *Al-Qantara* 36, 1: 11-44. <https://doi.org/10.3989/alqantara.2015.001>
- Azuar, Rafael. 2015. «De Arqueología mozárabe». *Arqueología y Territorio Medieval* 22: 121-145. <https://doi.org/10.17561/aytm.v22i0.2678>
- 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.v26i5>
- Barceló, Miquel. 1984-1985. «Un estudio sobre la estructura fiscal y procedimientos contables del emirato omeya de Córdoba (138-300/755-912) y del califato (300-366/912-976)». *Acta Historia et Archaeologica Mediaevalia* 5-6: 45-72.
- Barroso, Rafael, Jesús Carroble y Jorge Morín. 2018-2019. «Centros de poder en la Civitas Regia Toledana y su territorio en época visigoda». *Antigüedad y Cristianismo XXXV-XXXVI, Nuevas contribuciones a la historia de Bagastrí*: 391-444.
- Bolaños Herrera, Alberto. 2023. «Inscripción de Victoria». En *Cambio de Era. Córdoba y el Mediterráneo cristiano*, edición de Alexandra Chavarría Arnau, 292. Córdoba: Ayuntamiento de Córdoba.
- Bulliet, Richard W. 1979. *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Caballero Zoreda, Luis. 1994-1995. «Un canal de transmisión de lo clásico en la Alta Edad Media Española. Arquitectura y escultura de influjo omeya en la Península Ibérica entre mediados del siglo VIII e inicios del siglo X» (I y II). *Al-Qantara* XV: 321-348 y XVI: 107-123.
- Caballero Zoreda, Luis y M.ª Ángeles Utrero Agudo. 2013. «El ciclo constructivo de la Alta Edad Media Hispánica». *Archeologia dell'Architettura XVIII, Tecniche costruttive e cicli edilizi tra VI e IX secolo, fra Oriente e occidente*: 127-146.
- Calvo Capilla, Susana. 2007. «Las primeras mezquitas de al-Andalus a través de las fuentes árabes (92/711-170/785)». *Al-Qantara* XXVIII, 1: 143-179. <https://doi.org/10.3989/alqantara.2007.v28.i1.34>
- Calvo Capilla, Susana. 2010. «Analogies entre les grandes mosquées de Damas et Cordoue: mythe ou réalité?». En *Umayyad legacies. Medieval memories from Syria to Spain*, edición de Antoine Borrut y Paul M. Cobb, 281-311. Leiden / Boston: Brill.
- Calvo Capilla, Susana. 2011. «Les premières mosquées et la transformation des sanctuaires wisigothiques (92H/711-170H/785)». *Mélanges de la Casa de Velázquez* 41, 2: 131-163. <https://doi.org/10.4000/mcv.4074>
- Castejón, Rafael. 1929. «Córdoba califal». *Boletín de la Real Academia de Córdoba* 25: 254-339.
- Castejón, Rafael. 1949. «Excavaciones en Monasterios mozárabes de la sierra de Córdoba». *Boletín de la Real Academia de Córdoba* 61: 65-76.
- Castejón Calderón, Rosario. 1981. «Los mozárabes del siglo VIII al X». *Boletín de la Real Academia de Córdoba* 102: 221-239.
- Cerrato Casado, Eduardo. 2018. «El Calendario de Córdoba como fuente para la reconstrucción de la topografía eclesiástica de la Córdoba altomedieval». En *Nasara, extranjeros en su tierra. Estudios sobre cultura mozárabe y catálogo de la exposición*, edición de Eduardo Cerrato y Diego Asensio, 47-76. Córdoba: Cabildo Catedral de Córdoba.
- Chalmeta, Pedro. 1975. «Concesiones territoriales en al-Andalus hasta la llegada de los almorávides». *Cuadernos de Historia, Anexas de la revista Hispania* 6: 1-90.
- Chalmeta, Pedro. 2003. *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*. Jaén: Universidad de Jaén (2ª ed.).
- Clarke, Nicola. 2011. «Medieval Arabic accounts of the conquest of Cordoba: Creating a narrative for a provincial capital». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 74, 1: 41-57. <https://doi.org/10.1017/S0041977X10000704>
- Conquista de al-Andalus, La. 2002. Traducción de Mayte Penelas. Fuentes árabo-hispánicas 28. Madrid: CSIC.
- Cressier, Patrice. 1984. «Les chapiteaux de la grande mosquée de Cordoue, oratoires d'Abd ar-Rahman I et d'Abd ar-Rahman II, et la sculpture de chapiteaux à l'époque émirale, 1». *Madridrer Mitteilungen* 25: 216-281.
