

**“Occupata ab Sarracenis Hispania:”  
Ambrosio de Morales y la introducción a las obras completas de Eulogio (1574)**

Adriano Duque  
(Villanova University)

En su introducción a las *Divi Eulogii Cordubensis Opera* (1574), Ambrosio de Morales (1513-1591) dedica unas líneas a la memoria del obispo de Palencia, don Pedro Ponce de León (1510-1573), cuya temprana muerte interrumpió la edición de la obra del mártir cordobés. Llevado por el deseo de completar la edición, Morales expresa su intención de completar el trabajo de Ponce de León, honrar a los santos españoles e ilustrar el ejemplo patrio. A lo largo de su exposición, Morales se hace eco del espíritu tridentino de Ponce de León preocupado por el estado moral, doctrinal y litúrgico de su diócesis (Fernández Catón, 4). Al mismo tiempo, Morales expresa una visión reformista de la historia de España deudora de autores como Rodrigo Ximénez de Rada (1170-1247) o del italiano Carlo Sigonio (1524-1584), y expone la obra de Eulogio como parte integral de la historia eclesiástica de España. Al *Memorial de los mártires de Córdoba* de Eulogio, Morales añade así las historias de los santos Pelayo, Eugenia o Domingo Sarraceno “non multis annis post Eulogium Cordubae ob Christi fidem coronatis” (*Opera* v), dando idea de la vigencia del cristianismo en Córdoba durante el período de dominación musulmana.

A la hora de examinar la obra de Morales, la crítica ha destacado la inspiración neogoticista y la contribución que el humanista de Córdoba hizo al círculo de historiadores de Felipe II (García Hernán, 143). Frente a la opinión de autores como José María Fernández Catón, para quien la introducción de Morales a la obra de Eulogio obedecía a un esfuerzo por impulsar la reforma tridentina, Márquez Villanueva reconoce en Morales la obra de un “goticista extremado” capaz de situar “sobre un terreno de dogma nacional su convicción de que tanto entre los ‘christianos libres’ como entre los ‘sujetos’ debieron quedar muchos hombres de ‘gran casta’ que perpetuaron sin discontinuidad el estamento noble de la España visigoda” (Márquez, 425). María José Cuesta Leonardo señala la importancia del monumento que Ambrosio de Morales mandó erigir en el Campo de los mártires de Córdoba en 1578 para llevar a cabo “una elaboración precoz, con una lectura del trofeo clásico referida a lo autóctono [...] para manifestar el triunfo de la religión cristiana” (Cuesta, 193).

La publicación en Módena de los *Regum, consulum, dictorum, ac censorum Romanorum Fasti* de Carlo Sigonio (1550) proporcionó a Morales un marco de referencia para ilustrar la obra de Eulogio y para inscribirla dentro de una historia eclesiástica de Córdoba. Lejos de promover una simple vuelta al orden visigodo que existía antes de la invasión de los árabes, Morales usó la introducción a la obra de Eulogio como excusa para desarrollar un nuevo método historiográfico basado en el análisis de la geografía, epigrafía o los testimonios arqueológicos de la ciudad de Córdoba. Así como Carlo Sigonio había descrito la separación entre la historia política y religiosa de la península itálica, Morales ve en la obra de Eulogio la prueba incontestable de una esencia común e inalterable que ha sido capaz de sobrevivir las diferentes etapas de dominación política y mantener viva la llama del cristianismo en el suelo hispano.

### Los *Divi Eulogii Cordubensis Opera* en su contexto

Según declara el propio Morales, la edición de los *Divi Eulogii Cordubensis Opera* se basó en un manuscrito que se encontraba en la biblioteca de Ponce de León, copiado en 922 y que procedía del monasterio de San Millán de la Cogolla. Morales cotejó este manuscrito con otro procedente de la catedral de Oviedo, fechado en 844, que supuestamente había acompañado la *translatio* de las reliquias de Eulogio a la sede ovetense.<sup>1</sup> A juzgar por el testimonio de Morales, la biblioteca de Ponce de León debió tener cierta importancia, hasta el punto de que cuando el obispo murió en 1573, Felipe II encargó a Ambrosio de Morales que se desplazara hasta la sede obispal de Plasencia para “apartar y escoger dellos assi los libros que el obispo dexo” (Cit. Antolín, 378; Cf. Martínez, 5). Morales, que ya conocía la biblioteca, se encargó de catalogar el fondo y aprovechó para completar su edición de la obra de Eulogio que se publicaría un año más tarde, en 1574, en la ciudad de Alcalá y a cargo de Juan Íñiguez de Lequerica.

La elección de Íñiguez de Lequerica como editor no era casual y se extendía a una colaboración de la que salieron obras como *Los cinco libros postreros de la Crónica general de España* (1574), las *Antigüedades de las ciudades de España* (1575), o la *Crónica de España* (1577). Si bien Ponce de León había concebido la obra como una forma de aumentar la fama de Córdoba como centro geográfico de la santidad hispana (Navarro, 459), la ilustración que Ambrosio de Morales hizo de los *Divi Eulogii Cordubensis Opera* siguió el modelo filológico de las fuentes escriturarias con el fin de componer (o presentar) un texto sagrado. A lo largo de dicha ilustración, Morales utilizó aspectos como la lengua del texto original o los hallazgos arqueológicos en la ciudad de Córdoba para cimentar la reputación de los mártires, cuya legitimidad había puesta en cuestión durante el Concilio de Córdoba de 852. Además de una dedicatoria al lector y del índice, Morales incluyó una explicación de los neologismos de la obra (*De vocabulis fictis et novatis et toto divi Eulogii sermone*) y una exposición de las circunstancias que rodearon a los mártires de Córdoba en 847 (*Qui status Christianae religionis Cardubae sub Arabum impresio divi Eulogii tempore fuerit*). La obra concluía con un opúsculo sobre las antigüedades de Córdoba, texto que Morales reutilizó parcialmente en la *Crónica general* de 1754 (*De Cordubae urbis origine situ et antiquitate*). Según consta en la documentación del cabildo de Córdoba, Morales entregó a la ciudad un ejemplar de su libro el 22 de abril de 1574 (Aranda, 116).

Un año después de publicados los *Divi Eulogii Cordubensis Opera*, el 26 de noviembre de 1575, se daba cuenta del descubrimiento en la iglesia de San Pedro de Córdoba de “un Sepulcro de Martires, de que fue enviada Relación al Rey, y que S. M. la dirigió a Morales, para diese dictamen” (*Viage* xvi). Enterado del hallazgo, Felipe II envió a Ambrosio Morales a que autentificara los restos. Unos meses después, y a instancias de los dominicos del convento de los Santos mártires, Morales elaboraba un

---

<sup>1</sup> Para 1753, ambos manuscritos habían desaparecido (Gil, 363-503). Refiriéndose a las reliquias de San Eulogio en la catedral de Oviedo, Ambrosio de Morales explica cómo “este es el mismo San Eulogio, de quien se dice después en la relación de los libros que están prestados al Obispo de Plasencia, y se quieren imprimir aquí en Alcalá: yo ostento ya en este punto, habiéndomelas encargado el Obispo, y he trabajado mucho en ellas por darle el ser que se requería” (*Antigüedades*, 98).

informe que justificaba la presencia de los restos de San Acisclo en la iglesia de los dominicos y que informaba del hallazgo en la iglesia de San Pedro (Aranda, 116). En dicho informe, Morales afirmaba entre otras cosas que el culto de los mártires en la iglesia de San Pedro se hallaba plenamente establecido a principios del siglo XVI, descartando con ello la posibilidad de que se tratara de un hallazgo espúreo. En ese sentido se expresa Morales cuando escribe que aquel debía ser “el sepulcro de unos mártires que de tiempo inmemorial se dezia y affirmava por cierto que hazya aquel lugar estauan sepultados y de tiempo inmemorial se les hazia por octubre muy solene fiesta” (*Carta*, 3rv).

