

El *locus Natiuola* y la Iglesia de Recaredo en Guadix: cristianización del territorio y perduración eclesiástica en al-Andalus

The *Locus Natiuola* and Recaredo's church in Guadix: christianization of the countryside and ecclesiastical continuity in al-Andalus

DANIEL MONTIEL VALADEZ

Universidad de Granada

Facultad de Filosofía y Letras. Campus Universitario de Cartuja, 18071 Granada

dmontiel@ugr.es

<https://orcid.org/0009-0009-6645-8667>

Recibido/Received: 31/07/2023. Aceptado/Accepted: 15/01/2024.

Cómo citar/How to cite: Montiel Valadez, Daniel, "El *locus Natiuola* y la Iglesia de Recaredo en Guadix: cristianización del territorio y perduración eclesiástica en al-Andalus", *Hispania Antiqua. Revista de Historia Antigua* XLVIII (2024): 89-121.

DOI: <https://doi.org/10.24197/ha.XLVIII.2024.89-121>

Artículo de acceso abierto distribuido bajo una [Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional \(CC-BY 4.0\)](#). / Open access article under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC-BY 4.0\)](#).

Resumen: En este artículo realizamos un repaso historiográfico sobre la localización del *locus Natiuola* mencionado en la inscripción visigoda hallada en la Alhambra de Granada en el XVI cuando se destruyó la primera catedral granadina (antigua mezquita real nazarí) para construir la actual iglesia de Santa María. Es decir, acerca de la ubicación del *fundus* donde el noble visigodo *Gudiliuva* edificó tres iglesias. Además, efectuamos una nueva propuesta de localización en la diócesis de *Acci* (Guadix) en función de las menciones a una iglesia fundada por Recaredo en las fuentes escritas de época andalusí. Asimismo, analizamos la relevancia de las élites laicas en la cristianización rural y la perduración de iglesias en al-Andalus para contextualizar la pieza y nuestra propuesta.

Palabras clave: *Natiuola* | iglesias | Recaredo | Guadix | Cristianización | Mozarabismo.

Abstract: In this paper we make a brief historiographical review over the geographical localisation of the *locus Natiuola* mentioned on a Visigothic inscription founded in the XVI century in Alhambra de Granada, when the first cathedral of Granada (the former royal mosque) was

demolished in order to build a new church. That means we will review the different proposals about the localisation of this private rural estate, where a gothic noble man built three churches. Moreover, we share our own new proposal of location in the bishopric of *Acci* (Guadix), based on some andalusian written sources mentions about a Recared's church there. Furthermore, we analyze the importance of secular elites' role on the christianization of the countryside and the permanence of churches in al-Andalus in order to contextualize the inscription and our proposal

Keywords: *Natiuola* | churches | Recaredo | Guadix; Christianization | Mozarabism.

Sumario: 1. El contexto | 1. 1. El laicado como principal agente cristianizador del territorio diocesano: cristianización de las *villae* e iglesias rurales | 1. 2. La perduración de las iglesias en al-Andalus: la etapa "mozárabe" del cristianismo peninsular | 2. El *locus Natiuola*: propuesta de ubicación en la diócesis accitana | 2. 1. La ubicación cartográfica de los lugares geográficos mencionados | Conclusiones.

Summary: 1. The context | 1. 1. Seculars as main agents of christianization of bishoprics' rural domains: christianization of *villae* and rural churches | 1. 2. Continuity of churches in al-Andalus: the "mozarab" period of the iberian christianity | 2. The *locus Natiuola*: proposal of location in the bishopric of Acci | 2. 1. Cartographic location of the geographical places mentioned | Conclusions.

INTRODUCCIÓN

En este artículo planteamos una nueva propuesta de posible ubicación del *locus Natiuola*, la finca rústica del noble godo *Gudiliuva*, y de las tres iglesias relacionadas con este lugar mencionado en la inscripción visigoda (ICERV 303) que apareció bajo el solar de la mezquita real del conjunto palaciego de la Alhambra de Granada. Este hallazgo dio pie a la elaboración de múltiples teorías sobre la localización del topónimo y de las tres iglesias referenciadas en la pieza, cuya imagen, transcripción traducción traemos a continuación.

Transcripción:¹

[In nomin]e D(e)i n(o)s(tr)i H(s)u Xi consacrata est /
[e]clesia s(an)c(t)i Stefani primi martyris /
in locum Natiuola a s(an)c(t)o Paulo Accitano pont(i)f(i)c(e) /
die (uacat 10) an(no) (uacat 1-2) d(omi)ni n(o)s(tr)i Vuittirici reg(i)s /
er(a) DCXLV item consacrata est eclesia /
s(an)c(t)i Iohann(is) [[Bab]]tiste (uacat c. 12) /
(uacat c. 32) / item consacrata est eclesia s(an)c(t)i Vicentii /

¹¹ Velázquez Soriano, 2007: 262.

martyris Valentin(i) a s(an)c(t)o Lilliolo Accitano pont(i)f(i)c(e) /
[d(ie) XI] Kal(endas) Febr(uarias) an(no) VIII gl(oriosissimi) d(omi)ni
Reccaredi reg(is)
er(a) DCXXXII /
H(a)ec s(an)c(t)a tria tabernacula in gloriam trinitatis [S(an)c(t)]i(ssi)mae /
(us) s(an)c(t)is aedificata sunt ab inl(ustri) Gu(n)dilu[ua duce?] /
cum operarios uernolos et sumptu proprio [c.8]

Traducción:²

En el nombre de Dios Nuestro Señor Jesucristo fue consagrada la iglesia de San Vicente, mártir valenciano, por el santo Liliolo, obispo de Guadix, el día 22 de enero del octavo año del reinado del muy glorioso señor y rey Recaredo en el año 632 de la era (594 d.C.); asimismo, fue consagrada la iglesia de San Juan el Bautista (el día ... año de reinado ... año de la era); y también, (pero) en el lugar de Nativola, fue consagrada la iglesia de San Esteban protomártir, por el santo Pablo, obispo de Guadix, el día ... mes ... del... año del reinado de nuestro señor el muy glorioso rey Witerico, año 645 de la era (607 d.C.). Estos tres santos tabernáculos fueron edificados, con la ayuda de los santos (patronos), a la gloria de la Santísima Trinidad, por el ilustre (jefe militar) Gu(n)diliuva, a su costa y con obreros propios.

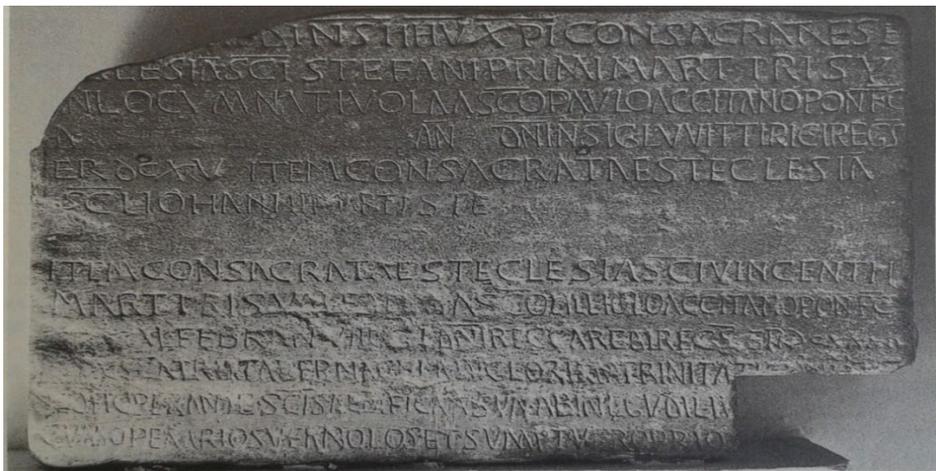


Fig. 1: Inscripción ICERV 303. Fuente: AEHTAM.

En nuestra propuesta, que desarrollamos en el epígrafe segundo, llegamos a la conclusión de que el *fundus Natiuola* no se encontraba en la

² Canto, 1995: 344

diócesis de *Eliberri* (Granada) sino en la de *Acci* (Guadix) debido a que las iglesias levantadas por el noble visigodo -que serían iglesias propias a nuestro parecer- fueron consagradas por prelados accitanos. Así como por el hecho de que varias fuentes escritas de época andalusí, tanto en latín como en árabe, mencionan la existencia de una iglesia fundada por el rey Recaredo entre Granada y Guadix. En consecuencia, creemos que la inscripción serviría tanto para conocer el proceso de cristianización del mundo rural hispanovisigodo, ligado a la edificación de iglesias por laicos; como para acercarse a los avatares de una comunidad mozárabe (y su iglesia), que perduró en dicho *locus* más allá del 711 -de ahí las citas andalusíes-, llegando hasta el XII, como planteamos más adelante. En cualquier caso, antes de exponer nuestros argumentos sobre la ubicación del *locus* procedemos a contextualizar los procesos mencionados: el papel de los laicos como cristianizadores rurales (relacionado con la existencia o no iglesias propias o privadas) y la continuidad del hecho eclesiástico bajo el Islam andalusí.

1. EL CONTEXTO

1.1. El laicado como principal agente cristianizador del territorio diocesano: cristianización de las *villae* e iglesias rurales

El laicado, especialmente el aristocrático, tuvo un papel más que relevante en la cristianización de la población y de la topografía rural frente a otros grupos. Las fuentes escritas son claras en esta cuestión. La mención más antigua a un laico al servicio de la cristianización rural se encuentra en el canon XLI del Concilio de Elvira (c. 300), que obligaba a los *domini* a prohibir a sus esclavos que siguieran practicando la idolatría con normalidad, siempre y cuando no se resistieran violentamente. Aunque también se podría interpretar que aquí actuaban como agentes indirectos debido a la imposición de los obispos. De todas formas, esos *domini* cristianos podrían servirnos para entender cómo surgieron las comunidades cristianas que aparecieron sobre diversas *villae* una vez que perdieron el carácter residencial, así como aquellas dirigidas por diáconos, mencionadas en el c. LXXVII de Elvira,³ que han sido interpretadas como

³ *Con. Iliber.*, c. 41 y 77 (ed. Sotomayor Muro y Berdugo).

rurales⁴ y que podrían haber surgido debido a la presencia primigenia de esos terratenientes oriundos del mundo urbano.