- Eiroa, Jorge A. 2016. «Indicadores arqueológicos para la identificación de las poblaciones judías medievales hispánicas». *Medievalismo* 26: 87-108.
- Eiroa, Jorge A. 2018. «Arqueología medieval de las minorías religiosas de la península ibérica: el caso de los judíos». En *Treinta años de arqueología medieval en España*, edición de Juan Antonio Quirós Castillo, 315-340. Oxford: Archaeopress Access Archaeology.
- Elices Ocón, Jorge. 2021. «La reutilización de antigüedades en al-Ándalus: ¿recurso o discurso?». *Archivo Español de Arqueología* 94: e06. <https://doi.org/10.3989/aespa.094.021.06>
- Fatho-L-Andaluçí. *Historia de la conquista de España*. 1889. Códice árabe del Siglo XII dado a luz por primera vez, traducido y anotado por don Joaquín de González. Argel: Imprenta de la Nueva Asociación Obrera.
- Fernández, Ana y Maribel Fierro. 2000. «Cristianos y conversos al Islam en al-Andalus bajo los omeyas. Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusí del s. III/IX». En *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, edición de Luis Caballero y Pedro Mateos, 415-423. Anejos de AEspA XXIII. Madrid: CSIC.

- Fuertes Santos, M.^a del Camino. 2018. «Una tumba insólita de la necrópolis mozárabe de Cercadilla, Córdoba». En *Nasara, extranjeros en su tierra. Estudios sobre cultura mozárabe y catálogo de la exposición*, edición de Eduardo Cerrato y Diego Asensio, 33-46. Córdoba: Cabildo Catedral de Córdoba.
- Fuertes Santos, M.^a del Camino. 2021. «El arrabal califal omeya de cercadilla. Córdoba. Un estado de la cuestión». En *Actas del VI Congreso de Arqueología Medieval Española (España-Portugal), Alicante, 2019*, edición de Manuel Retuerce, 63-70. Ciudad Real: Asociación Española de Arqueología Medieval.
- García García, Marcos. 2023. «La dimensión alimentaria de la emergencia de al-Andalus (siglos VIII-X): perspectivas históricas y zooarqueológicas sobre el proceso de islamización social». *Lucentum* 42: 261-288. <https://doi.org/10.14198/LVCENTVM.23015>
- García García, Marcos, Marta Moreno García, M.^a del Camino Fuertes Santos y Rafael Hidalgo Prieto. 2021. «Por sus basuras los reconoceréis: La identificación arqueozoológica de una comunidad ḡimmi cristiana en la Qurṭuba tardoandalusí (Cercadilla, siglo XII)». *Arqueología y Territorio Medieval* 28, e5797: 91-123. <https://doi.org/10.17561/aytm.v28.5797>
- García Moreno, Luis Agustín. 1995. «En las raíces de Andalucía (siglos V-X). Los destinos de una aristocracia urbana». *Anuario de Historia del Derecho Español* 65 (Ejemplar dedicado a: Los orígenes del constitucionalismo español entre 1808 y 1812): 849-878.
- García Sanjuán, Alejandro. 2002. «El consumo de alimentos de los dhimmies en el Islam medieval: prescripciones jurídicas y práctica social». *Historia. Instituciones. Documentos* 29: 109-146.
- García Sanjuán, Alejandro. 2013. «La formación de la doctrina legal mālikī sobre lugares de culto de los ḡimmi». En *The legal status of Ḍimmi-s in the Islamic Wets (second / eighth-ninth / fifteenth centuries)*, edición de Maribel Fierro y John Tolan, 131-156. Turnhout: Brepols.
- Gayangos, Pascual de. 1840. *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain* (extracted from the Nafhu-t-tib min Ghsmi-l-Andalusi-r-Rattib wa Tārikh Lisānu-d-dīn Ibnī-l-Khattib, by Ahmed Ibn Mohammed al-Makkari), Vol. I. London.
- Gómez Moreno, Manuel. 1951. *Ars Hispaniae III: Arte árabe español hasta los almohades: Arte mozárabe*. Madrid: Plus Ultra.
- González Fernández, Julián. 2016. *Inscripciones mozárabes de Andalucía*. Sevilla: Athenaica.