La controversia sobre la confirmación de las reliquias se vio agradada por un testimonio de Esteban de Garibay (1533-1599), luego recogido por Francisco de Padilla (1527-1607), de que los restos de los santos habían sido trasladados a la iglesia de San Saturnino en Toulouse (Padilla, 205v–206r). Los monjes dominicos de Córdoba plantearon nuevas objeciones al descubrimiento y se basaron para ello en la existencia de una lápida dedicada a los santos Acisclo, Fausto y Zoylo procedente de la iglesia de San Pedro y que había sido trasladada al monasterio de los Santos Mártires, atendiendo a una tradición según la cual era allí y no en San Pedro donde se conservaban los restos de San Acisclo (Torrellas, 151).

Aun cuando la aparatosa visita de Felipe II al monasterio de los Santos mártires en 1570 (Ramírez de Arellano, 2, 16) daba carta de credibilidad a la posesión de las reliquias de San Acisclo, los dominicos vieron en el hallazgo de San Pedro una amenaza contra sus intereses y lanzaron una campaña contra Ambrosio de Morales, quien se hizo eco de la disputa e hizo ver que no era inusitado que los restos del santo hubiesen quedado repartidos entre las dos iglesias: “Con esto se entiende ya como ni el cuerpo de San Zoylo, ni el de San Acisclo no están en el sepulcro, sino grandes reliquias de ambos Santos” (*Crónica* 1791, 372).

Una vez compuesto su informe y siguiendo las directrices del Concilio de Trento (Cofiño, 354; García Oro, 139), Morales invocó la autoridad del obispo de Córdoba y confesor de Felipe II, fray Bernardo de Fresneda (1495-1577) y de “los Señores Inquisidores y mucha gente principal de mucha autoridad y Médicos principales” (*Crónica*, 340). Informado del hallazgo, Bernardo de Fresneda determinó que los restos no fueran venerados hasta contar con el consentimiento del papa Gregorio XIII. Los monjes de San Pedro designaron entonces a fray Felipe de Sosa, persona de reputación probada y autor de una *Peregrinación de Jerusalem* (Sevilla, 1569), quien se encargó de llevar el caso ante el Papa. Gregorio XIII (1502-1585) se desentendió del tema y optó por hacer que el Concilio de Toledo se pronunciara sobre el suceso (*Crónica*, 382-383). El 8 de septiembre de 1582, el arzobispo de Toledo Gaspar de Quiroga reunió dos delegaciones del clero de San Pedro y de los dominicos que intentaron que “la declaración que piden los clérigos de la iglesia de San Pedro de la dicha ciudad se haga de que los huesos que se han hallado en dicha iglesia son de santos [y] no se diga que entre ellos está el cuerpo de San Acisclo porque está en su monasterio” (cit. Aranda, 118). El concilio concluyó con la exigencia de que aquellas reliquias se custodiaran “y se las haga culto y reverencia, según que la santa iglesia católica romana suele y acostumbra hacer a las demás reliquias y cuerpos de Santos” (cit. Tejada, 432).

La exclaustación de los monjes dominicos desde el monasterio de Sancti Spiriti al de los Santos Mártires resultó en un pleito interno que amenazó con clausurar la orden.

En un intento por resolver la disputa, parte de la comunidad apeló a la autoridad real para que autorizara el cambio en los estatutos. Las razones de esta disputa exceden los límites de este ensayo, pero no cabe duda de que la visita de Felipe II en 1570 y la posterior reclamación de los monjes de monasterio de los Santos mártires a cuenta de la posesión de las reliquias de San Acisclo pusieron de manifiesto la necesidad de regular y centralizar la devoción de los santos y la necesidad también de admitir la historicidad de los mártires de Córdoba. El interés por defender la historicidad de los restos le llevó igualmente a ignorar cualquier manifestación milagrosa, como había hecho al referirse a la cruz milagrosa de Covadonga (cf. Vincent-Cassy, 165). Por ello, cuando en 1578 el P. Andrés de las Roelas dijo haber tenido una aparición del Arcángel San Rafael asegurándole la autenticidad de las reliquias de San Pedro, Morales no llegó a pronunciarse sobre el suceso. A la hora de valorar la autenticidad de las reliquias de San Pedro, Morales optó por seguir un método filológico similar al que había desarrollado con motivo de la traslación de los restos de los mártires Justo y Pastor de Huesca a Alcalá el 7 de marzo de 1568.

Así como la edición de la obra completa de Eulogio había precedido el hallazgo de las reliquias de San Pedro, la traslación de los restos de los Santos Justo y Pastor tuvo un precedente directo en el estudio filológico que Morales hizo sobre los santos tutelares de la ciudad de Alcalá de Henares. El nombramiento de Morales como catedrático de retórica en la universidad de Alcalá de Henares en 1550 marcó un hito en el *cursum honorum* del humanista cordobés y lo situó en el ámbito de humanistas como Jerónimo de Zurita (1512-1580) o Benito Arias Montano (1527-1598). En su interés por acercarse al escritorio real, y en su ánimo por complacer la curiosidad de Felipe II, quien se había interesado por la suerte de los restos de los santos Justo y Pastor, Morales preparó la documentación necesaria para reclamar la presencia de las reliquias que habían sido trasladadas a la ciudad de Huesca en época musulmana. Según afirma el mismo Morales, la traslación de los restos de los mártires Justo y Pastor fue el resultado de “muchos trabajos y negociaciones” con don Pedro Agustín Albanel (1545-1572), obispo de Huesca, y se fundamentó en una decisión de Felipe II, aprobada por el Papa Pío V (1504-1572), de restituir las reliquias a su lugar de origen (*Vida*, 46). Para Ambrosio de Morales, la reclamación de la ciudad de Alcalá de Henares tenía fundamento filológico en los testimonios de San Paolino de Nola (355-431), quien afirma que enterró a su hijo difunto junto a los mártires Justo y Pastor en la ciudad de Alcalá de Henares (PL 61, 688A); Prudencio, quien cita a los mártires en su *Peristephanon* (4); o San Ildefonso de Toledo (607-667), que atribuía la *inventio* de los mártires Justo y Pastor al obispo Asturio (412-¿?) (Flórez, 5, 222-225 y 7, 171-181).