A este respecto, en los inicios de la cristianización rural lo que estaría claro es que los *domini* vivían en las ciudades y que al desplazarse a sus *villae* las convirtieron en focos de cristianización, independientemente del carácter ortodoxo o no de sus prácticas,⁵ como se desprendería del c. II del I Concilio de Zaragoza (380), que prohibía a los cristianos que no acudían a las iglesias urbanas visitar fincas que no fueran suyas para llevar a cabo reuniones de carácter religioso. A continuación, su c. IV prescribía que los fieles que practicasen el absentismo eclesiástico durante la Epifanía no se escondieran en sus domicilios o se marchasen a sus fincas. Posteriormente, el c. IX del I Concilio de Toledo (400) prohibía a las mujeres que habían hecho profesión o enviudado leer el lucernario en cualquier finca si no estaba presente algún clérigo. Más adelante el c. XVI del III Concilio de Toledo (589) obligaba a los señores a no permitir que sus esclavos practicasen la idolatría. Finalmente el c. XI del XII del Concilio de Toledo (681) obligaba a los señores a jurar que vigilarían a los esclavos que les hubieran sido devueltos tras ser descubiertos practicando la idolatría para que no incurrieran más en el error.⁶ Resumiendo, los laicos mantenían reuniones religiosas en sus fincas, tenían encomendada por delegación episcopal la inspección sobre el paganismo en sus dominios y existió una pervivencia de la idolatría en la servidumbre de las fincas rurales -por lo menos a ojos eclesiásticos-, hasta fines del siglo VII, que quizás podríamos achacar a lo expresado en el Concilio de Elvira sobre la resistencia violenta.

Las fuentes materiales también corroborarían la cristianización rural a partir de la presencia de *domini* cristianos, sirva de ejemplo la villa romana de la Cocosa (Badajoz), donde se halló un mango de paterna bronceína con una inscripción cristiana en la que podía leerse “úsalo feliz en Dios”, que fue fechada entre fines del IV y principios del V; así como un epitafio cristiano doble (de *Nico* y *Aceleo*) datado más tardíamente, en el año 518.

⁴ Así lo afirman diversos autores (Sotomayor Muro, 1982: 640-641; Loring García, 1986: 195-204; y Ripoll López y Velázquez Soriano, 1999: 105).

⁵ En los primeros concilios, como el de Zaragoza, estuvo muy presente la lucha de la Iglesia contra el priscilianismo, practicado en *villae* pues durante los ss. IV-V hubo una estrecha relación entre aristocracia latifundista y herejía priscilianista (Escribano Paño, 2002: 206; Marcos Sánchez, 2002: 239-250).

⁶ *Conc. I Caesar.*, c. 2 y 4 (ed. Vives); *Conc. I Tol.*, c. 9; *Conc. III Tol.*, c. 16 (ed. Martínez Díez y Rodríguez); *Conc. XII Tol.*, c. 11.

Al mismo tiempo, en otra villa de esa provincia, la de Pueblanueva del Guadiana, abandonada en el s. V, se descubrió la inscripción funeraria de *Arborio*, datada en el 596 y perteneciente a una necrópolis visigoda.⁷ Precisamente, la generalización de necrópolis en iglesias construidas sobre *villae* se produjo en el VI,⁸ con posterioridad a la cristianización de esos lugares por sus *domini*. La villa de los Mondragones (Granada) sería un ejemplo de este proceso pues sobre la misma se construyó un *oratorium* en el s. V, cuyo interior contaba con un osario y diez tumbas y su exterior con sesenta y cinco, pero ya de los ss. VI-VII, justo cuando el espacio se había transformado en iglesia, condicionado la disposición de las tumbas, lo que comunmente se conoce como enterramientos *ad sanctos*.⁹ En resumen, podríamos conjeturar con que los trabajadores de las *villae* -y demás rústicos cercanos- se convirtieron al cristianismo a partir de la presencia de *domini* cristianos que además practicaban actos religiosos en sus fincas.

Seguidamente, desde fines del IV encontramos en los cánones la otra vía que tuvieron los laicos para cristianizar el mundo rural: la construcción de iglesias, que podría haber repercutido al mismo tiempo en la cristianización de los paganos cercanos gracias a la presencia del necesario personal eclesiástico y, consecuentemente, a la posibilidad de algún tipo de predicación.¹⁰ La primera mención a este fenómeno edilicio se encontraría en el c. V del I Concilio de Toledo (c. 400), donde se decretaba la pérdida del cargo para los clérigos que se ausentaban de las iglesias (*ecclesiae*), que hubiera en cualquier parte del territorio, incluidas en las *villae*.¹¹

Un siglo después el fenómeno comenzaría a expandirse enormemente pues los cánones de los ss. VI-VII presentan reiteradas referencias a cristianos laicos, pudientes y menos pudientes, como fundadores de iglesias en territorios diocesanos. Primero, el c. III del Concilio de Lérida (546), que prohibía a los laicos levantar basílicas (*basilicam*) si su idea era apartarlas del control o jurisdicción de los obispos con la excusa de que

⁷ Salas Martín *et al.*, 1997: 83-87.

⁸ Ripoll López y Velázquez Soriano, 1999: 138.

⁹ Román Punzón, 2014: 520-521.

¹⁰ Aunque Sotomayor Muro, 1982: 665-666, en base a su análisis de las fuentes escritas, sostuvo que no hubo empresa evangelizadora alguna por parte de los presbíteros rurales, sino que simplemente se dedicaron a la cura de almas.

¹¹ *Conc. I Tol.*, c. 5.

eran monasterios.¹² A continuación, el c. VI del II Concilio de Braga (572), que eliminaba la posibilidad de que los prelados permitieran construir oratorios (*oratorium*) e iglesias (*basilicam*) en tierras privadas si la idea de sus constructores era lucrarse a medias con los sacerdotes.¹³ Para fines del s. VI el c. XIX del III Concilio de Toledo recordaba a los fundadores que las dotes eclesiásticas estaban bajo administración diocesana y el c. II del Concilio de Toledo (597) afirmaba que existían iglesias (*ecclesiam*) que carecían de presbíteros debido a que habían sido insuficientemente dotadas por sus fundadores laicos.¹⁴

Para el s. VII el c. XXXIII del IV Concilio de Toledo (633) mencionaba la existencia de muchas iglesias (*basilicas*) construidas por laicos en los territorios diocesanos que habían caído en la ruina por la voracidad episcopal con sus rentas. Además, recordaba a los fundadores que la dote y la iglesia estaban bajo la administración episcopal. Este problema se repetiría en el c. I del IX Concilio de Toledo (655), que daba directrices a los herederos del fundador de alguna iglesia (*ecclesiam*) para evitar la rapacidad episcopal y les recordaba que debían cuidarlas. A renglón seguido, en compensación por esta dinámica, su c. II otorgaba a los fundadores de iglesias parroquiales (*ecclesiae parrochiales*) la posibilidad de elegir a los presbíteros. Posteriormente el c. XIX del Concilio de Mérida (666) ponía en alerta a los obispos debido a la existencia de muchas iglesias (*ecclesiae*) fundadas por laicos y sin presbíteros por haber sido mal dotadas o carecer de bienes legados y en consecuencia se asignaban varias de ellas a un mismo sacerdote.¹⁵

La última mención conciliar a este fenómeno sería el discurso inaugural del rey Égica del XVI Concilio de Toledo (693), en el que explicaba a los obispos que era conocedor de que había muchas iglesias (*basilicae*) construidas en lugares de difícil acceso, que no contaban sacerdotes y terminaban arruinándose.¹⁶ En consecuencia, el s. VII estaría marcado por la codicia episcopal en un contexto de auge de construcción de iglesias por laicos, frente a un s. VI caracterizado por el intento de estos fundadores de enriquecerse con las rentas rurales apartando sus iglesias del control diocesano.

¹² *Conc. Ilerd.*, c. 3 (ed. Vives).

¹³ *Conc. II Brac.*, c. 6 (ed. Domínguez del Val).

¹⁴ *Conc. III Tol.*, c. 19; *Conc. Tol.*, c. 2.

¹⁵ *Conc. IV Tol.*, c. 33; *Conc. IX Tol.*, c. 1 y 2; *Conc. Emerit.*, c. 19

¹⁶ *Conc. XVI Tol.*, praef.

Los cánones también se refieren a los obispos como constructores eclesiásticos, aunque en menor medida, pues solo hemos encontrado un canon a tal efecto: el V del IX Concilio de Toledo (655), que regulaba cómo debían los obispos dotar iglesias rurales (*parroquitanam ecclesiam*). Concretamente, estipulaba qué parte de los bienes diocesanos podían usar como dote.¹⁷

Por otro lado, no solo los concilios legislaron sobre las iglesias fundadas por laicos sino también los monarcas, pues en el *Liber Iudiciorum* encontramos una norma de Wamba (670-680) que vendría a corroborar cómo la rapacidad de los obispos con estas iglesias fue un fenómeno constante. La ley describía cómo bastantes preladados se quedaban para sí las donaciones de las iglesias levantadas en las diócesis o se las daban a otras personas. Siendo seguramente esto la causa de que concediera a los herederos de los fundadores el derecho a dar aviso de las sustracciones y, si no los había, a los funcionarios civiles e, incluso, a todos aquellos que conocieran tales actos ilícitos, quedando dentro de esta ley las iglesias diocesanas y las libres (*ecclesiis absolutis*).¹⁸ Lo que podría hacer referencia a la existencia de iglesias fuera del domino episcopal, cuestión que analizaremos más adelante.

Otras fuentes escritas donde se observa el evergetismo cristiano de las élites laicas son los relatos hagiográficos, entre los que destacan los *Opúsculos autobiográficos* del eremita Valerio del Bierzo, de fines del siglo VII. En uno de sus pasajes afirma que tras un duro ataque recibido por un grupo de malhechores fue salvado por unos cristianos y llevado a *Ebronanto*, la finca de Recimiro, donde fue consagrado como presbítero de la nueva iglesia que el *dominus* se disponía a levantar debido al mal estado de la anterior. Sin embargo, Valerio se libró gracias a la muerte del *poseedor* y a que sus herederos nombraron a otra persona como ministro eclesiástico.¹⁹ Por último tenemos las crónicas visigodas, donde encontramos a los laicos de la cúspide de la pirámide social, los reyes, como evergetas, véase a Juan de Biclario (VI) describiendo a Recaredo como constructor y financiador de iglesias y monasterios tras su ascenso al solio.²⁰

¹⁷ *Con. IX Tol.*, c. 9. (ed. Vives).

¹⁸ *LV IV.5.6* (ed. Zeumer).

¹⁹ Val., *Ord. Querm.* 11-13 (ed. Díaz y Díaz).