- Grau-Sologestoa, Idoia. 2023. «Food taboos in medieval Iberia: the zooarchaeology of socio-cultural differences». *Anthropozoologica* 58 (3): 23-33. <https://doi.org/10.5252/anthropozoologica2023v58a3>
- 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*, edición de Desiderio Vaquerizo, Vol. II, 343-372. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- Hidalgo Prieto, Rafael. 2016. «El complejo monumental de Cercadilla: las transformaciones cristianas». En *XVI Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae. Pars I. Constantino e i Constantinidi-L'innovazione constantiniana, le sue radice e i suoi sviluppi*, 523-550. Citta del Vaticano-Rome: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana.
- Hidalgo Prieto, Rafael. 2023. «Cercadilla cristiana». En *Cambio de Era. Córdoba y el Mediterráneo cristiano*, edición de Alexandra Chavarría Arnau, 173-177. Córdoba: Ayuntamiento de Córdoba.
- La Conquista de al-Andalus, 2002. Traducción de Mayte Penelas. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Lafuente y Alcántara, Emilio, trad. 1867. *Ajbar Machmua. Crónica anónima del siglo XI*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- León-Muñoz, Alberto. 2018. «El urbanismo de Córdoba andalusí. Reflexiones para una lectura arqueológica de la ciudad islámica medieval». *Post-Classical Archaeologies* 8: 117-164.
- León-Muñoz, Alberto y M.^a Teresa Casal. 2010. «Los cementerios de Madinat Qurṭuba». En *El anfiteatro romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis arqueológico (ss. I-XIII d.C.)*, edición de Desiderio Vaquerizo y Juan F. Murillo, Vol. II, 651-684. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- León-Muñoz, Alberto y Saray Jurado. 2010. «La cristianización de la topografía funeraria en el suburbium occidental». En *El anfiteatro romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis arqueológico (ss. I-XIII d.C.)*, edición de Desiderio Vaquerizo y Juan F. Murillo, Vol. II, 547-561. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- León-Muñoz, Alberto y Alberto Javier Montejo Córdoba. 2023. «The Medina: The Old City of Cordoba». En *A Companion to Late Antique and Medieval Islamic Corduba*, edición de Juan Pedro Monferrer-Sala y Antonio Monterroso-Checa, 186-220. Leiden / Boston: Brill.
- León-Muñoz, Alberto y Juan Francisco Murillo Redondo. 2014. «Advances in research on Islamic Cordoba». *Journal of Islamic Archaeology* 1.1: 5-35. <https://doi.org/10.1558/jia.v1i1.5>
- León-Muñoz, Alberto y Juan Francisco Murillo Redondo. 2017. «Las comunidades dhimmis cristianas en la Córdoba omeya. Posibilidades y límites de su visibilidad arqueológica». *Al-Mulk. Anuario de Estudios Califales* 15: 141-170.
- León-Muñoz, Alberto y Raimundo Francisco Ortiz Urbano. 2023. «El complejo episcopal de Córdoba: nuevos datos arqueológicos». En *Cambio de Era. Córdoba y el Mediterráneo cristiano*, edición de Alexandra Chavarría Arnau, 169-172. Córdoba: Ayuntamiento de Córdoba.
- León-Muñoz, Alberto y Raimundo Francisco Ortiz Urbano. 2024a. «La continuidad de lo sacro. Los precedentes cristianos de la Mezquita-Catedral de Córdoba». *Andalucía en la Historia* 82: 42-47.
- León-Muñoz, Alberto y Raimundo Francisco Ortiz Urbano. 2024b. «El impacto del cristianismo en las ciudades de la Bética tardoantigua. El ejemplo del Complejo Episcopal de Córdoba». En *Ciudades romanas de la Provincia Baetica. Corpus Urbium Baeticarum: Conventus Cordubensis. CVB II*, edición de Juan Manuel Campos y Javier Bermejo. Huelva: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva: 585-612.
- Manzano Moreno, Eduardo. 1999. «Fuentes árabes sobre la conquista de al-Andalus: una nueva interpretación». *Hispania* 59, 202: 389-432. <https://doi.org/10.3989/hispania.1999.v59.i202.594>
- Manzano Moreno, Eduardo. 2006. *Conquistadores, emires y califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus*. Barcelona: Crítica.
- Marcos Pous, Alejandro. 1977. «Cuestiones críticas sobre la localización de las iglesias mozárabes cordobesas dedicadas a Santa Eulalia de Mérida y Santa Eulalia de Barcelona». *Cordvba* 4: 5-66.
- Marcos Pous, Alejandro, Ana M.^a Vicent y Julio Costa. 1977. «Trabajos arqueológicos en un solar de la plaza de San Pedro (Córdoba), Abril-Septiembre de 1973». *Noticiario Arqueológico Hispánico* 5: 195-201.