Los testimonios literarios sobre los santos de Alcalá contribuyeron a formar la idea de un culto que se había iniciado en la antigüedad tardía y que había logrado mantenerse durante el período de dominación árabe. En este sentido, Morales concibió la traslación de los restos de los mártires de Alcalá como parte de un proceso histórico. Así, mientras que Ximénez de Rada había explicado la dominación árabe como una interrupción en el devenir histórico, Morales incorporó el período de dominación árabe dentro de la historia sagrada de la ciudad de Alcalá. Desde este punto de vista, la devoción y culto de los santos mártires creaba una genealogía idealizada de cristianos mozárabes que se guiaba por los principios de *virtus* heroica. Así al menos se desprende

de una inscripción que Ambrosio de Morales dedicó a los Santos Justo y Pastor con motivo de su restitución al lugar de su martirio:

Deo Optimo Maximo qui cum olim Complutum SS. Martirum Justi et Pastoris Sanguine consecrasset, nunc post DCCCL demum annos ipsorum corpora quae occupata ab Sarracenis Hispania Oscam fuerant delata, denignus eidem anno MDLXVII. Mensis Martii die septimo restituit. (cit. Becker, 14)

El uso del ablativo absoluto (*occupata ab Sarracenis Hispania*) es especialmente significativo, ya que indicaba la existencia de un período que no había llegado a su natural cumplimiento y que María Elisa Cuyás describe como preposicional o circunstante, “un elemento satélite que especifica un estado de cosas dentro de una predicación oracional” (252). La frase en cuestión debió proceder de la obra de San Mancio de Évora, donde se utiliza con el mismo sentido: “*Occupata vero a Sarracenis Hispania, Martyris corpus in regionem Campestem a christianis translatum est*” (Cit. Flórez, 14-15, 381). Morales la vuelve a emplear más tarde, en la introducción a la historia de Córdoba en tiempo de los musulmanes, estableciendo una relación de causalidad entre la invasión de los árabes y el sacrificio de los cristianos: “*Occupata ab Saracenis Hispania, multis de causis barbari victores Christianis pepercerunt*” (PL 115, 918B). En cada uno de los casos, la ocupación árabe se presentaba como una ocasión para la exaltación cristiana de España, prueba a su vez del origen apostólico del cristianismo peninsular (Van Liere, 2012).

### El emblema de portada



La relación que Morales tuvo con el taller de Juan Íñiguez de Lequerica parece justificada por el hecho de que éste fuera uno de los cuatro talleres que funcionaban en Alcalá en torno a 1572 (Martín, 52). Activo desde 1570, para 1574 Lequerica se especializaba en la publicación de obras histórica. Además de una *Recopilación de las constituciones sinodales del Obispado de Sigüenza* y de las *Conciones Sacrae Illustrissimi et Reverendissimi D. D. Thomae a Villanova* en 1573, el año de 1574 vio aparecer la *Crónica General*. Lequerica publicó ese mismo año unos *Sacri Cisteriensium Ordinis privilegia*. Si bien es verdad que Lequerica sacaría en 1575 una edición de la *Celestina*, el tenor de sus ediciones revela una relación estrecha con las diferentes órdenes religiosas y que sin duda le llevó a publicar en 1601 los *Sermones funerales en las honras de Felipe II*, a petición de “muchos religiosos y legos” (*Sermones* s.p.).

Al igual que hizo con la *Crónica general*, Ambrosio de Morales concibió la obra de Eulogio como parte de una crónica “donde se trata todo lo que toda a la historia eclesiástica, concilios sagrados, vidas y reliquias de santos de España” (Redel, 31) y declaraba así la superioridad de la historia sagrada con respecto a la historia profana. Entroncando así con la historiografía eclesiástica de autores italianos como Carlo Sigonio, Morales plantea un método de trabajo que le distancia de sus otros cronistas reales y que se basa en la autoridad del Nuevo Testamento (De la fuente, 56). Este método le permite llevar a cabo una interpretación más comprensiva y sistemática de la historia de España, alejándose de las “fábulas y hablillas vulgares” de las que se había servido Florián de Ocampo (Redel, 450).

La expansión de una cultura humanística familiarizada con la tradición del Nuevo Testamento permitió que Ambrosio de Morales compusiera un emblema de portada que el propio Morales volverá a utilizar en la edición de la *Crónica general* (416). En ambos casos, el emblema se componía de cuatro cuervos y por una inscripción latina, “*adicientur*,” pues como dice el mismo Ambrosio de Morales: “las inscripciones’ son como libros que estando perpetuamente abiertos, a todas horas se leen y en todos momentos enseñan por muy descuidados que estén los otros de leer y de ser enseñados” (AGS, CSR, leg., 258, fol. 243. cit. Kagan, 161).

La referencia al Evangelio según San Mateo no era ociosa y es posible que tuviera relación con las circunstancias personales y la ambición literaria del autor cordobés.<sup>2</sup> Por otro lado, es posible que las cuatro aves hicieran alusión a las cuatro aves del emblema de la familia de los Tapia, con los que Ambrosio de Morales estaba emparentado. Ambrosio de Morales recoge en sus *Opúsculos* el milagro de San Valerio quien, habiéndose refugiado en la vida eremítica, no pudo impedir que unos cuervos difundieran la fama de su nombre: “*idem vir nigras, parvasque aves, quas usitato nomine vulgus gratulas vocitant, mansuetas in Monasterio habuisse perhibetur. Quae pertendentes volatu per diversas partes silvarum, eo usque volitantes, perquirebant, quousque repertum cunctis inquiringibus, ejus santas latebras suis garruliter vocibus proderent, atque omnibus propalarent*” (142-143).

<sup>2</sup> Ambrosio de Morales se infringió la misma mutilación que Orígenes, seguramente malinterpretando un pasaje del evangelio según San Mateo: *Sunt enim eunuchi, qui de matris utero sic nati sunt: et sunt eunuchi, qui facti sunt ab hominibus: et sunt eunuchi, qui seipsos castraverunt propter regnum caelorum. Qui potest capere capiat* (Mt. 19, 12; v. Redel, 70).

La explicación más plausible del emblema de portada “*adicientur*” responde a una razón de orden teológico. Según apuntaba ya el P. Flórez en 1765, la leyenda del emblema estaba sacada del evangelio según San Mateo y constituía una invitación a buscar el reino y la justicia de Dios: “*Quærite ergo primum regnum Dei, et justitiam ejus: et hæc omnia adjicientur vobis*” (Mt. 6, 33). En su introducción al *Viage de Ambrosio de Morales* (1765), el P. Flórez explica el significado de los cuervos del emblema de portada:

Otra empresa mas desconocida y no menos espiritual fué la de *adjicientur*, que ponía de su mano en algunos libros, y la usaba de impresión por medio de una tarjeta ovalar que alrededor tiene *adjicientur* y dentro dos cuervos con rosca y pan en el pico, y otros dos con carnes, bajando todos de arriba abajo. Yo entiendo esto con alusión á dos textos de la Escritura, uno del Nuevo Testamento y otro del Viejo. El primero es, *Quærite, primum regnum Dei et justitiam ejus et hæc omnia adjicientur vobis* (Mt. 6-33) donde trata del desprendimiento de bienes temporales. El segundo texto es el de Elías, a quien los cuervos traían pan y carnes por mañana y tarde (Reg. 3, cap. 17). De aquí tomó Morales el cuerpo de la empresa, figurada de cuervos con pan y carne: y la animó con el *adjicientur* del Evangelio, tomando sola esta voz, para dar al símbolo mayor énfasis y á nosotros ocasión de inferir que entre sus atenciones fijó el ánimo en la solicitud del reino de los cielos, sin fatigarle por bienes temporales. (*Viage*, iii)

Al hilo de la explicación del P. Flórez, la figura de Elías es de especial importancia ya que explica el espíritu cronístico y bíblico con que valorar la acción de Morales. Dentro de la tradición escrituaria, Elías aparece como defensor de la adoración pura y también como restaurador, aplicado a personas por motivos de las misiones particulares que habrían de cumplir. Así se explica en el evangelio según San Mateo, cuando Jesús dice de él: “*Elias quidem venturus est, et restituet Omnia*” (Mt. 17, 11). La alusión a San Mateo tampoco es ociosa y se explica por el calificativo de “cronista divino” con que Miguel de Cervantes se refiere al evangelista (García Hernández, 129) o el calificativo de “*divinus historicus*” que usa Alfonso García Matamoros (625). La referencia no debió escaparse a los lectores de la obra de Eulogio y reconocerían en él la señal de una “narración sacramental” similar a la que llevaron a cabo los evangelistas. Dentro de esta narración sacramental, Morales se incluye a sí mismo en la nómina de los cronistas capaces de representar la historia de los antiguos españoles dentro de la historia sagrada, en un ejercicio donde la profecía histórica se mezcla con el “programa de actuación política” (García Hernán, 127).