²⁰ Iohan. Bicl., *Chron.* a. 587.7 (ed. Campos Ruiz).

Si acudimos a la epigrafía, esta disciplina también corroboraría lo expresado por las fuentes escritas sobre la labor de las élites laicas, véase la inscripción funeraria de *Anduria* y *Andurio*, un matrimonio aristocrático que levantó la iglesia donde fueron sepultados. La misma fue localizada en Vildé (Osma) y fechada en el VII. Otro ejemplo sería la inscripción fundacional de la iglesia de San Juan Bautista de San Juan de Baños mandada levantar por el rey Recesvinto en el 661. Simultáneamente, nos daría información sobre otros agentes, como el presbítero *Bokatus*, gracias a una inscripción del 700 hallada en Madrid, que indicaría que edificó una iglesia ya que contenía la expresión *fecit*.²¹ Y verificaría la labor de los preladados, véase la inscripción fundacional (año 635) de la basílica visigoda de Ibahernando de Cáceres atribuida a *Horontius* de Mérida.²² Es más, la mayoría de las inscripciones conservadas señalarían a obispos como benefactores para los ss. VI-VII,²³ quizás por un afán propagandístico y/o para remarcar sus jurisdicciones episcopales.

Desde un punto de vista arqueológico Ripoll López y Velázquez Soriano afirmaron el papel cristianizador de las élites mediante la construcción de oratorios en sus *villae*, transformados luego en *martyria* (para *domini* y familiares) y en iglesias propias, que con el tiempo podrían haberse transformado, según su interpretación, en parroquias o iglesias con funciones públicas: por ejemplo, la bautismal. Lo que según estas autoras conllevaría que la Iglesia adquiriese la propiedad, dándose el momento álgido del aumento del patrimonio eclesiástico en el s. VI, justo cuando se han fechado mayormente las modificaciones en *villae*, tanto en sus estructuras como en las funciones de ciertos edificios o parte de ellos a partir de la inclusión de baptisterios, que indicarían la conversión en iglesias públicas.²⁴

En el lado opuesto Chavarría Arnau ha cuestionado el papel de las élites como agentes cristianizadores, pues según sus análisis de las *villae* hispánicas en los ss. IV-V, cuando los *domini* aún residían en ellas, se levantaron muy pocas iglesias y funcionaron más como oratorios y *martyria*. Por lo tanto, el auge de la actividad edicilia eclesiástica se habría dado durante los ss. VI-VII, cuando las *villae* ya habían perdido su carácter residencial y por ello entendía que era casi imposible dilucidar la función

²¹ Vives, 1942: 106-107, 129, 168-169.

²² Callejo Serrano, 1963: 543-547.

²³ Sotomayor Muro, 1982: 643-649.

²⁴ Ripoll López y Velázquez Soriano, 1999: 109-125.

de las nuevas iglesias y quienes las habina construido: si laicos, prelados o los habitantes de los hábitats surgidos en las mismas. En todo caso, posteriormente matizó que las iglesias edificadas sobre *villae* de menores dimensiones y sin baptisterio (más comunes durante el s. VII), como la de Los Mondragones (Granada), podrían haber sido las que tuvieron un carácter privado. Consecuentemente, colocaba en la prelatura, desde el siglo V, la iniciativa en la edificación de iglesias rurales, aunque matizando que la arqueología no permitía demostrarlo.²⁵

En este debate Martínez Maza llegó a remarcar que quienes defendían un mayor papel episcopal en época tardorromana estaban extrapolando lo que los datos apuntaban para otros lugares de la romanidad occidental (*Galia*, Italia, etc.).²⁶ Y para complijizar más el asunto, como hemos observando, los cánones mencionan la existencia de iglesias en *villae* y *fundi* desde inicios del V, lo que indicaría que se fueron construyendo desde la segunda mitad del IV. Es decir, había iglesias en *villae* antes de que fueran abandonadas por sus *domini* y, consecuentemente, habría que plantear si los espacios de culto propios han sido o no encontrados aún.

Recapitulando, las fuentes escritas y materiales remitirían a diversos agentes cristianizadores del territorio rural, tanto a laicos (desde los menos pudientes a los reyes pasando por *servi* fiscales) como eclesiásticos (desde presbíteros a obispos). Sin embargo, pensamos que la labor de los primeros fue la más prolija en base a las numerosas alusiones en las fuentes escritas en las que se observa la existencia de una contemporaneidad entre fundaciones eclesiásticas y las menciones a laicos como benefactores entre los ss. V-VII. En este sentido, que la arqueología ponga el foco en el abandono de las *villae* antes de la edificación eclesiástica para negar el papel de las élites laicas se podría interpretar de tres formas distintas. Primero, como el producto de la conversión de una iglesia privada en parroquial o pública, que conllevaría la entrega del edificio y la dote, en este caso, las tierras circundantes con sus dependientes. Segundo, como la no localización de las iglesias propias, para lo que cabría recordar que los cánones hacen mención a iglesias que fueron fundadas con dotes insuficientes y en lugares recónditos, indicando que no sólo fueron las élites las que construyeron basílicas sino también pequeños y medianos propietarios, cuyos espacios de culto no habrían sido localizadas ya sea

²⁵ Chavarría Arnau, 2007: 144-154; 2007a: 130; 2018: 106-107.

²⁶ Martínez Maza, 2021: 32.

porque acabaron en la ruina y/o por lo poca relevancia de unas estructuras que, quizás, serían de madera.

Tercero, la existencia de un problema de definición de las iglesias encontradas en las *villae*, en el sentido de que no existiría realmente diferenciación alguna entre las privadas y diocesanas, más allá del hecho de que las primeras estarían bajo la órbita del fundador y sus herederos, aunque jurídicamente bajo dependencia episcopal. En esta cuestión habría que tener en cuenta que la administración de la dote por la Iglesia a partir de la consagración podría haber significado la cesión de las tierras de su alrededor (con los dependientes) en el caso de que esa fuera la dote; dándose un desplazamiento de los *domini* a otros lugares, que Chavarría Arnau definió como imposibles de localizar,²⁷ aunque Barenas Alonso apuntó a ciudades cercanas -por estar mejor defendidas- o a espacios rupestres, por su inaccesibilidad. Por su parte, Castaño Aguilar señaló a espacios fortificados construidos *ex novo*, que denominaba *turres*, en base a la existencia de torres físicas en algunos yacimientos que no podían adscribirse al bajo medievo, así como a la permanencia de esa palabra en la toponimia cercana a yacimientos tardoantiguos o *villae* bajoimperiales. Sin embargo, reconocía que aún no había podido constatar fehacientemente su propuesta

Para finalizar vimos necesario repasar brevemente la situación jurídica de las iglesias propias empezando por Martínez Díez, quién sostenía que de la documentación escrita solo podía sostenerse su inexistencia pues dependían de los obispos económica, pastoral y jurídicamente. Es más, negaba cualquier jerarquización entre públicas y privadas, dependientes estas últimas de las primeras y rechazaba que las parroquiales tuvieran derechos sobre un territorio concreto. Posteriormente esta interpretación fue apoyada por Sotomayor Muro, quien afirmaba que no podía extrapolarse para la *Hispania* visigoda la jerarquía de iglesias rurales existente en Italia y otras partes de Europa occidental.²⁸

Frente a estos autores negacionistas, Díaz Martínez defendía que el fenómeno privado fue muy común y ligado a las grandes propiedades. Además, en base a los sucesos de la villa de *Ebronanto*, donde Valerio del Bierzo fue elegido presbítero por el *dominus* sin que mediase presentación previa a ningún obispo, como prescribían los cánones, este autor resaltaría

²⁷ Chavarría Arnau, 2007: 135; Barenas Alonso, 2012: 19; Castaño Aguilar, 2019: 13-19.

²⁸ Martínez Díez, 1959: 49-64, 71; Sotomayor Muro, 1982: 648-651.

que los fundadores actuaban al margen de las autoridades eclesiásticas. A la par reiteraba que estas iglesias fueron objeto de luchas por su control entre propietarios y prelados. En esta misma postura a favor encontramos a Ripoll López y Velázquez Soriano, que fijaban el inicio del carácter privado de dichas iglesias a partir del s. VI, cuando los obispos permitieron a los fundadores elegir a los presbíteros previa presentación. Además, entendían que las iglesias parroquiales o públicas eran aquellas con funciones sacramentales sobre un territorio delimitado debido a la lejanía de la sede episcopal (de ahí la presencia de baptisterios y las consagraciones de iglesias a San Juan Bautista) y afirmaban que las privadas eran dependientes de las públicas (siguiendo el c. II de Mérida), las cuales se ubicaban en *vici* desde donde los presbíteros se desplazaban hacia el resto de iglesias menores para impartir los sacramentos.²⁹

En adelante, Sotomayor Muro volvería a remarcar la inexistencia de una jerarquía entre iglesias rurales, a la vez que negaba que la no presencia de baptisterios en algunas iglesias significase jerarquización alguna, pues entendía que el bautismo no era necesario diariamente. Asimismo, entendía que tampoco era prueba el hecho de que los fieles tuvieran que desplazarse a otras iglesias para ciertas cuestiones o que un mismo presbítero estuviera al cargo de varias basílicas, que sería consecuencia de la falta de recursos propios para financiar ministros eclesiásticos.³⁰ Recientemente Martínez Maza ha sugerido que el primer impulso cristianizador de la topografía rural partió de los *domini* desde sus *villae* de manera autónoma y que éste fue seguido por una iniciativa episcopal, que dio lugar a que sus iglesias se convirtieran en parroquias. De esta forma, lo que se produjo, según esta autora, fue una colaboración entre ambos grupos a partir del evergetismo de los primeros.³¹

Resumiendo, desde la arqueología se ha señalado que el proceso de edificación de iglesias rurales por laicos fue el producto de una evolución en la que las mismas pasaron de ser oratorios de los *domini* de las *villae* y sus familiares -sin descartar que pudieran estar abiertos a los dependientes- a mausoleos y, posteriormente, desde el s. VI, iglesias cuyos fundadores se desconocerían, pudiendo ser tanto laicos como obispos o los habitantes del nuevo hábitat surgido tras el abandono de las *villae*. Además se ha afirmado que las iglesias con baptisterios serían públicas. Frente a esta

²⁹ Díaz Martínez, 1986: 298-301; Ripoll López y Velázquez Soriano, 1999: 108-149.

³⁰ Sotomayor Muro, 2004: 536-537.

