

de Crónica
Córdoba
y sus Pueblos
XIII



Córdoba, 2007

Ilustre Asociación Provincial Cordobesa de Cronistas Oficiales

Crónica
de Córdoba
y sus Pueblos

Ilustre Asociación Provincial Cordobesa de Cronistas Oficiales

Servicio de Publicaciones de la Diputación de Córdoba

Córdoba, 2007



Iltr. Asociación Provincial Cordobesa de Cronistas Oficiales

Crónica de Córdoba y sus Pueblos, XIII

Consejo de Redacción

Coordinadores

José Antonio Morena López
Miguel Ventura Gracia

Vocales

Enrique Garramiola Prieto
José Lucena Llamas
Juan Gregorio Nevado Calero
Pablo Moyano Llamas

Edita: Iltr. Asociación Provincial Cordobesa de Cronistas Oficiales

Foto Portada: *Cañete de las Torres. Vía principal. Década de 1920.*

Imprime: Gráficas Alcazaba, S.L.
Políg. Industrial "Cerro de la Virgen", parc. 2
14650 Bujalance (Córdoba)

ISSN: 1577-3418

Depósito Legal: CO-1505-07

Orígenes del culto a los mártires hispanorromanos Santos Acisclo y Victoria, Patronos de Córdoba y su Diócesis

Julián Hurtado de Molina Delgado

Cronista Oficial de El Carpio

1. Introducción

El culto y la veneración martirial que a lo largo de más de diecisiete siglos ha recibido San Acisclo en Córdoba, es testigo inequívoco de los orígenes y de la naturaleza romana del cristianismo. La evolución sufrida en el concepto de mártir en general y en el caso de San Acisclo y Santa Victoria en particular, muestra la asunción de valores propios de la sociedad tardorromana, fundamentalmente del *patrocinium*, al mismo tiempo que va sufriendo una diferente y progresiva consideración por la comunidad cristiana, que en un primer momento contempla al mártir como simple testigo de una fe o creencia, para derivar primero en el representante de la comunidad muerto en defensa de la misma, para posteriormente serlo de la victoria del cristianismo, hasta concluir estimando al mártir como un exponente de la ortodoxia cristiana frente a desviaciones heréticas. Por tanto, partiendo de la primigenia idea del mártir que se inicia en el conflicto con la legalidad romano-pagana, su concepto disfrutará de una evidente revitalización en la lucha por la ortodoxia, ya dentro de los estados cristianos, constituyendo un alto valor pedagógico para los fieles, como ocurre en la Córdoba tardorromana y visigótica e incluso con más intensidad posteriormente en la plenamente cristiana medieval y moderna, tras el periodo musulmán.

En el culto a San Acisclo y Santa Victoria podemos señalar diferentes períodos en la conformación de su culto martirial. Una primera fase se caracteriza por tener un desarrollo espontáneo ligado a prácticas funerarias, pero de escasa y difícil constatación documental. No obstante, sí aparecen sus pervivencias, centradas en las herencias del culto a los muertos. A ella le sucede una segunda en donde se mezcla la protección individual, propia de la anterior, con la formulación del mártir como protector colectivo. Representa-



ción de este período en Hispania son, por ejemplo, los textos de Prudencio, quien por primera vez alude a San Acisclo, como protomártir cordobés y patrono de la ciudad. Esta etapa coincide con la adhesión mayoritaria de los sectores aristocráticos al cristianismo. Una última etapa la constituye la reglamentación del culto a los mártires, en el siglo VII, cuando su incorporación decidida a la liturgia determine un auge sin precedentes del culto martirial con un alto valor adoctrinador, pero que no llega a poder estimarse como propio de una “religiosidad popular” en tanto que no reglada u oficializada, ni tampoco como la

propia de masas populares y opuesta a otra supuesta representada por las elites cristianas. En realidad el culto martirial fue formulado, compartido e impulsado tanto por unas como por otras.

En las manifestaciones que le son propias del culto a San Acisclo y Santa Victoria se mezclan de manera radical elementos provenientes de las prácticas tradicionales, especialmente del culto funerario, con otros claramente novedosos derivados de la desaparición de los ídolos paganos precristianos, que hacen aparecer al mártir como un elemento concreto hacia el que verter los sentimientos religiosos y necesidades de la población.

Por último, hemos de analizar de forma destacada el papel del mártir y sus instalaciones materiales como un elemento de enorme influencia en la topografía urbana tardoantigua y muy destacadamente los centros de poder en la ciudad de Córdoba. Así el cristianismo y en concreto la veneración martirial a San Acisclo, aunque eminentemente urbana, se adentra en el medio semi-rural, especialmente por su establecimiento en los suburbios martiriales, lo que a su vez permite la extensión de dicha veneración a las poblaciones circundantes e incluso a gran parte de lo que ulteriormente acabaría siendo la diócesis cordobesa, del mismo modo que la evolución posterior favorece la visión de San Acisclo como referencia del catolicismo frente al arrianismo, ya en época visigótica, potenciando la subsiguiente conjunción del culto a los mártires cordobeses dentro de la ciudad, hasta la plena integración topográfica-religiosa tras la conquista de la ciudad por Fernando III.