### ***De vocabulis fictis et novatis***

La valoración de la obra de Eulogio como una crónica divina dependía de la valoración favorable de la doctrina del mártir cordobés. Según el P. Flórez, cuando Morales escribió los tomos de la historia de Ocampo, el escritor cordobés “no tenía pensamiento de historiar sucesos del tiempo de los Moros,” si bien “resolvió continuarlo, con fin de introducir los martirios de Córdoba, que ya tenía publicados en latín, y tuvo á bien darlos en lengua vulgar, añadiendo una larga relación de lo que sobrevino en

Córdoba en el año de 1575, y cuando se descubrieron los huesos de los mártires” (Flórez 1575, xvi).

En su esfuerzo por conectar con la tradición eclesiástica, Morales decidió incluir un apartado (*De vocabulis fictis et novatis*) donde trataba de los neologismos y de las particularidades del latín de Eulogio. De este modo, Morales salía al paso de las sospechas de heterodoxia dentro de la obra de Eulogio y se distanciaba de la postura de los humanistas italianos que criticaban constantemente el mal latín de los españoles (Gil Fernández, 156). Por otro lado, el empleo de neologismos no suscitó grandes problemas, si bien se siguió la norma de que cuando era necesario, se acuñaban nuevas palabras (Morcillo, 122). Morales declara la habilidad de Eulogio en explicar y exponer los diferentes testimonios. A continuación, se duele de que el estilo se oscurezca por descuido de todas las palabras y del lenguaje, y achaca esta falta a los numerosos años de dominación árabe y a la pluma de los copistas. Según declara Morales, y a pesar de la invasión de los árabes, la lengua de Eulogio mantuvo en lo esencial la pureza de un estilo piadoso y a menudo suave, sembrado aquí y allá de impurezas que el mismo Morales se había encargado de corregir y de reforzar, a menudo, con la autoridad de los padres de la iglesia.

Stylus etsi pius semper et saepe suavis, longe inferior est tanta ingenii et nativae etiam eloquentiae magnitudine: eamque sentias multoties hac ope destitui. Degeneraverat nimirum jam ubique Latini sermonis praestantia et puritas, ejusque claritatem multae sordes obscuraverant, et nostrae clades apud nos magis obruerant. Ut potius in tam dira captivitate et miseria, quam per centum ac quinquaginta ferme jam annos tempore divi Eulogii perpetiebamur, laude dignum sit, quod vir sanctus praestare in hoc genere potuit, quam culpae imputandum, quod non est assecutus. (PL 115, 917A)

Refiriéndose a la apología de Eulogio llevada a cabo por Morales, Francisco Javier Simonet reconoce en Eulogio un primer intento por caracterizar el latín mozárabe que hablaban los cristianos de Córdoba (135). Jenaro Costas por su parte señala la tendencia a crear neologismos independientes de la tendencia teórica (1981, 205). El mismo título de la sección, *De vocabulis fictis et novatis*, se plantea desde un primer momento como un rechazo de la imitación ciceroniana, no tanto para dar salida a expresiones personales como para responder a las exigencias del tiempo (Costas 1981, 250). En este sentido, Costas señala cómo el criterio de Morales consistió en “mantener lo escrito, sin enmendar nada, movido por un respeto reverente” (252). Para ello Morales compuso una lista de 51 términos que abarcaban el campo del léxico (44 vocablos); la morfología y sintaxis verbal (tres elementos); hispanismos (dos ejemplos) y locuciones adverbiales (dos ejemplos) (Costas, 253).

La necesidad de establecer la autoridad de Eulogio como figura religiosa es una constante dentro de la obra de Morales y se fundamenta en una visión jerárquica de la sociedad cristiana de Córdoba. Sin duda donde mejor se refleja este esfuerzo es en el epitafio que Morales dedica a Eulogio de Córdoba y donde se refiere a él como doctor de la iglesia. En este epitafio, Morales se sirve de la *imitatio* múltiple para situar a Eulogio al mismo nivel que los mártires doctores de la iglesia (San Ambrosio, San Gregorio, San

Jerónimo, San Agustín) cuyas reliquias se conservaban en el monasterio del Escorial (Mediavilla, 1981):

Hinc divus Eulogius doctor in ecclesia Cordubensi et habitus est, et vocatus. Et paulo post Alvarus notat, Eulogium inter magistros fuisse eo etiam tempore ascitum, quo fuit presbyter factus. Ipse quote Eulogius Prasidem alloquend, hoc ipsum non semel de se testatur. Caesaraugustanum concilium primum notavi, quia tres in ea urbe celebrati in vetustissimis exemplaribus habentur, qua in regio divi Laurentii caenobio servantur. (*Divi*, 8)

En su escolio al epitafio de Eulogio, Morales cita de manera explícita el séptimo decreto del I Concilio de Zaragoza (380) y señala que el título de doctor tan sólo puede ser concedido a aquellos que se hayan distinguido de manera especial: “Ne quis doctoris simi nomen imponat praeter has personas quibus concessum est, secundum id quod scriptum est” (cit. Tejada, 127). A pesar del anacronismo de aplicar a Eulogio un título vigente en el XVII, Morales apela a la dignidad de Eulogio como obispo electo de Toledo y reconoce en él autoridad suficiente para impartir su conocimiento sin que sus ideas debieran someterse a continuo escrutinio. Saliendo al paso de las reticencias sobre la posible heterodoxia de Eulogio, Morales debió tener en mente las disposiciones del Concilio de Trento que establecían la necesidad de que los obispos y archidiaconos tuvieran el título de doctor (*Canon XXIV*, c. Xii).

### ***Qui status Christianae religionis Cardubae sub Arabum impresio divi Eulogii tempore fuerit***

La introducción a la historia de Córdoba tiene un claro precedente en la obra de Johahn Ulrich Pregitzer (1577-1656), (Tübingen 1717). Al igual que en la obra de Pregitzer, Morales asocia la geografía sagrada con la pervivencia del cristianismo y como parte de una historia eclesiástica interrumpida por la invasión de los gentiles.