³¹ Martínez Maza, 2021: 35-36.

interpretación las fuentes escritas remarcarían la existencia de iglesias en los ss. IV-V, que podrían haber sido esos mismos oratorios u otras estancias escogidas para tal función pero que no han sido identificadas aún. A todo este debate habría que añadirle un problema cronológico y metodológico, pues el hallazgo de muchos de esos restos se dio en torno a mediados del XX, antes de la existencia de una metodología estratigráfica rigurosa; lo que habría dado lugar a interpretaciones dispares sobre estos espacios, definiéndolos unas veces como tardorromanos y otras como visigodos por acción de la prelatura.³² De cualquier forma creemos que en función del régimen de dependencia patrimonial con respecto a los obispos, podríamos conectar el abandono de las *villae* con la selección de las tierras circundantes como dote fundacional.

Respecto al debate sobre si existieron o no las iglesias propias, pensamos que en la práctica sí, pues las fuentes escritas muestran a los fundadores actuando con ellas como si lo fueran, frente a unos obispos enfocados en recordarles la legislación conciliar, al mismo tiempo que sancionaban prácticas que seguro que ya realizaban: como elegir a los presbíteros. Sobre este asunto, un punto relevante a esclarecer sería determinar si existió una diferencia real entre iglesias libres-privadas-proprias y públicas o parroquiales, pues de las fuentes escritas tampoco hemos podido llegar a esa conclusión salvo si tenemos en cuenta la mención a iglesias “libres” en la citada ley de Wamba. Un ejemplo de esa indiferenciación sería el mencionado c. II del IX Concilio de Toledo, que describe a laicos como fundadores de iglesias parroquiales, es decir, del territorio.

En definitiva, subscribimos las palabras de Sotomayor Muro cuando definía el fenómeno de la construcción de iglesias rurales por laicos como aquel que tuvo una gran relevancia en la cristianización rural en los ss. VI-VII por encima de otros agentes, como los obispos. Lo que a su vez sería el reflejo de que esos siglos (especialmente el VII) fueron los de mayor penetración rural del cristianismo tras su inicio a comienzos del IV³³ en aquellas zonas más romanizadas-urbanizadas, como la *Baetica* y la *Cartheginensis*, pues la cristianización no fue homogénea para toda la Península debido a su primigenio carácter urbano.³⁴ Así, el cristianismo llegó al norte y el cuadrante noroccidental ibérico más tardía e

³² Martínez Maza, 2021, 34.

³³ Sotomayor Muro, 2004: 539-540.

³⁴ Sotomayor Muro, 1979: 14.

imperfectamente, de ahí la existencia de noticias sobre pervivencias paganas incluso a fines del s. VII, véase a Valerio del Bierzo en su *Ordo Querimoniae* describiendo la destrucción de un altar pagano ubicado en la cima de una montaña por parte de unos laicos; lo que sirvió a Díaz Martínez para argumentar que las condenas al paganismo de fines del reino visigodo fueron la consecuencia de la llegada a las jerarquías eclesiásticas de noticias sobre estas zonas marginales, en lugar de ser el producto de una resurrección general del paganismo. Aunque también se ha sugerido que esas menciones finales, como las incluidas en el discurso del rey Ervigio en el XII Concilio de Toledo, se debieron a un intento de autolegitimación política de este monarca presentándose con un nuevo Recaredo justo después de haber depuesto a Wamba.³⁵

1.2. La perduración de las iglesias en al-Andalus: la etapa “mozárabe” del cristianismo peninsular

Bajo el dominio musulmán, como ya señalamos, tenemos constancia de la existencia de una iglesia fundada por Recaredo en diversas fuentes de época andalusí -tanto en latín como en árabe- y pensamos que esto nos estaría indicando la perduración del citado espacio de culto y de la comunidad de cristianos que existiría en torno al mismo más allá de la conquista islámica del reino visigodo. Así, frente a posturas contrarias a la perduración de mozárabes más allá de fines del s. VIII basadas en una supuesta falta de prelados suficientes como condición *sine qua non* para la existencia jurídica de comunidades cristianas a ojos de los dominadores islámicos, lo que ha venido en denominarse proceso de islamización oficial o legal; así como en la interpretación de los topónimos peninsulares derivados de la voz árabe *kanīsa* (*alquiniçia*, *quiniçia*, etc.) como ruinas eclesiásticas preislámicas en lugar de como antiguas iglesias y comunidades mozárabes surgidas en tiempos visigodos.³⁶ Tendríamos a quienes sí entienden esos topónimos como referencias a iglesias de larga perduración en base al sentido eclesiástico que las fuentes escritas andalusíes dan a *kanīsa*.³⁷ Así como a los que desde la arqueología han puesto de manifiesto la continuación eclesiástica tras el 711 y lo poco usual de la convesión de iglesias en mezquitas en los primeros siglos. A su vez,

³⁵ Díaz Martínez, 2006: 48-61; González, 1979: 664-669; Martín, 2015: 287-288.

³⁶ Epalza Ferrer, 1986: 177-179; 1997: 54-55

³⁷ Peñarroja Torrejón, 1991: 363-366.

y a pesar de las restricciones legales islámicas para la construcción de nuevas iglesias, existen indicios tanto en las fuentes escritas como en los materiales que demuestran que las restricciones no se cumplían, véase el caso de las iglesias rurales en torno a la capital andalusí en época omeya³⁸ y los restos materiales conservados de iglesias construidas en los ss. IX-X en Mesas de Villaverde (Málaga): la antigua Bobastro, capital del principal rebelde muladí contra los omeyas.³⁹

Es más, arqueológicamente se habría conseguido poner en relación la islamización social con la modalidad de la conquista de los diversos territorios: por la fuerza de las armas (*'anwatan*) o mediante pacto de capitulación (*ṣulh*), que solía incluir el respeto a las propiedades de los cristianos, sus sedes episcopales e iglesias a cambio del pago de dos tipos de impuestos: la *ḡizya* y el *jarāy*. A este respecto, existe consenso en afirmar que la Península se rindió mayoritariamente de manera pacífica a partir de tratados con las aristocracias laicas y eclesiásticas.⁴⁰ Consecuentemente, habría que hablar más bien de un proceso paulatino de abandono de iglesias en función del crecimiento de las conversiones al Islam, donde las menciones a conversiones en mezquitas para época omeya serían más bien un tópico literario islámico.⁴¹

Al mismo tiempo, para el caso donde se ubicaría *Natiuola* y la iglesia de Recaredo -la actual provincia de Granada- existiría un episodio excepcional que reflejaría la perduración y fin de las comunidades cristianas en la zona. Nos referimos a la venida en el año 1126 del rey de Aragón, Alfonso I el Batallador, en respuesta a la llamada de auxilio de los mozárabes granadinos tras la destrucción de una de sus iglesias a finales del XI por los almorávides. Este monarca realizó un itinerario que estuvo jalonado de paradas en diversas *qurā* o aldeas de las diócesis de Guadix y de Granada, que ha sido interpretado en el sentido de que iba acampando en aquellos lugares donde quedaban cristianos con sus iglesias.⁴² Sin embargo, la campaña fue un fracaso y solo sirvió para la ruptura del pacto de la *ḡimma* y la subsiguiente expulsión de mozárabes al norte de África.

³⁸ Caballero Zoreda, 2009: 15-58. Las iglesias altomedievales peninsulares han sido estudiadas por Utrero Agudo, 2006: 253-263, lo que ya de por sí pone de manifiesto la continuidad del hecho eclesiástico.

³⁹ Utrero Agudo y Álvarez Areces, 2021: 269-307.

⁴⁰ Manzano Moreno, 2006: 33-46.

⁴¹ Calvo Capilla, 2011: 131-163.

⁴² Así lo afirmaba Lagardère, 1988: 100, en su estudio sobre la campaña del monarca aragonés.

Así como para que se produjera algún caso de conversión de iglesia en mezquita a juzgar por una fetua de ese mismo s. XII, que avalaría la perduración eclesiástica en territorio peninsular bajo dominio islámico hasta época almohade.⁴³

Sin más dilación pasamos a explicar nuestra propuesta de identificación del *locus Natiuola* con el lugar geográfico que ocupaba la iglesia fundada por Recaredo entre Guadix y Granada.

2. EL *LOCUS NATIUOLA*: PROPUESTA DE UBICACIÓN EN LA DIÓCESIS ACCITANA

En el actual solar de la Iglesia de Santa María de la Alhambra se encontró en el s. XVI una inscripción datada en época visigoda, que estaba siendo reutilizada como losa. Este hallazgo aconteció al derribarse la estructura de la antigua mezquita real del palacio nazarí, que venía usándose como recinto eclesiástico, para levantar un edificio de culto cristiano *ex novo*. La citada mezquita real fue levantada según el historiador Ibn al-Jaṭīb (XIV) al final del reinado del sultán Muḥammād III (1302-1309) empleando la *ḡizya* de los cristianos de las fronteras próximas, entregada por el rescate de unos huertos y fruto de una aceifa.⁴⁴ Es decir, tuvo lugar a principios del XIV. Con posterioridad, esta mezquita fue convertida en la primera Iglesia Catedral de Granada el mismo año de la conquista cristiana de la ciudad (1492) y, pasado un tiempo, tras el traslado de la sede catedralicia a su ubicación actual en el centro del entramado urbano, se decidió levantar la actual iglesia de Santa María de la Alhambra debido al mal estado del anterior inmueble en el año 1576. En este momento, según Fernando de Molina (XVI), que era el beneficiado del lugar, al demolerse la citada estructura se encontraron restos de edificios que habrían sido levantados con anterioridad,⁴⁵ aunque en ningún momento llegó a especificar qué tipo de restos eran: si civiles, religiosos o de otra índole.

La inscripción remitía a la fundación de tres iglesias en el *locus Natiuola* por el *inluster Gudiliua* y consagradas a diferentes mártires. Aunque, sólo en dos de ellas se hacía mención a su consagración como iglesias por parte de obispos accitanos: *Lilliolus* y *Paulus*. Asimismo,

⁴³ Serrano Ruano, 1991: 170.

⁴⁴ Casciaro Ramírez, 1998: 62.