- Marfil Ruiz, Pedro. 2000a. «Córdoba de Teodosio a Abd al-Rahmán III». En *Visigodos y omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, edición de Luis Caballero y Pedro Mateos, 117-141. Anejos de AEspA XXIII. Madrid: CSIC.
- Marfil Ruiz, Pedro. 2000b. «La Sede episcopal cordobesa en época bizantina: evidencia arqueológica». En *V Reunión d'Arqueologia Cristiana Hispànica*, edición de Jose M.^a Gurt y Albert Ribera, 157-176. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- Martínez Tejera, Artemio. M. 2003. «La arquitectura de la comunidad dimmiyyun (Siglos IX-X): 'Arquitectura del Pacto' y 'Arquitectura de Resistencia'». *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real* 19: 46-72.
- Mattei, Luca. 2014. «Poblado y necrópolis mozárabe del Conjunto Arqueológico de Tózar. Un proyecto de investigación y puesta en valor». *Debates de Arqueología Medieval* 4: 181-196.
- Mazzoli-Guintard, Christine. 2009. «Juifs, chrétiens et musulmans en terre d'Islam: des quartiers multi-confessionnels dans la Cordoue des Xe-XIe siècles». En *Églises de l'ouest, églises d'ailleurs, Mélanges en l'honneur de Marcel Launay*, edición de Bertrand Joly y Jacques Weber, 475-486. Paris: Indes savantes.

- Mazzoli-Guintard, Christine. 2017. «Judíos, cristianos y musulmanes en las ciudades de al-Andalus : la experiencia del otro (ss. VIII-XV)». En *El legado de la España de las tres culturas. XVIII Jornadas de historia en Llerena*, 11-27. Llerena: Sociedad Extremeña de Historia.
- Molénat, Jean Pierre. 2012. «La place des chrétiens dans la Cordoue des omeyyades, d'après leurs églises (VIII-Xe siècles)». *Al-Qantara* 33.1: 147-168.
- Molénat, Jean Pierre. 2013. «La fatwa sur la construction des églises à Cordoue au IV/X siècles». En *The legal status of Ḍimmi-s in the Islamic Wets (second / eighth-ninth / fifteenth centuries)*, edición de Maribel Fierro y John Tolan, 157-166. Turnhout: Brepols.
- Moreno Martín, Francisco José. 2011. *La arquitectura monástica hispana entre la Tardoantigüedad y la Alta Edad Media*. BAR International Series 2287. Oxford: Archeopress.
- Murillo, Juan F., M.ª Teresa Casal y Elena Castro. 2004 «Madinat Qurtuba. Aproximación al proceso de formación de la ciudad emiral y califal a través de la información arqueológica». *Cuadernos de Madinat al-Zahra* 4: 257-281.
- Murillo, Juan F., Alberto León-Muñoz y Fernando López. 2018. «La aportación de la arqueología al estudio de las almunias cordobesas: el ejemplo de al-Rusafa». En *Almunias. Las fincas de las élites en el Occidente islámico. Poder, solaz y producción*, edición de Julio Navarro y Carmen Trillo, 27-46. Granada: Universidad de Granada.
- Ocaña Jiménez, Manuel. 1942. «La basílica de San Vicente y la Gran Mezquita de Córdoba. Nuevo examen de los textos». *Al-Andalus* 7, 2: 347-366.
- Ocaña Jiménez, Manuel. 1959-1960. «Córdoba según Al-Hímýari». *Al-Mulk, Anuario de Estudios Califales* 1: 7-35.
- Ocaña Jiménez, Manuel. 1979. «Precisiones sobre la historia de la mezquita de Córdoba», *Cuadernos de Estudios Medievales* IV-V: 275-282.
- Ortega Ortega, Julián M. 2018. *La conquista islámica de la península ibérica. Una perspectiva arqueológica*. Madrid: La Ergástula.
- Penco Valenzuela, Rocío. 2009. «Actividad Arqueológica Preventiva en la calle Ronda del Marrubial, esquina Poeta Solís y Vázquez Venegas de Córdoba». *Anuario Arqueológico de Andalucía 2004, I. Sevilla*: 484-495.
- Peña Jurado, Antonio. 2010. *Estudio de la decoración arquitectónica romana y análisis del reaprovechamiento de material en la Mezquita Aljama de Córdoba*. Córdoba: Servicio de Publicaciones Universidad de Córdoba.
- Pérez Marinas, Iván. 2012. «Los mozárabes de Córdoba del siglo IX: sociedad, cultura y pensamiento». *Estudios Medievales Hispánicos* 1: 177-220.