Aun cuando Morales dice basarse en las obras de Ximénez de Rada y al-Razī, su idea del goticismo viene matizada por una delicada separación entre la esfera política y la religiosa. En este sentido, Morales se distancia del goticismo tradicional que aspiraba a una recuperación del pasado visigodo de la península ibérica. Así, mientras que Ximénez de Rada lamentaba la caída de España, Ambrosio de Morales asume la responsabilidad de componer una historia de cómo comenzó y prosperó la religión cristiana. A medida que relega a un segundo plano la historia de la dominación de los reyes godos y de las circunstancias políticas e intrigas que motivaron su caída, Morales señala la pervivencia de una historia eclesiástica marcada por el sacrificio de los “muy ilustres martyres que regaron con su sangre todos sus campos, para que la fe de Iesu Christo, sembrada en ella, creciesse: y fructificasse con mayor colmo (...) Conforme a esto, aunque esta Coronica ha de ser en estos libros como en los de mas general de todo: mas por lo poco que tendra de lo demás y lo mucho que avra desto de la religion, se podra verdaderamente llamar historia eclesiastica de España” (*Crónica General*, 218).

El esfuerzo por separar la historia política de la historia eclesiástica de España implica la existencia de una nobleza entendida como virtud, idea que Morales había tomado del humanista Carlo Sigonio (Binotti, 12). La separación entre las ideas de virtud

y la nobleza permitió concebir la existencia de un tercer orden social, capaz de desarrollar su existencia al margen del estado romano y de adoptar lo que William McCuaig reconoce como una perspectiva etiológica de la tradición literaria (148). La existencia de este tercer orden, a menudo confundido con la clase de los senadores, permitió elaborar una visión unitaria de la historia de Rima desde Diocleciano a Justiniano, y pasar con ella de una visión decadente a una visión transformativa de la historia (Castelnuovo y Sergi, 76).

El mensaje de Sigonio no dejaba de ser desconcertante, ya que proponía que la catástrofe de los lombardos había creado el reino de Italia y de que la caída de los Hohenstaufen había dado lugar a su fin. Es más, a lo largo de su historia el reino de Italia no había conseguido ofrecer paz y seguridad a sus habitantes. Esto hacía que, a ojos de Sigonio, los contemporáneos de Italia podían enorgullecerse de su pasado sin necesidad de restaurarlo (Breisach, 159). El distanciamiento de ese mismo pasado político permitía exaltar el papel de la iglesia como continuadora del legado romano. Guiado por esta idea, Sigonio emprendió a instancias del papa Gregorio XIII una historia eclesiástica de Italia. Su insistencia en aplicar métodos historiográficos modernos a la antigüedad clásica topó con la oposición de las autoridades eclesiásticas, quienes le reprocharon que no defendiera suficientemente la primacía e independencia de la iglesia sobre el poder político (McCuaig, 273).

Ambrosio de Morales utilizó a Sigonio como autoridad en sus *Opúsculos castellanos*, y más concretamente en la biografía de Matilde de Canossa (1046-1114) “y sus grandes hazañas con que amparó y defendió la Sede Apostólica y los Santos pontífices de su tiempo.” Así al menos reza el título de un manuscrito que Ambrosio de Morales preparó en 1589 (RBME d-III-24). La historia de una señora feudal como Matilde de Canossa y su apoyo a la causa de Gregorio VII durante la querrela de las investiduras la situaba en el corazón de la nueva renovación historiográfica, alejada de la iniquidad de su predecesor Enrique IV (McCuaig, 90).

El modelo historiográfico de Sigonio dependía íntimamente de un reconocimiento del espacio geográfico, ya que permitía articular una visión vertical de la historia y poner en un plano de igualdad épocas diferentes. Al describir la península itálica, Sigonio establece un modelo sinóptico donde el espacio *extramuros* de la ciudad ostenta un régimen jurídico diferente del espacio *intramuros*. Refiriéndose así a la ciudad de Roma, Sigonio retoma el testimonio de Marcellus y escribe: “Urbs Roma est, quo muro cingitur” (*De Antiquo iure*, 19). Dentro de esta visión, Sigonio concibe la autoridad religiosa sobre la ciudad “auctoritate magis quam imperio” (cit. McCuaig 1989, 85).

Así como Sigonio dividió la ciudad de Roma en zonas de influencia política, Morales usa la descripción de Córdoba para distinguir dos zonas separadas no sólo por su situación geográfica sino también por su antigüedad. Así, mientras que los santos a los que se dedican las basílicas intramuros pertenecen a la época de Ordoño I (821-866), en plena dominación musulmana, Morales sitúa la advocación de los santos de los monasterios, cenobios y templos de extramuros en tiempo de Alfonso el Casto (760-842), y la hace coincidir con la descripción de las reliquias de la Cámara Santa de Oviedo (*Crónica*, 182).

Intramuros	
2, 1	Sancti Aciscli martyris Cordubensis basilica
2, 1, 9	Sancti Zoyli martyris Cordubensis basilica
2, 1, 9	Sanctorum trium martyrum Cordubensium Fausti, Januarii, et Martialis basilica
3, 10, 9	Basilica sancti Cypriani
2, 10, 10	Basilica sancti Genesii martyris
3, 10, 10	Sanctae Eulaliae virginis et martyris basilica
Extra muros	
2, 4	Sancti Christophori monasterium
3, 17	Cuteclarensis monasterium
3, 1, 7	Tabanense coenobium
3, 7	Pilemellariense monasterium sancti Salvatoris
2, 4	Armitatense coenobium
	Sancti Felicis martyris monasterium
	Monasterium sancti Martini
2, 11	Sanctorum martyrum Justi et Pastoris coenobium
	Martyrum Cosmae et Damiani habuit ecclesiam
	Templum sancti Sebastiani

En su estudio sobre la cristianización de la provincia de Córdoba, Isabel María Sánchez Ramos distingue entre la basílica y el *templum* y hace ver que la basílica se ubicaba típicamente en el suburbio y estaba dedicada al culto funerario y martirial (Sánchez Ramos, 277). En la *Crónica General*, Ambrosio de Morales hace tan sólo referencia a la basílica de San Zoylo, y dice de ella que era de “título principal” (390), significando según el P. Flórez que el establecimiento había sido edificado por el rey (Flórez 1793, 10, 301). El patronazgo real hace ver que la iglesia de San Zoylo nunca perdió su culto. Tanto es así que al referirse a la basílica de los santos Justo y Pastor, Ambrosio de Morales declara que “qua divorum Justi et Pastoris corpora olim condita fuerant, semper Christianorum fuisse, neque eis ab Mauris fuisse ademptam” (PL 115, 907B).

Por otro lado, al nombrar los monasterios de Córdoba, Ambrosio de Morales dice que: “en estas y en todas las otras iglesias y monasterios, demás de decirse las horas canónicas y misas, y administrarse los sacramentos, había cuidado y costumbre de enseñar a los christianos, y los templos eran las escuelas donde se aprendía todo lo que se había de saber. Y no era lo que se enseñaba leer y escribir, y la doctrina cristiana solamente, sino la lengua Latina y mucho de Filosofía y Sagrada Escritura” (*Crónica General*, 261). En otro lugar, Ambrosio de Morales dice de los Monasterios, que eran establecimientos “juntamente de monges y de monjas.” (*Crónica General*, 262)

La división eclesiástica de Córdoba revela una división de poderes entre los templos que ejercían su instrucción religiosa extramuros y las basílicas, establecimientos de fundación real que se situaban dentro de la ciudad. Dentro de esta división, Morales

describe el régimen jurídico de los mozárabes cuyos litigios se resolvían a través de un *comites* cristiano, siguiendo el uso de los godos. A continuación Morales menciona a los abades, archidiaconos y archipresbíteros y concluye con una descripción de las humillaciones públicas que debían sufrir los cristianos a manos de los niños, y los tributos que les fueron impuestos:

Sed enim cum haec ita sint, Christianorum tamen contactum, referente divo Eulogio, tanquam in ipso contaminarentur, Sarraceni prorsus devitabant; et ab illorum pueris nostri indigna multa in publico patiebantur (PL 115, 920D-921A).