⁴⁵ Torres Balbás, 1945: 196-201.

aparecían fechadas en función del año de reinado de dos reyes visigodos: la iglesia de San Vicente en el octavo de Recaredo (586-601), es decir, en el año 594; y la San Esteban y San Juan a partir de Witerico (603-610), siendo consagrada la primera en el 607 y la segunda, posiblemente, entre esta fecha y el año del fin de su reinado. Al mismo tiempo, teniendo en cuenta que la primera iglesia mencionada en la placa es la de San Esteban, la inscripción se habría realizado a principios del VII según Vives.⁴⁶ Por último, la placa presenta un problema de no identificación geográfica del citado topónimo y, por tanto, de las tres iglesias edificadas, lo que dio lugar a un ingente debate en torno a esta problemática, que aún perdura.⁴⁷

En ese debate, en primer lugar, estarían aquellos que defendieron que dichos espacios de culto serían el ejemplo de tres iglesias privadas o propias construidas por un gran propietario de tierras godo en su finca rústica (*Natiuola*) y que se encontraría en los territorios adscritos al obispo de *Acci* en base a las menciones a dos prelados accitanos.⁴⁸ En segundo lugar, aquellos que desarrollaron la teoría de que la placa fue ejecutada en *Eliberri* y trasladada a un lugar público donde se había levantado un complejo episcopal en función de la referencia final a esas estructuras como *tria tabernacula* y a la posible presencia de un baptisterio en base a que la última iglesia estaba dedicada a San Juan Bautista. Es más, se propuso que el complejo se habría edificado a imitación del de *Acci* en el Cortijo de Periate (Piñar), cerca de Iznalloz, donde se quiso ubicar la colonia romana de *Acci Vetus*, ya que *Acci* habría sido ideada como una dípolis para legionarios retirados de las legiones *Vernacula* I y II. La primera de ellas estaría conformada por nativos, de ahí *Natiuola*, asentados en *A. Vetus*, y durante la Tardoantigüedad el otro nombre sería el eco de sus orígenes.⁴⁹

En tercer lugar estarían los que ubicaban las tres iglesias en diversos lugares en torno a *Eliberri*, es decir, alrededor de la colina del Albaicín, a pesar del debate existente sobre la ubicación de esta ciudad en época

⁴⁶ Vives, 1942: 100-101.

⁴⁷ Por ejemplo, Chavarría Arnau, 2018: 8-12, tituló la introducción de su reciente libro sobre el proceso de cristianización en época visigoda en *Hispania* en función de dichas iglesias y finca.

⁴⁸ Así lo defendieron Duval, 1991: 807-820, Salvador Ventura, 1988: 342-347; 2001: 361, quien señaló que podríamos estar ante un conjunto monástico ya que interpretó que el noble godo usó la ayuda de un grupo de monjes en la construcción en referencia al termino *-sanctis-* aparte de a sus trabajadores; y la propia Chavarría Arnau, 2018: 8.

⁴⁹ Sánchez Ramos *et al.*, 2015: 244-245.

tardoantigua.⁵⁰ Sea como fuera, por un lado tendríamos a Canto, quien quiso interpretar que San Vicente y San Juan Bautista (a modo de baptisterio anexo) estarían al oeste de la actual Puerta de Elvira en base a una cita de Ibn al Jaṭīb (XIV) en la que describía la existencia de una iglesia levantada por un gran señor cristiano y que fue destruida en 1099 por orden de Yūsuf b. Tāšufīn. Mientras tanto, San Esteban estaría en la Alhambra y sería un lugar poblado exclusivamente por indígenas o nativos, de ahí la existencia de un topónimo *Natiuola*; donde también se ubicaría la fortaleza de San Esteban que mencionaban las fuentes árabes para la época omeya.⁵¹ Sin embargo, Velázquez Basanta trasladaba *Natiuola* a la zona de Puerta Elvira y colocaba la iglesia de San Juan en la calle del actual edificio de la iglesia de los Escolapios a raíz de la mención a otros restos de estructuras antiguas descritos por Ibn al Jaṭīb (XIV) en su *Iḥāṭa* y cuya función desconocía.⁵² Igualmente se habría querido ubicar la iglesia-baptisterio donde la colina de la ermita de San Miguel Alto en función de cita de *al-Qazwīnī* (XIII) a una iglesia cercana a Granada con un olivo maravilloso, que florecía el día de San Juan.⁵³ Por su parte, Ramos Lizana, que identificó la Alhambra con un asentamiento visigodo en base a la existencia de dos capiteles descontextualizados en el Museo de la Alhambra, ubicaba la fortaleza de San Esteban en el Cerro del Sombrete, al lado del *vicus* de Castalia, donde se fundará la futura capital de la Cora de *Ilbīra*.⁵⁴ Finalmente, también se habría querido identificar *Natiuola* con

⁵⁰ Por un lado estarían los autores “alcababistas”, que postulaban que se encontraba en la colina del Albaicín. Por el otro lado, los “elviristas”, que defendían que la ciudad iberorromana de *Iliberri* estuvo realmente en el yacimiento de Medina Elvira (Atarfe), al oeste de Granada, la Castilia -y futura *Madināt Ilbīra*- de las fuentes árabes; es decir, la capital de la Cora -división territorial- homónima en época omeya. En tercer lugar estarían aquellos que veían imposible dilucidar cualquiera de estas dos opciones (Sánchez Moreno, 2015: 184-187). En cuarto lugar tendríamos a aquellos para los que el *oppidum* y municipio iberorromano se ubicó en el Albaicín, pero no así en época visigoda (VI-VII), pues apuntan que se desurbanizó y sus habitantes se trasladaron al *vicus* de Castalia siguiendo a las élites visigodas, que habrían elegido ese lugar para instalarse (Adroher Auroux y López Marcos, 2004: 216-235). En este debate no faltaría incluso quien llegase a afirmar que era muy difícil defender la existencia de una ciudad romana en la colina (Carvajal López, 2007: 438-440). Finalmente, frente a estas ideas López Martínez, 2020: 67, habría defendido recientemente la continuidad del poblamiento en el Albaicín tanto en la etapa tardoantigua como en la altomedieval.

⁵¹ Canto, 1995: 343-346.

⁵² Velázquez Basanta, 2007: 273-278.

⁵³ Roldán Castro, 1992: 41-42.

⁵⁴ Ramos Lizana, 2003: 37-38.

la localidad de Nigüelas (al sur de Granada) en base a su parecido toponímico y colocar ahí la *Eliberri* de época visigoda tras el despoblamiento de la iberorromana *Iliberis*.⁵⁵

Sin embargo, no se han encontrado restos eclesiásticos en las diferentes ubicaciones propuestas en torno a *Eliberri*, ni siquiera se habrían documentados restos fidedignos previos a la época nazarí en el recinto palaciego de la Alhambra granadina.⁵⁶ Es más, hace ya bastante tiempo que se llegó a poner en entredicho la mención a una fortaleza en dicha colina para el IX, afirmándose que fue fruto de una mala traducción del *Muqtabis III* de Ibn Ḥayyān (IX-X) por parte del profesor Guraeib. Nos referimos a la cita en un poema en dicha crónica a un “castillo rojo” en el contexto de la lucha entre árabes, guarecidos en la colina del Albaicín (Granada), y muladíes y cristianos, afincados en Castilia-*Ilbīra* en época de la fitna emiral.⁵⁷

Así, creemos que la hipótesis de una finca privada tendría más visos de verosimilitud, pues casaría mejor con los ejemplos de iglesias levantadas en fincas rústicas que aparecen en diversas fuentes escritas tardoantiguas, como la *Vita Aemilini*, que menciona la existencia en la villa de *Parpalines* del *Senator* Honorio de un grupo de presbíteros⁵⁸ y, por tanto, de varias iglesias; o los *Opúsculos* de Valerio con la ya mencionada villa de *Ebronanto* de Recimiro. Además, la finca estaría en *Acci* y no en *Periate*, pues entre este último lugar y Guadix distan 43 km y encontramos bastante extraño levantar un complejo episcopal en un lugar que no es sede de ningún prelado.

En definitiva, proponemos localizar *Natiuola* en el término de Guadix pues existen cuatro autores de época andalusí que mencionan una iglesia fundada por Recaredo cerca de *Wādī Āš* (Guadix). El primero, el geógrafo al-Bakrī (XI) en su *Kitab al-masālik* -una descripción de caminos y reinos.⁵⁹ El segundo, el autor anónimo de la *Chronica Gothorum pseudo-isidoriana* (XII), que la denominaba *Pictam* o “Pintada” y señalaba que el nombre del rey estaba inscrito sobre la puerta.⁶⁰ El tercero, el historiador Ibn al-Aṭīr (XIII) en su *al-Kāmil* -una crónica de los hechos del mundo- la

⁵⁵ Tejerizo Linares, 2012.

⁵⁶ Malpica Cuello, 2001: 205-251.

⁵⁷ Abu Ireimeis, 2003: 99-101.

⁵⁸ *Aemilianus* llegó a la villa del citado *Senator* para realizar un exorcismo y al entrar en ella vino en su ayuda el *ordinem presbyterorum*, en Braul., *VSE*, 17 (ed. Oroz Reta).

⁵⁹ Leeuwen y Ferré, 1992: 1522.

⁶⁰ *Hist. Psuedo-Isid.* 15 (ed. González Muñoz).

menciona como *El-Wazk'a*, y la posicionaba en frente de la ciudad de *Wādī Āš* (Guadix).⁶¹ El cuarto, el geógrafo Ḥimyarī (XIV) en su *Kitāb al-Rawḍ* -un diccionario geográfico-, donde le daba el nombre de *al-M.r.d.ka* y la ubicaba entre las capitales de los territorios de *Ilbīra* (este autor entendía ya para su momento que Granada era la capital de *Ilbīra*) y de Guadix. Y recogía, también, que el nombre del rey estaba inscrito sobre el dintel de la puerta.⁶² Por lo tanto pensamos que la denominación *Pictam* y el hecho de que se mencionase que el nombre de Recaredo estaba inscrito sobre la puerta podrían relacionarse con la inscripción fundacional de las tres iglesias de *Natiuola* perfectamente.

A la par, si profundizamos en esta identificación, tendríamos un testimonio escrito sobre una comunidad mozárabe del siglo XII que podría relacionarse con la ubicación de esta iglesia situada entre Granada y Guadix. Nos referimos al del autor anónimo del *al-Hulal al-Mawšyya* (XIV) -una crónica sobre los reyes almorávides, almohades y benimerines, donde menciona a la alquería de *al-Mazūqa* como uno de los lugares donde acampó Alfonso el Batallador tras haber pasado por la aldea de *Dayma* (Diezma) y por el *Wādī Fardaš* (Río Fardes). Posteriormente, el monarca se dirigió a *Nibar* (Nívar) para cumplir con su campaña de auxilio de los mozárabes de la capital granadina.⁶³ En resumen, como se observa a primera vista los topónimos eclesiásticos podrían relacionarse con el de esta alquería no solo porque albergaría población cristiana con alguna iglesia, sino también porque se ubicaba a caballo entre Granada y Guadix.