- Pérez Prieto, Christian. 2020. «Documentación y análisis en torno a un nuevo yacimiento arqueológico en el término municipal de Córdoba desde teledetección aérea: el caso de Cuevas Nuevas». *Antiquitas* 32: 151-159.
- Pinar Gil, Joan. 2023. «Incensario». En *Cambio de Era. Córdoba y el Mediterráneo cristiano*, edición de Alexandra Chavarría Arnau, 328. Córdoba: Ayuntamiento de Córdoba.
- Pinar Gil, Joan y Alberto Bolaños Herrera. 2023. «Acetre con dedicación a San Vicente». En *Cambio de Era. Córdoba y el Mediterráneo cristiano*, edición de Alexandra Chavarría Arnau, 327. Córdoba: Ayuntamiento de Córdoba.
- Pinilla, Rafael. 2000. «Jurisprudencia y ciudad. Notas sobre toponimia y urbanismo en la Córdoba altomedieval extraídas de al-Hakam al-Kubra de Ibn Sahl». En *Actas del I Congreso Internacional de ciudades Históricas Patrimonio y Sociabilidad*, edición de José Clemente Martín y Ramón Román, 559-574. Córdoba: Cajasur. Obra Social y Cultural.
- Sánchez Ramos, Isabel, Jorge Morín De Pablos y Miguel Ángel Díaz Moreno. 2022. «Espacios y usos de un conjunto aristocrático rural de época visigoda: El yacimiento de Los Hitos (Arisgotas)». *Madrider Mitteilungen* 63: 420-445.
- Sánchez Ramos, Isabel, Rafael Barroso Cabera, Jorge Morín De Pablos e Isabel Velázquez Soriano. 2015. «Topografía eclesiástica de la Bética en la Antigüedad Tardía a través del Corpus Epigráfico». *Romvía* 14: 221-265.
- Sánchez Velasco, Jerónimo. 2006. *Elementos arquitectónicos de época visigoda en el Museo Arqueológico de Córdoba. Arquitectura y urbanismo en la Córdoba visigoda*, Córdoba: Junta de Andalucía. Consejería de Cultura.
- Sánchez Velasco, Jerónimo. 2009. «El antiguo obispado de Niebla (Huelva). Nuevas aportaciones a su topografía arqueológica: territorio, arquitectura y liturgia». *Huelva Arqueológica* 22: 97-138.
- Santos Gener, Samuel de los. 1947. «Nueva lápida mozárabe». *Boletín de la Real Academia de Córdoba* 58: 257-263.
- Santos Gener, Samuel de los. 1955. *Memoria de las Excavaciones del Plan Nacional realizadas en Córdoba (1948-1959)*. Informes y Memorias n.º 31. Madrid.
- Santos Gener, Samuel de los. 1958. «Las artes en Córdoba durante la dominación de los pueblos germánicos». *Boletín de la Real Academia de Córdoba* 78: 5-50.
- Simonet, Francisco Javier. 1897-1903. *Historia de los mozárabes de España deducida de los mejores y más auténticos testimonios de los escritores cristianos y árabes*. Madrid: Real Academia de la Historia [4ª ed. 1983, 4 vols.].
- Utrero Agudo, M.ª Ángeles y Alejandro Villa del Castillo. 2023. «Christianity: The Architecture of a New Faith (4th–7th Century)». En *A Companion to Late Antique and Medieval Islamic Corduba*, edición de Juan Pedro Monferrer-Sala y Antonio Monterroso-Checa, 97-130. Leiden / Boston: Brill.
- Vedovetto, Paolo. 2023a. «Escultura litúrgica y decorativa tardoantigua en Córdoba». En *Cambio de Era. Córdoba y el Mediterráneo cristiano*, edición de Alexandra Chavarría Arnau, 117-124. Córdoba: Ayuntamiento de Córdoba.
- Vedovetto, Paolo. 2023b. «Fragmento de tablero de cancel». En *Cambio de Era. Córdoba y el Mediterráneo cristiano*, edición de Alexandra Chavarría Arnau, 328. Córdoba: Ayuntamiento de Córdoba.
- Viguera Molins, M.ª Jesús. 2022. «La Mezquita de Córdoba en textos árabes: Antecedentes e inicios». *Boletín de la Real Academia de la Historia* CCXIX, III: 365-391.
- Villa del Castillo, Alejandro. 2021. *Talleres de escultura cristiana en la península ibérica (siglos VI-X). Análisis arqueológico*. BAR International Series 3032 (I y II). Oxford: Archeopress.