La inclusión de los archipresbíteros y archidiaconos, cargos creados para asistir al obispo en sus funciones, sugiere el grado de ocupación de los obispos y la efervescente actividad de la comunidad cristiana de Córdoba en estos años. Una vez más, la postura de Morales se opone a la de Sigonio, quien veía en los privilegios feudales de los francos una garantía de orden político y de la libertad con la que se debían regir las ciudades. Más que describir una relación de opresión religiosa, la postura de Morales revierte una vez más sobre la necesidad de separar entre el poder civil y el religioso. En el contexto de la reforma tridentina, la aventura de los mártires de Córdoba se convierte en una advertencia cautelar contra las influencias del poder civil en el poder religioso. En este sentido, concluye Morales: “Caeterum quamvis Christianorum ecclesia Cordubae congregata divi Eulogii temporibus, ut dicebam, in dira captivitate tot tantisque solatiis templorum, monasteriorum, doctrinae et exemplorum in sanctissimis viris allevaretur, ut non omnino capta aut deserta videri posset” (PL 115, 922A).

### ***De Cordubae urbis origine situ et antiquitate***

La edición de la obra completa de Eulogio concluye con un opúsculo sobre el origen y las antigüedades de Córdoba. Es posible que el autor cordobés concibiera este opúsculo como parte de su obra sobre las antigüedades de España, y como inspiración también del *De origine et situ Germanorum* (98AD) de Tácito. Al igual que en el caso de Tácito, la rectitud moral de los protagonistas se opone a la iniquidad y barbarie de sus enemigos. El criterio de discriminación se justifica a partir de la religiosidad de los romanos, que cuando entran en batalla lo hacen portando las imágenes sacadas de sus bosques sagrados (Tácito, 16, 1). En el caso de Córdoba, la religiosidad de los cordobeses se mide por el sacrificio voluntario de los mártires y por el ejemplo de otros cordobeses como Santo Domingo Sarraceno, cuya historia incluye Morales en su edición. La evidencia de estas tradiciones es tan abundante que resulta imposible nombrar los objetos arqueológicos. Para no caer en prolijas descripciones, Morales remite al lector a sus *Antigüedades de España*, que aparecerían en casa de Juan Íñiguez de Lequerica un año más tarde (1575):

Tam multa sunt, quae divus Eulogius de Corduba nostra suis operibus interseruit: atque adeo frequenter multarum in ea urbe regionum, oppidorum, agrorum, fluminum, similiumque rerum meminit; ut fuerit necessarium, de ejus situ et antiquitate multa hic apponere. Et Cordubae quidem urbis originem, situm, ejusque mutationes, cum reliquis quae ad ejus antiquitatem pervestigandam

poterant pertinere, in eo opere, quod de Hispaniae antiquitatibus historiae nostrae adjunximus, plenius sumus prosecuti. Inde huc nonnulla transferemus (PL 115, 925B).

Las dimensiones de la conquista y el imperio romano que Morales extrapoló de los historiadores de la antigüedad se complementa con la referencia explícita que el cordobés hace de la topografía, epigrafía y cronología de la ciudad de Córdoba. En el caso de Morales, el renovado interés respondía a la crítica de los autores italianos que acusaban a los españoles de ignorar las tendencias historiográficas (MacCormack, 79). Quizás por ello, al escribir el prólogo a la *Corónica General*, Morales critica el método de Ocampo por la escasa fiabilidad de sus fuentes. Desde este punto de vista, el historiador se convertía en custodio de un pasado no literario con el que contribuía a la formación de una historia universal. Objetos de reciente hallazgo como la campana votiva del Abad Sansón, procedente de un monasterio de la serranía de Córdoba y que el propio Morales había confiado al monasterio de San Jerónimo, se convierte en prueba manifiesta de que en la época de los mártires la comunidad religiosa de Córdoba se hallaba en pleno auge y que la campana aún se utilizaba para convocar a los cristianos: “Et durat adhuc Cordubae exiguum, ab illis usque temporibus, ut suo loco referemus, conservatum” (*Divi*, vii).

La descripción de las antigüedades de Córdoba respondía por otro lado a un interés creciente por describir “high-value material objects” comparables a los hallazgos de Carlo Sigonio en Italia (Binotti, 14). En su intento por elevar el prestigio de la ciudad, Morales buscó en los autores clásicos la descripción de las cosas del momento presente. Las evocaciones virgilianas de la flora ibérica en las *Geórgicas* se convierten para Morales en descripciones de la naturaleza de Córdoba (*Divi*, 149). De Ptolomeo, Plinio y Estrabón, toma Morales la ubicación geográfica de la Bética (*Divi*, 148). De Plinio viene la descripción de los metales de Córdoba que, según Morales, “hodie in eius tractu conspiciamus” (*Divi*, 150).

Una vez situada en el espacio corográfico de los autores latinos, Morales se entrega a la causa de recuperar y restablecer la reputación de la ciudad “tamquam honorificentius et illustri de causa” (*Divi*, 123). A continuación Morales elabora una historia de Córdoba en la antigüedad clásica y sale al paso de una tradición transmitida por Varrón que atribuía la fundación de Córdoba a los persas. El brocal de la casa del marqués de Gondomar (*Divi*, 126) o las numerosas inscripciones halladas (y copiadas) a lo largo de la ciudad le permiten buscar una filiación patricia de la ciudad de Córdoba. Finalmente, Morales expone la lista de los hijos ilustres que la ciudad tuvo, comenzando por los dos Sénecas y concluyendo con los mártires de Córdoba. Las *Antigüedades* de Córdoba señalan en definitiva la transición de la historia civil y religiosa de la ciudad, construida sobre una *translatio imperii* de los cartagineses a los romanos que logran imponerse con el apoyo de los españoles, expresando una idea clara de la inalterable esencia española (Álvarez Martí-Aguilar, 551).

En tanto que testimonio historiográfico, el opúsculo de las antigüedades de Córdoba permitió poner en un mismo plano de igualdad a los iberos con los mártires de Córdoba, salvando la distancia entre la devoción y el dogmatismo religioso. Para Ambrosio de Morales, la devoción a los mártires de Córdoba era clave esencial de la pervivencia del legado cristiano que aún persistía en la ciudad y que exaltaba el culto a

sus mártires. Tomando una vez más como punto de partida la noción de *virtus heroica*, Morales concibió la introducción a la obra de Eulogio como una forma de instruir a sus contemporáneos y de comunicar que tan sólo el cristianismo podría garantizar el mantenimiento del poder a reyes y príncipes. Sin embargo, y aunque Dios se consideraba como la causa primera de todos los acontecimientos, Su voluntad seguía siendo inescrutable. Al igual que había hecho Sigonio, Morales trató de encontrar en el acervo hispano un espíritu común que explicara las acciones de los mártires de Córdoba frente a sus enemigos. La historia romana de Córdoba debía por tanto interpretarse como un mecanismo de acción, como una llamada a la *virtus* cristiana.