En definitiva todo esto nos haría pensar en el municipio de La Peza, cuya ubicación puede observarse en el epígrafe de localización cartográfica, como el lugar idóneo para ubicar los diversos topónimos, *Natiuola* y la iglesia de Recaredo, porque se localiza en el *territorium* de la diócesis de *Acci*, porque sería justo el único municipio que habría después de Diezma y del río Fardes y porque estaría situado a medio camino entre Granada y Guadix, justo en el inicio del camino histórico y medieval entre esos dos lugares. No obstante, somos conscientes de que la explicación de la derivación del topónimo eclesiástico desde *Pictam* hasta La Peza (pasando por otros nombres) se antoja compleja, pero pensamos que son demasiadas coincidencias geográficas, así como parecidos razonables entre los diversos nombres de las fuentes, como para no

⁶¹ Fagnan, 1898: 40.

⁶² Lévi-Provençal, 1938: 37.

⁶³ Huici Miranda, 1952: 111-112.

argumentar la posibilidad de relacionar los topónimos con el citado municipio accitano.

Por otro lado, si bien es cierto que las citas de las fuentes escritas acerca de la iglesia de Recaredo no mencionan a *Gudiliuva*, mientras que la referencia a una iglesia ubicada en frente de Puerta Elvira sí que cita a un “gran señor cristiano”; habría que recordar que la práctica evergética laica cristiana fue una dinámica muy común durante la Antigüedad Tardía como hemos ido viendo en los cánones conciliares.

Igualmente, pensamos que apoyar la tesis de ubicar *Natiuola* en torno a *Eliberri* presentaría diversos problemas. Para empezar habría que aceptar que San Vicente se levantó cerca de Guadix, San Juan cerca del río Genil y San Esteban y *Natiuola* frente a Puerta Elvira; e interpretar todo este proceso como fruto de una dinámica episcopal de construcción de iglesias rurales para ampliar los territorios bajo jurisdicción diocesana. Sirva de ejemplo la labor del obispo Pimenio de *Assido* (Medina-Sidonia).⁶⁴ De hecho, esta práctica expansiva acabó generando disputas sobre el control de iglesias rurales en zonas fronterizas entre diócesis según denunciaban los obispos en el c. II del II Concilio de Sevilla (619), que denotaría que los límites diocesanos no estaban todavía fijados, sino que se estaban configurando tal y como señaló Poveda Arias.⁶⁵ Por lo tanto, habría que admitir la existencia de tres iglesias con al menos una o dos de ellas (San Vicente y San Esteban) con alguna inscripción conmemorativa, así como asumir la existencia de una sede episcopal eliberritana vacante -y de ahí la intervención de un prelado ajeno- o, en su defecto, un alejamiento de la sede de *Eliberri*, por haber sido trasladada al *vicus* tardoantiguo de Castilla -la futura *Madīnat Ilbīra*- en función de quienes defendían un debilitamiento urbanístico y poblacional de *Iliberis* en los ss.VI-VII.⁶⁶ Sin embargo, se ha llegado a plantear no solo la vitalidad urbanística y eclesiástica de *Eliberri* en época tardoantigua,⁶⁷ sino también la continuidad de la ciudad -y de la sede- en la colina del Albaicín hasta

⁶⁴ Este obispo levantó varias iglesias de manera continuada, comenzando por el área periurbana de su sede en el s. VII, continuando por Barbate, en el extremo sur, y por Salpensa, en el extremo norte -no muy lejos de la sede hispalense- (Vives, 1942: 101-102).

⁶⁵ Poveda Arias, 2019: 17-19.

⁶⁶ Ramos Lizana, 2003: 18-36.

⁶⁷ Román Punzón, 2014: 497-533.

mediados del IX, cuando los arqueólogos de Castilla/Medina Elvira fecharon la fundación de la citada *madīna* andalusí.⁶⁸

Por último, nos gustaría indagar en por qué acabó esta placa en la mezquita real del palacio de la Alhambra. Si aceptásemos que el *locus Natiuola* se ubicaba frente a la ciudad de *Acci* y sobrevivió más allá de la conquista islámica de la Península Ibérica en base a la descripción en las fuentes andalusíes de una iglesia fundada por Recaredo, frente a autores más tempranos, como el cronista al-Rāzī (X), que en su *Ajbār mulūk Al-Andalus* -una historia sobre los reyes andalusíes- solo aludía a este monarca como fundador de iglesias⁶⁹ siguiendo lo expresado por Juan de Biclario.⁷⁰ Razonablemente podríamos plantear que no hubo una iglesia previa bajo la aljama de la Alhambra y que la placa fue llevada allí debido a su valor simbólico como objeto representativo de la antigua *Hispania* visigoda, como ya venían haciendo los omeyas en el siglo IX con diversos materiales que fueron trasladados a la corte cordobesa.⁷¹

En cuanto al momento exacto de dicho traslado, podríamos plantear que se produjo tras el fin de la existencia vital de la comunidad de La Peza, que podría haberse dado en el mismo s. XII, ya sea por destrucción o abandonado, como le ocurrió al yacimiento de El Castillejo -ubicado cerca del actual Nívar- e interpretado como el Nívar del itinerario alfonsí. El Castillejo inició su vida en el s. VI y se prolongó hasta el XII cuando se señaló que su final pudo haberse debido o a la destrucción del sitio por los almorávides como represalia por el colaboracionismo de sus moradores en la fallida campaña alfonsí o al abandono del mismo por parte de sus habitantes por haberse marchado con el citado monarca a Aragón.⁷² Además, teniendo en cuenta que la mezquita real de la Alhambra fue construida gracias a la *yīzya* de los cristianos de las fronteras próximas recaudadas tras una aceifa, se podría argumentar que fue durante esas correrías en época nazarí que la placa acabó en la Alhambra después de que los soldados hubieran pasado por ese lugar.

Asimismo, tampoco habría que descartar que la placa hubiera sido depositada en el s. XVI por sus descubridores para resaltar el carácter cristiano de Granada frente al esplendor que adquirió en época zirí y nazarí, como ya hiciera el Padre Flórez con los falsos plomos de la Abadía

⁶⁸ López Martínez, 2019: 7.

⁶⁹ Catalán y De Andrés, 1975: 275-276;

⁷⁰ Y que hemos mencionado anteriormente.

⁷¹ Elices Ocón, 2021: 1-18.

⁷² Jiménez Puertas *et. al.*, 2014: 230-232.

del Sacromonte, como plantearon Carbonell i Manils y Gimeno Pascual. Al mismo tiempo, estos autores señalaron que podría ser otro caso semejante al de la inscripción de San Juan de Baños, de forma que sin dudar de la autenticidad de los hechos relatados en la inscripción hallada en la Alhambra, estos podrían haber sido primeramente consignados por escrito en algún documento y, luego, grabados en la placa en base al uso del calificativo *sanctus* para referirse a los obispos accitanos, que indicaría que ya habían fallecido en el momento de la redacción del epígrafe. Aunque también indicaron que esto no les servía a para establecer el momento exacto de la ejecución de la placa. Finalmente también sugirieron que podría haber sido una inscripción fallida y que por eso acabó siendo reutilizada como losa en la estructura del susodicho espacio.⁷³

2.1. La ubicación cartográfica de los lugares geográficos mencionados

En este subapartado presentamos dos mapas con las diversas ubicaciones descritas a lo largo del trabajo (Diezma, La Peza, Río Fardes, Nívar, la Iglesia de Puerta Elvira y la Alhambra) para ayudar a visualizar nuestra propuesta de posible identificación entre el *locus Natiuola* y el lugar de la iglesia de Recaredo de las fuentes escritas andalusíes. En concreto, en la Fig.1 plasmamos los citados lugares en relación con el río Fardes, lo que nos sirve para reafirmarnos en la posible identificación del municipio de la Peza con la alquería en la que acampó Alfonso I tras cruzar dicho río y dirigirse a Nívar.

En la Fig. 2. incluimos la relación de topónimos con los caminos medievales (y naturales) de la provincia de Granada, que formarían un eje norte-sur en torno a Granada y otro oeste-este, desde Loja hasta Guadix.⁷⁴ Así, este mapa nos habría sido útil para comprender que la mejor forma para viajar a Nívar desde La Peza, sin tener que realizar un desvío enorme por el norte, sería utilizando ese camino. Resumiendo, La Peza podría ser el sitio donde se ubicaría tanto la iglesia de Recaredo de las fuentes andalusíes como *Natiuola* y sus tres iglesias si entendemos que fueron construidas en un solo espacio, como hemos argumentado a favor, o como mínimo la de San Vicente en base a su consagración durante el reinado de Recaredo.

⁷³ Carbonell i Manils y Gimeno Pascual, 2010: 73-96.

⁷⁴ Carvajal López, 2007: 96-98.

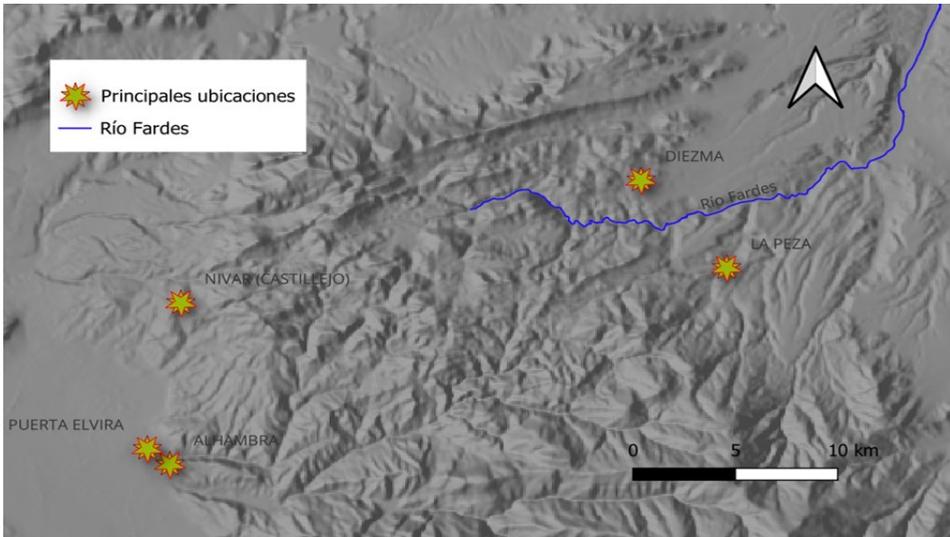


Fig. 1. Ubicación de los principales lugares mencionados en el texto en relación con el río Fardes. Elaboración propia: SIG.

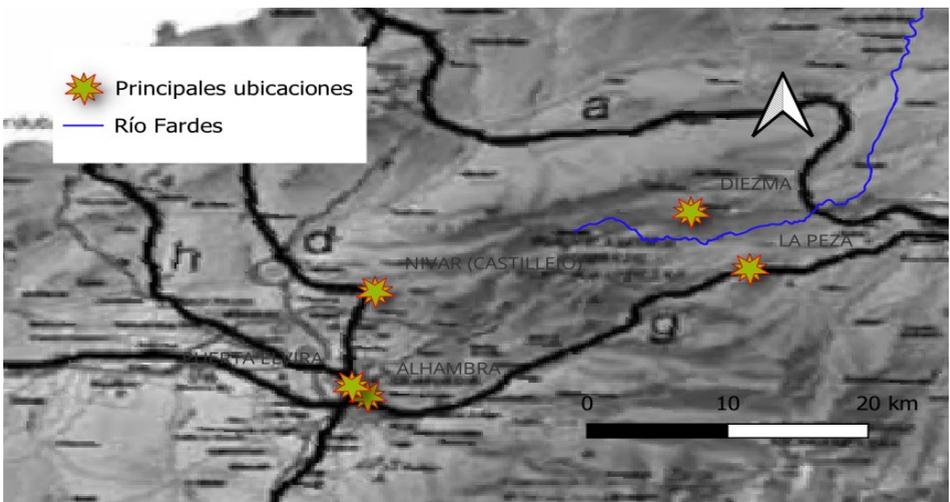


Fig. 2. Principales topónimos del artículo sobre el mapa con los caminos medievales realizado por Román Punzón, 2009: 234.

CONCLUSIONES

En este trabajo hemos dado a conocer nuestra propuesta acerca de la ubicación en un mismo lugar de territorio de *Acci* del *locus Natiuola* y de sus tres iglesias levantadas por orden del noble visigodo *Gudiliuva* y consagradas (dos de ellas) por obispos accitanos. Como hemos ido desgranando a lo largo del texto esta propuesta la hemos sustentado en: la inexistencia de restos claros de época visigoda en la Alhambra de Granada más allá de dos capiteles descontextualizados en su museo; en la mención a obispos de *Acci* a la hora de las consagraciones eclesiásticas; en los ejemplos de las fuentes escritas tardoantiguas donde aparecían fincas rústicas (*Ebronanto* y *Parpalines*) con varias iglesias; en las referencias en las fuentes escritas andalusíes -tanto en latín como en árabe- a una iglesia fundada por Recaredo entre Guadix y Granada que contaba con el nombre del citado monarca inscrito sobre el dintel de la puerta; y en el itinerario seguido por Alfonso I el Batallador en su campaña de auxilio a los mozárabes de la ciudad de Granada. Todo esto nos llevó a proponer el municipio de la Peza como el lugar idóneo para ubicar la finca rústica de *Natiuola* y las tres iglesias o, al menos, la de San Vicente si entendemos que hubo una primera inscripción donde aparecía este monarca exclusivamente antes de que se realizara otra, quizás, ya a principios del VII, que de todas formas también tendría que haber estado ubicada en el citado complejo religioso porque de otra forma no se entenderían las referencias andalusíes a que el nombre del monarca podía leerse en el dintel.

Por lo tanto, en función de esta identificación y teniendo en cuenta que las menciones a la iglesia de Recaredo son de época andalusí, llegamos a afirmar que la misma perduró más allá del fin del reino visigodo y que podría haber sido el espacio de culto donde se reunían los fieles que integraban la comunidad mozárabe existente en La Peza, cuyo origen quizás podría estar en la finca de *Natiuola* y la cristianización de la zona por el noble *Gudiliuva*. En cuanto al final de esta comunidad propusimos el s. XII en función de la llegada de Alfonso I el Batallador y su consiguiente fallida campaña de ayuda a los mozárabes granadinos, que tuvo como resultado la deportación de mozárabes al norte de África y la marcha de otros muchos de ellos con el monarca al norte. En consecuencia, se produjo el abandono y/o destrucción de ciertos asentamientos como se ha demostrado arqueológicamente.

Sobre la causa del traslado de la inscripción a la Alhambra se planteó que podría haberse debido al hecho de que era un objeto de valor, representativo del pasado preislámico peninsular, siendo llevado a la corte nazarí en época islámica o que fue colocada en la iglesia de Santa María en los albores de los tiempos modernos para que fuese encontrada en el momento de su demolición y así exaltar el pasado cristiano de la ciudad mediante un fraude.

En cualquier caso somos conscientes de que todo lo que hemos ido planteando es solo nuestra propuesta y que lo único cierto a día de hoy, a falta de comprobaciones mediante el hallazgo de restos arqueológicos, sería el descubrimiento de dicha inscripción visigoda en el antiguo solar de la Mezquita Aljama de la Alhambra de Granada, las diversas citas sobre una iglesia levantada por Recadero entre Granada y Guadix o la referencia a una iglesia en frente de la Puerta de Elvira levantada por un gran señor al que uno de los reyes cristianos puso al frente un ejército. Por lo tanto esperamos que arqueológicamente se pueda arrojar luz al problema.

Para finalizar querríamos resaltar que la citada inscripción, como hemos contextualizado, sería un claro ejemplo de la relevancia que tuvieron los laicos, sobre todo sus élites, en la cristianización del mundo rural. Primero, llevando el cristianismo a sus *villae* y a sus habitantes. Segundo, cristianizando la topografía rural a partir de la construcción de iglesias en los territorios bajo jurisdicción de algún obispo.

Además, el epígrafe sería un ejemplo del fenómeno de las iglesias propias y de la problemática que hemos planteado sobre su existencia o no y su relación con las posibles iglesias parroquiales o públicas. En base a esto, si aceptásemos que la mención a una iglesia dedicada a San Juan haría referencia a un iglesia parroquial o pública por contar con baptisterio: ¿querría esto decir que el noble godo tendría ciertos derechos sobre la misma como fundador? En otras palabras: ¿aceptamos que las iglesias propias se convirtieron en públicas y negamos el rol de las élites laicas en la cristianización?; ¿planteamos que las propias aún no sido encontradas? Frente a estas cuestiones en este trabajo defendimos que de nuestra lectura de los cánones no se podía inferir que hubiese una diferenciación y jerarquización entre iglesias públicas y privadas, sino que la mayoría de las iglesias rurales o parroquiales fueron levantadas por personajes laicos desde antes del s. V, así como que dependían de los obispos a nivel teórico según los cánones, aunque en la práctica eran tratadas por sus fundadores laicos como si fueran espacios de culto privados o de patronato. Mientras tanto, los obispos iban a rebufo recordándoles la legislación y

reconociéndoles derechos, que ya podrían haber venido ejerciendo con anterioridad, como el de nombrar presbíteros.

BIBLIOGRAFÍA

- Abu Iremeis, Ibrahim (2003), *Granada a través de sus monumentos de época nazarí*, Granada, Universidad de Granada.
- Adroher Auroux, Andrés M. y López Marcos, Antonio (2004), *Excavaciones Arqueológicas en el Albaicín (Granada). I. El Callejón del Gallo*, Granada, Fundación Patrimonio Albaicín-Granada.
- Barenas Alonso, Ramón (2012), “La cristianización del territorio riojano (II): el espacio rural”, *Berceo*, 162, pp. 17-62.
- Caballero Zoreda, Luis (2009), “‘Impacto’ del Islam en la arquitectura cristiana que se conservó o se construyó en al-Andalus (o bajo dominio musulmán)”, en Eduardo Manzano y Alfonso Jiménez (eds.), *De Hispalis a Islibiya*, Sevilla, Aula Hernán Ruiz, Catedral de Sevilla, pp. 15-58.
- 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, pp. 131-163.
- Campos Ruiz, Julio (ed.) (1960), *Juan de Biclario obispo de Gerona. Su vida y su obra. Introducción, texto crítico y comentarios*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Canto, Alicia (1995), “Inscripción conmemorativa de tres iglesias”, *Arte islámico en Granada. Propuesta para un museo de la Alhambra*, 121, pp. 343-346.
- Carbonell i Manils, José y Gimeno Pascual, Helena (2009), “A vueltas con la placa de *Natiuola* (CIL II5 /5, 652). Nuevos elementos para la reflexión”, *Sylloge Epigraphica Barcinonensis*, 8, pp. 73-96.
- Carvajal López, José C. (2007), *El poblamiento altomedieval de la Vega de Granada*, Granada, Universidad de Granada.

- Casciaro Ramírez, José M. (ed.) (1988), *Historia de los Reyes de la Alhambra (Al-Lamḥa o El resplandor de la luna llena)*, Granada, Universidad de Granada.
- Castaño Aguilar, José (2019), “¿Torres sin alquerías? De nuevo sobre el origen de la torre residencial en al-Andalus”, *Arqueología y Territorio Medieval*, 26, pp. 7-30.
- Catalán, Diego y De Andrés, María Soledad (eds.) (1975), *Crónica del Moro Rasis*, Madrid, Gredos.
- Chavarría Arnau, Alejandra (2007), *El final de las villae en Hispania (Siglos IV-VII d.C.)*, Turnhout, Brepols.
- Chavarría Arnau, Alejandra (2007a), “Aristocracias tardoantiguas y cristianización del territorio (siglos IV-V): ¿otro mito historiográfico?”, *Rivista di Archeologia Cristiana*, 82, pp. 201-230.
- Chavarría Arnau, Alejandra (2018), *A la sombra de un imperio. Iglesias, obispos y reyes en la Hispania tardoantigua (Siglos V-VII)*, Bari, Edipuglia.
- Díaz Martínez, Pablo C. (1986), “Iglesia propia y gran propiedad en la autobiografía de Valerio del Bierzo”, en *Actas I Congreso Internacional Astorga Romana*, Astorga, Ayuntamiento de Astorga, pp. 297-303.
- Díaz, Pablo C. (2006), “La cristianización de Cantabria antes del Beato”, en Raquel Peña y Pedro Fernández (coords.), *Apocalipsis: el ciclo histórico de Beato de Liébana*, Santander, Gobierno de Cantabria, pp. 45-70
- Díaz y Díaz, Manuel C. (ed.) (2006), *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*, León, Centro de estudios e Investigación “San Isidoro”.
- Dozy, Reinhart (ed.) (1881), *Recherches sur l’histoire et la littérature de l’Espagne pendant le Moyen Âge*, Leyden, Brill.
- Duval, Yvett (1991), “Nativola-les-trois-églises (Évêché d’Acci, 594-607) D’après Vivès, ICERV, 303”, *MEFRA*, 103.2, pp. 807-820.