### ***La recensión de los mártires ante la crítica***

El problema de la historicidad de los mártires motivó enconadas críticas. La controversia arrancaba de la introducción a la *Crónica General*, donde Morales trató de “los años de los alárabes y la diferencia que tienen con los del nacimiento de nuestro Redentor” (xxviii). En su *Primera y segunda parte de la grandeza y cosas notables de España* (1595), Pedro de Medina (1493-1567) criticaba las reducciones efectuadas por Ambrosio de Morales y Luis de Mármol, llamando así la atención sobre el criterio historiográfico que había llevado a desatender el conocimiento de los árabes, hasta el punto de afirmar:

y assi es la falsa que dio Ambrosio de Morales en su cronica, hablando de los años de los árabes; y nos es maravilla porque bien da a entender no tener dellos perfecto conocimiento, por no ser de su profession: aunque parece que estaba obligado a tenerlo para la empresa que tomo por ser muy necesario; o a lo mejor no beviera escribir dellos como escribió. (xvii)

Del mismo modo se manifiesta Pablo Yáñez de Avilés, quien otra vez en 1732 le reprocha a Morales que al tratar de los mártires de Córdoba hubiera confundido el cómputo de las eras con el de los años, para concluir “que las Eras, que se leen en estas obras de San Eulogio, dirigen a saber el verdadero tiempo” (Yáñez, 1, 82).

Según explica Rodríguez Mediano, Morales siguió a Ximénez de Rada y situó el año de la hégira en el año 618. A partir de entonces aplicó escrupulosamente el cómputo del granadino Luis del Mármol Carvajal (1524-1600). Partiendo de la diferencia entre los calendarios solar y lunar, Morales repite las instrucciones Mármol (1520-1600), si bien concluye que si se sigue el cómputo cristiano “por los años del nacimiento de nuestro Redentor, y por las eras de César en todos nuestros Reyes, no le perjudica nada a esta buena cuenta, ni la altera, que un rey Moro haya comenzado a reynar, o acabado quatro o cinco años antes o después” (xxxii).

El escaso interés de Morales por establecer una clara cronología de la historia de los mártires de Córdoba revela una vez más un distanciamiento del sistema de los anales a favor de una visión de la historia en la que el propio historiador había tomado parte. La visión de Morales remite por otra parte a la distinción que Isidoro de Sevilla establece entre anales e historia, cuando escribe: “Inter historiam autem et annales hoc interest, quod historia est eorum temporum quae vidimus, annales uero sunt eorum annorum quos aetas nostra non nouit” (1, 44).

Si bien es cierto que Ambrosio de Morales llevó a cabo una historia eclesiástica de Córdoba, también es indudable que su propósito fue promover la importancia de la devoción a los mártires como forma de conciliar la historia de España con la historia sagrada. En este sentido, afirma Rodríguez Mediano, el interés de los humanistas españoles consistió en elaborar una cronología que convirtiera el islam en un fenómeno histórico capaz de ajustarse a la campaña imperial (Rodríguez Mediano, 230). Dentro de este espíritu reformista, la obra de Ambrosio de Morales revestía especial importancia, ya que proponía un cómputo agrícola del calendario musulmán del norte de África, haciéndolo coincidir con el cómputo del calendario de Córdoba.

El nuevo modelo historiográfico elaborado por Morales tendía a establecer nuevas formas de razonamiento para confirmar su visión de la historia eclesiástica. La combinación de testimonios filológicos y la descripción de las antigüedades arqueológicas encontraron actitudes dispares. Así, por ejemplo, la contraposición entre la narración histórica y la historia eclesiástica ayudó a salvar posturas que presuntamente eran contradictorias. La descripción de la topografía religiosa de Córdoba que se lleva a cabo en la introducción a las obras de Eulogio testimonia por otra parte la presencia de una serie de espacios religiosos cuyos orígenes se remontaban a época visigoda y manifiesta la pervivencia en el siglo XVI de una genealogía hagio-martirial enraizada en la ciudad que se hace continuadora de antiguas tradiciones cristianas. Este acercamiento determinó, más extensivamente, y sobre todo más sistemáticamente que nunca, una concepción epistemológica de la historia alejada de toda ambición de restauración goticista. La introducción a la obra de Eulogio permitió en definitiva enfocar y valorar el período de dominación musulmana como un capítulo de la historia eclesiástica.

**Obras citadas**

- Al-Razī, Ahmad b. Muhammad. *Crónica del moro Rasís*. Mss/9022. Biblioteca Nacional de España.
- Álvarez Martí Aguilar, M. “Modelos historiográficos e imágenes de la antigüedad: el Cerco de Numancia de Miguel de Cervantes y la historiografía sobre la España Antigua en el siglo XVI.” *Historia Antigua* 21 (1997): 545-570.
- Antolín, Guillermo. “La librería de Don Pedro Ponce de León obispo de Plasencia.” *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 5-6 (1909): 371-400.
- Aranda Doncel, Juan. “Culto y devoción a los mártires en la Córdoba de siglos XVI y XVII. La figura de San Eulogio.” *El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte*. Ed. Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla. San Lorenzo de El Escorial: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 2008. 109-132.
- Becker, Johahn Michel. *Carta al Caballero Barrinton*. México: María Fernández de Jáuregui, 1812.
- Binotti, Lucia. “Coins, Jewelry and Inscriptions: Ambrosio de Morales and the Re Writing of Spanish History.” *Hispanófila* 57 (2009): 5–24.
- Breisach, Ernst. *Historiography: Ancient, Medieval, and Modern, Third Edition*. Chicago: U of Chicago P, 2007.
- Castelnuovo, Enrico y Giuseppe Sergi. *Arte e historia en la Edad Media I: Tiempo, espacio, instituciones*. Trad. María Chaves Montoya. Madrid: Akal, 2009.
- Cofiño Fernández, Isabel. “La devoción a los santos y sus reliquias en la iglesia postridentina.” *Studia historia* 25 (2003): 351-378.
- Costas Rodríguez, Jenaro. “El latín renacentista en Ambrosio de Morales.” *Helmántica* 22 (1981): 201-214.
- . “*El De vocabulis fictis et novatis et toto divi Eulogii sermone de Ambrosio de Morales: primer intento de caracterizar el latín mozárabe*.” *Philologia, Universitas, Vita. Trabajos en honor de Tomás González Rolán*. Ed. José Miguel Baños Baños, María Felisa Barrio Vega, María Teresa Callejas Bardonés y Antonio López Fonseca. Madrid: Escolar y Mayo, 2014.
- Cuesta Leonardo, María José. “El monumento del trofeo a los mártires, en Córdoba, 1588, elaborado por Ambrosio de Morales.” *Potestas* (2015): 175-193.
- Cuyás de Torres, María Elisa. “Una cuestión de sintaxis: ¿qué pensaba Juan de Iriarte del ablativo absoluto?” *Cuadernos de filología clásica* 10 (1996): 237-253.
- Fernández Catón, José María. “Ponce de León, obispo de Ciudad Rodrigo: su aportación a la reforma tridentina.” *Analecta Sacra Tarraconensia* 71 (1998): 235-279.
- Flórez, Enrique. “Introducción.” *Viage de Ambrosio de Morales*. Madrid: Antonio Marín, 1775.
- . *España sagrada*. Madrid: Viuda e hijo de Mariz, 1793.
- Fuente, Vicente de la. *Historia eclesiástica de España*. Madrid: Compañía de impresores y libreros del reino, 1873.
- García Hernán, Enrique. “La España de los cronistas reales en los siglos XVI y XVII.” *Norba* 19 (2006): 125-150.
- García Matamoros, Alfonso. *Opera Omnia*. Madrid: Andrés Ramírez, 1769.