- Elices Ocón, Jorge (2021), “La reutilización de antigüedades en al-Ándalus: ¿recurso o discurso?”, *Archivo Español de Arqueología*, 94, pp. 1-18.
- Epalza Ferrer, Miguel de (1986), “La islamización de al-Andalus: mozárabes y neomozárabes”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 23, pp. 171-179.
- Epalza Ferrer, Miguel de (1997), “Sobre *kanīsa* (‘iglesia’), *kaṇīs* (‘sinagoda’) y *kani-siyya* (‘ruinas religiosas’)”, *Qurṭuba: estudios andalusíes*, 2, pp. 49-57.
- Escribano Paño, María V. (2002), “La disputa priscilianista”, en Ramón Teja (ed.), *La Hispania del siglo IV: administración, economía, sociedad, cristianización*, Bari, Edipuglia, pp. 205-230.
- Fagnan, Edmond (ed.) (1898), *Annales du Maghreb et de l’Espagne*, Argel, Typographie Adolphe Jourdan.
- González Muñoz, Fernando (ed.) (2000), *La Chronica gothorum pseudo-isidoriana (ms. PARIS BN 6113): edición crítica, traducción y estudio*, A Coruña, Toxosoutos.
- González, Teodoro (1979), “Paganismo, judaísmo, herejías y relaciones con el exterior”, en Ramón García (dir.), *Historia de la Iglesia en España I: la Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII)*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, pp. 663-669.
- Guraeib, José (1952), “‘*al-Muqtabis III*’ de Ibn Hayyan”, *Cuadernos de Historia de España*, 17, pp. 155-166.
- Huici Miranda, Ambrosio (1952), *Al-Hulal al Mawšiyya. Crónica árabe de las dinastías almorávide, almohade y benimerín*, Tetuán, Editorial Marroquí.
- Jiménez Puertas, Miguel, Muñoz Waissen, Eva, y Malpica Cuello, Antonio (2014), “El Castillejo de Nívar. Un asentamiento altomedieval en la Vega de Granada”, en Miguel Jiménez (ed.), *El paisaje y el análisis del territorio. Reflexiones desde el sur de al-Andalus*, Granada, Grupo de Investigación Toponimia, Historia y Arqueología del Reino de Granada, pp. 199-232.

- Lagardère, Vincent (1988), “Communautés mozarabes et pouvoir almoravide en 519H/1125 en Andalus”, *Studia Islamica*, 67, pp. 99-120.
- Leeuwen, Adrian Van y Ferré, André (eds.) (1992), *Kitāb al-Masālik wa-l-mamāik*, 2 vols., Túnez, 1992.
- López Martínez, Eneko (2019), “La colaboración entre las instituciones cristianas y el poder omeya desde la óptica de *Eliberri* y *Urci*”, *eHumanista*, 41, pp. 1-18.
- López Martínez, Eneko (2020), *Mercaderes, artesanos y ulemas. Las ciudades de las Coras de Ilbira y Pechina en época omeya*, Jaén, Universidad de Jaén.
- Loring García, María I. (1986), “La difusión del Cristianismo en los medios rurales de la Península Ibérica a fines del Imperio Romano”, *Studia Historica. Historia Antigua*, 4-5, pp. 195-204.
- Malpica Cuello, Antonio (2001), “La Alhambra, ciudad palatina. Perspectivas desde la Arqueología”, *Arqueología y Territorio medieval*, 8, pp. 205-252.
- Manzano Moreno, Eduardo (2006), *Conquistadores, emires y califas*, Barcelona, Crítica.
- Marcos Sánchez, Mar (2002), “El ascetismo y los orígenes de la vida monástica”, en Ramón Teja (ed.), *La Hispania del siglo IV: administración, economía, sociedad, cristianización*, Bari, Edipuglia, pp. 231-266.
- Martín, Céline (2015), “*De Sacrilegiis Extirpandis*. Interpretar la legislación contra el paganismo en la Hispania de los siglos VI-VII”, en José Fernández, Alberto Quiroga y Purificación Ubric (2015), *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía*, Granada, Universidad de Granada, pp. 273-292.
- Martínez Díez, Gonzalo (1959), “El patrimonio eclesiástico en la España visigoda: estudio histórico-jurídico”, *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 17.32, pp. 5-200.

- Martínez Díez, Gonzalo y Rodríguez, Félix (eds.) (1992-2002), *La Colección Canónica Hispana*, V-VI, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Martínez Maza, Clelia (2021), “*Lived Ancient Religion*: una nueva herramienta teórica para el estudio de los espacios rurales cristianos de la Hispania tardo-antigua (ss. IV-V)”, *Hispania Sacra*, 73.147, pp. 31-42.
- Oroz Reta, José (ed.) (1978), “Sancti Braulionis Caesaraugustani episcopi Vita sancti Aemiliani”, *Perficit* 9, pp. 165-227.
- Peñarroja Torrejón, Leopoldo (1991), “El árabe ‘*kanisa*’ ‘iglesia’ en la toponimia española”, *Revista de filología española*, 71.3-4, pp. 363-370.
- Poveda Arias, Pablo (2019), “La diócesis episcopal en la Hispania visigoda: concepción, construcción y disputas por su territorio”, *Hispania Sacra*, 71.143, pp. 9-24.
- Ramos Lizana, Manuel (2003), “Los antecedentes de Medina Elvira”, en Carlos Vélchez (coord.), *Las lámparas de Elvira*, Granada, Museo Arqueológico y Etnológico de Granada, pp. 14-47.
- Ripoll López, Gisela y Velázquez Soriano, Isabel (1999) “Origen y desarrollo de las *Parrochiae* en la Hispania de la Antigüedad Tardía”, en Philippe Pergola (coord.), *Alle origini de la parrocchia rurale (IV-VII). Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana*, Ciudad del Vaticano, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, pp. 101-165.
- Roldán Castro, Fátima (ed.) (1992), “El oriente de al-Andalus en el Atar al-Bilad de al-Qazwini”, *Sharq Al-Andalus*, 9, pp. 29-46.
- Román Punzón, Julio (2009), “Un asentamiento rural de época romana en la vega de Granada: el Cerro de la Mora (Moraleda de Zafayona, Granada)”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, 20, pp. 231-256.
- Román Punzón, Julio (2014): “Redescubriendo la Granada Tardoantigua. *Eliberri* entre los siglos IV al VIII”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Granada*, 24, pp. 497-533.

- Salas Martín, José, Esteban Ortega, Julio, Redondo Rodríguez, José A. y Sánchez Abal, José L. (1997), *Inscripciones romanas y cristiana del Museo Arqueológico Provincial de Badajoz*, Badajoz, Editorial Regional de Extremadura.
- Salvador Ventura, Francisco (1988), “El poblamiento en la provincia de Granada durante los siglos VI y VII”, *Antigüedad y Cristianismo*, 5, pp. 339-351.
- Salvador Ventura, Francisco y Jesús Cobo, Antonio (2001), “Propuesta de topografía monástica meridional en época hispano-visigoda”, *Florentia Iliberritana*, 12, pp. 351-363.
- Sánchez Moreno, Amparo (2015), *La formación del oppidum ibérico de Iliberri y la evolución diacrónica de su territorio*, Granada, Universidad de Granada.
- Sánchez Ramos, Isabel María, Barroso Cabrera, Rafael, Morín de Pablos, Jorge y Velázquez Soriano, Isabel (2015), “Topografía eclesiástica de la Bética en la Antigüedad Tardía a través del corpus epigráfico”, *ROMULA*, 14, pp. 221-265.
- Serrano Ruano, Delfina (1991), “Dos fetuas sobre la expulsión de los mozárabes”, *Anaquel de estudios árabes*, 2, pp. 63-182.
- Sotomayor Muro, Manuel (1979), “La Iglesia y la España romana”, en Ramón García (dir.), *Historia de la Iglesia en España I: la Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 7-34.
- Sotomayor Muro, Manuel (1982), “La penetración de la Iglesia en los medios rurales de la España tardoantigua y visigoda”, en *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo. Espansione e resistenze. Settimane di studio del Centro italiano di studi sul alto medioevo*, 28, pp. 639-670.
- Sotomayor Muro, Manuel (2004), “Las relaciones Iglesia urbana-rural en los concilios hispano-romanos y visigodos”, *Antigüedad y Cristianismo*, 21, pp. 552-539.

- Sotomayor, Manuel y Berdugo, Tomás (2005), “El Concilio de Elvira en la Hispana” (Texto y traducción), en Manuel Sotomayor y José Fernández (coords.), *El concilio de Elvira y su tiempo*, Granada, Universidad de Granada, pp. 13-52.
- Tejerizo, Germán (2012), *Natiuola: La primera Granada*, Granada, Zumaya.
- Torres Balbás, Leopoldo (1945), “La mezquita real de la Alhambra y el baño frontero”, *Al-Andalus*, 10, pp. 196-201.
- Utrero Agudo, M.^a de los Ángeles (2006), *Iglesias tardoantiguas y altomedievales en la Península Ibérica: análisis arqueológico y sistema de abovedamiento*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Utrero Agudo, M.^a de los Ángeles y Álvarez Areces, Enrique (2021), “La iglesia altomedieval de Las Mesas de Villaverde”, *SPAL: Revista de prehistoria y arqueología*, 30.2, pp. 269-307.
- Velázquez Basanta, Fernando (2007), “Dos nuevos monumentos de la Antigüedad de Granada: Un circo romano y una basílica visigoda”, *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 56, pp. 273-278.
- Velázquez Soriano, Isabel (2007) “Baselicas multas miro opere construxit (VSPE 5.5.1.) El valor de las fuentes literarias y epigráficas sobre la edificación religiosa en la Hispania visigoda”, *Hortus Artium Medievalium*, 13.2, pp. 261-269.
- Vives, José (1942), *Inscripciones cristianas de la España romana y visigótica*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Vives, José (ed.) (1963), *Concilios visigóticos e Hispano-romanos*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Zeumer, Karl (ed.) (1902), *Leges Visigothorum*, Hannover-Leipzig, Societas Aperiendis Fontibus Rerum Germanicarum Medii Aevi (= MGH-LL. nat. germ. 1,1).