- García Oro, José y María José Portela Silva. “El obispo fray Bernardo de Fresneda y la reforma tridentina en Córdoba.” *Carthaginensia* 16: 29 (2000): 139-181.
- Gil, Juan (ed). “*Eulogii Cordubensis opera*”. *Corpus Scriptorum Mozarabicum I-II*. Madrid: CSIC, 1973. 363-503.
- Gil Fernández, Luis. *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*. Madrid: Tecnos, 1997.
- González-Conde Puente, María Pilar. “La carpetanía en Ambrosio de Morales.” *Espacio, tiempo y forma* 26 (2013): 203-222.
- Kagan, Richard L. *Los cronistas y la corona*. Madrid: Marcial Pons, 2010.
- Liere, Katherine van, Simon Ditchfield y Howard Louthan. “Renaissance chroniclers and the Apostolic origins of Spanish Christianity.” *Sacred history: uses of the Christian past in the Renaissance world*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- MacCormack, Sabine. “Approaches to Historicization: Romans and Incas in the Light of Early Modern Spanish Scholarship.” *Aporemata. Kritische Studien zur Philologiegeschichte* 5 (2001): 69-101.
- Márquez Villanueva, Francisco. “Trasfondos de *La profecía del Tajo*: goticismo y profetismo.” *Fray Luis de León: historia, humanismo y letras*. Ed. Víctor García de la Concha, Javier San José Lera. Salamanca: U de Salamanca, 1996. 423-440.
- Martín Abad, Julián. “Los talleres de imprenta españoles en la época de Cervantes.” *Don Quijote en el Campus: Tesoros complutenses, Biblioteca histórica "Marqués de Valdecilla."* Madrid: Universidad complutense, 2005. 51-68.
- Martínez, Gregorio. “Carta de Pedro Ponce de León, Obispo de Plasencia, a Felipe II, sobre las reliquias y librerías de su obispado y sus actividades literarias.” *Revista de Estudios Extremeños* 23:1 (1967): 5-21.
- McCuaig, William. *Carlo Sigonio: The Changing World of the Late Renaissance*. Princeton: Princeton UP, 1986.
- Mediavilla Martín, Benito. *Las reliquias del monasterio del Escorial*. San Lorenzo: Ediciones Escorialenses, 2004.
- Medina, Pedro de. *Primera y segunda parte de la grandeza y cosas notables de España*. Alcalá de Henares: Juan Gracián, 1590.
- Morales, Ambrosio de. *Los cinco libros postreros de la Crónica general de España, que continúa Ambrosio de Morales*. Alcalá de Henares: Juan Íñiguez de Lequerica, 1574.
- . *Antigüedades de las ciudades de España*. Alcalá de Henares: Juan Íñiguez de Lequerica, 1575.
- . *Crónica General de España*. Madrid: Benito Cano, 1791 [Alcalá de Henares: Juan Íñiguez de Lequerica, 1577.]
- . *Divi Eulogii Cordubensis Opera*. Ed. Ambrosio de Morales. Alcalá de Henares: Juan de Lequerica, 1574.
- . “Carta sobre los santos mártires, 5 de noviembre de 1578.” Manuscrito 2526. Biblioteca Nacional de España.
- . *Opúsculos castellanos*. Madrid: Benito Cano, 1793.
- . *Viage de Ambrosio de Morales*. Madrid: Antonio Marín, 1765.
- . *La vida, el martyrio, la invención, las grandezas y las translaciones de los gloriosos niños martyres San Iusto y Pastor*. Alcalá de Henares: Blas de Robles, 1568.

- Morcillo León, Abel. Los humanistas del siglo XV ante los neologismos. *Génesis e consolidação da ideia de Europa: vol. IV: Idade Média e Renascimento*. Coimbra: Imprensa da U de Coimbra 2009. 121-135.
- Navarro, Andrea Mariana. “Los santos y el imaginario urbano en los discursos historiográficos: Andalucía siglos XIII-XVII.” *Hispania Sacra* 62 (2010): 457-489.
- Olds, Katrina B. “Ambiguities of the Holy: Authenticating Relics in Seventeenth Century Spain.” *Renaissance Quarterly* 65:1 (2012): 135-184.
- Padilla, Francisco de. *Historia eclesiástica de España*. Málaga: Claudio Bolán, 1605.
- Pino, Juan del. *Apariciones que tuvo el venerable presbítero Andrés de las Roelas, en razón del sepulcro de los santos mártires*. Córdoba: Imprenta Real de D. Rafael García Rodríguez, s.f.
- Pregitzer, Ulrich. *Suevia et Wirtenbergia sacra, sive, Status Christianae religionis in his regionibus*. Tübingen: Johahn Georg Cotta, 1717).
- Ramírez de Arellano, Teodomiro. *Paseos por Córdoba, ó sean apuntes para su historia*. Córdoba: Imprenta de Rafael Arroyo, 1875.
- Redel y Aguilar, Enrique. *Ambrosio de Morales, estudio biográfico*. Córdoba: Empresa del Diario, 1909.
- Rodríguez Mediano, Fernando. “Sacred Calendars: Calculation of the Hegira as a Historiographical Problem in Early Modern Spain.” *Journal of Early Modern History* 20 (2016): 229-265.
- Sánchez Ramos, Isabel. *La cristianización de la topografía funeraria en las provincias occidentales del imperio: exemplum cordubense*. Tesis doctoral. U de Córdoba, 2006.
- Sermones funerales, en las honras del Rey nuestro Felipe II*. Madrid: Juan Íñiguez de Lequerica, 1601.
- Serrano Cueto, ed. “Ambrosii Moralis de Cordubae Urbis Origine, situ et antiquitate (Compluti 1574).” *Humanistica Lovanensia* 47 (1998): 143-168.
- Sigonio, Carlo. “De antiquo iure.” *Opera omnia*. Vol 5. Milán: Madiolani, 1736.
- . *Regum, consulum, dictatorum, ac censorum Romanorum Fasti, vna cum actis triumphorum*. Módena: Gadalini, 1550.
- Simonet, Francisco Javier. *Memoria presentada al IX Congreso internacional de orientistas*. Granada: Imprenta de José López Guevara, ¿1891?
- Tácito, Cornelio. *De origine et situ Germanorum*. Ed. X. Wolters. Leiden: Brill, 1942.
- Tejada y Ramiro, Juan. *Colección de Cánones y todos los Concilios de la Iglesia de España y de América*. Madrid: Pedro Montero, 1863.
- Torrelas, M. y M. de Gabriel. “La capilla de los santos mártires. Puesta en valor en el turismo religioso cordobés.” *International Journal of Scientific Management and Tourism* 3:3 (2017): 507- 540.
- Vincent-Cassy, Cécile. “The Search for Evidence: The Relics of Martyred Saints and Their Worship in Cordoba after the Council of Trent.” *After Conversion: Iberia and the Emergence of Modernity*. Ed. Mercedes García-Arenal, Giorgio Caravale, Ralph Keen, J. Christopher Warner. Leiden: Brill, 2016. 126-152.
- Ximénez de Rada. *Roderici Ximenii de Rada opera Omnia*. Ed. Juan Fernández Valverde. Turnhout: Brepols, 1992–1993.

Yáñez de Avilés, Pablo. *De la era y fechas de España, cronología española, regla delas de Occidente. Mad*