En relación con la persecución de Diocleciano, bajo la que pereció San Acisclo, se ha podido observar que no todo los mártires del aquel periodo sufrieron bajo los mismos supuestos legales ni similares circunstancias. La visión monolítica que todavía pervive de los mártires, es fruto de la posterior producción hagiográfica tardoantigua y medieval, patrocinadora de éstos como objetos de devoción. Sin embargo es común a todos el elemento determinante de carácter religioso, que es como las propias comunidades cristianas lo consideraban y muy destacadamente en el caso de San Acisclo que tiempo después llegaría a representar el sagrado y alto patronazgo religioso de la resistencia de los cordobeses cristianos hispanorromanos frente al arrianismo visigodo. Lo documentos coetáneos transmiten esta visión nítidamente religiosa. También es común -sobre todo como se aprecia en las fuentes hagiográficas, que son las que mejor reflejan el sistema ideológico cristiano triunfante-, considerar al mártir como héroe que cuestiona la autoridad política romana, de forma que hasta que el Imperio romano no adopte el cristianismo como religión oficial, la integración de los cristianos estaría siempre condicionada. El conflicto con el elemento pagano del Imperio surgiría por las reticencias de los unos a ceder poder y las aspiraciones de los otros a convertir al Estado¹.

Las persecuciones, concretamente las de la segunda mitad del siglo III y principios del IV, buscan además la eliminación de los elementos discordantes en el poder romano, pero no cabe duda de la importancia de señalar al triunfo del cristianismo en la confrontación pagano-cristiana como factor determinante del fenómeno martirial. Este sentimiento de victoria encontró en el mártir su representante más legítimo.

2. Los Santos Acisclo y Victoria, arquetipos de la consideración paleocristiana de los mártires, como héroes y como objetos de devoción

La especial consideración devocional que Acisclo y Victoria reciben, dado su estatus martirial, ha sido más relevante una vez muertos, mediante su culto, que en vida. En este sentido, se puede afirmar que en general el mártir alcanza su plena historicidad a posteriori y por ello es necesario contemplar una doble visión que tenga en cuenta la dignidad del mártir y las manifestaciones exteriores de su culto.

El mártir aparece a los ojos del cristianismo ahora triunfante como un ser especial, capaz de conectar la tierra con el cielo, a la vez que su veneración conlleva la existencia de unas formas externas, no siempre fáciles de hacer

¹ CASTILLO MALDONADO, P., *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía*. Granada, 1999, p. 442.

compatibles con las prácticas sacramentales de las iglesias. Enterramiento junto a los mártires, homenaje tributado a las reliquias, adopción de nombres martiriales, edificación y consagración de construcciones, etc. todos estos fenómenos pueden ser entendidos como manifestaciones de veneración, pero exceden lo meramente devocional. Así, por ejemplo, hay dos resonancias de carácter histórico derivadas del extraordinario desarrollo que alcanzara el culto martirial en la Antigüedad Tardía: la capitalización del culto y la alteración que produjo en la topografía ciudadana.

2.1. Concepto de mártir y dignidad del martirio

Partiendo del hecho de haberse desarrollado el cristianismo en un mundo hostil, siendo las persecuciones la expresión más radical de esta dificultad, es lógico comprender como en el seno de las comunidades cristianas se vivía la angustia que esta situación producía, siendo diversas las posturas adoptadas ante las persecuciones y por tanto la consideración tan destacada que se tenía hacia aquéllos que ofrecieron su vida por negarse a ofrecer sacrificios a los dioses y defender el ideal cristiano, hasta estimarlos como auténticos héroes.

Siguiendo literalmente a Castillo Maldonado en su fundamental obra sobre los mártires hispanorromanos, a partir de este momento, podemos afirmar que en este sentido, el mártir aparecía ante sus vecinos cristianos como un héroe que aceptaba una muerte terrible y libraba una lucha contra el mal, aceptando no sólo los ultrajes sino los tormentos y la muerte. Así, la lectura que en los cultos cristianos se hacía de la muerte de los mártires y la complacencia en la descripción de los tormentos, suponía para el público asistente un motivo de admiración por el arrojo demostrado.

Esta consideración de héroes, junto con las evidentes analogías con el culto ciudadano al héroe clásico, suscitó una controversia de la cual la gran beneficiada ha sido la propia hagiografía y el conocimiento histórico. Católicos y protestantes aportaron diferentes puntos de vista en animada disputa produjo, no obstante, aportaciones fundamentales para el estudio de los mártires y su culto, sobre todo desde una vertiente metodológica².

Tanto antropológicamente como respecto de sus manifestaciones externas, la conformidad entre culto martirial y culto al héroe es clara, pero insuficiente para explicar el culto cristiano a los mártires tan solo como una persistencia del culto pagano de los héroes.

Consecuentemente cuando el mártir San Acisclo se configure como patrono

² CASTILLO MALDONADO, P., o.c., p. 234.

de la ciudad de Córdoba, -al pretender utilizar la monarquía visigoda el arrianismo como método de cohesión de todo el reino, provocando así la resistencia católica de los cordobeses en torno a la figura de este mártir-, efectivamente quedará instituido como alma de la ciudad, identificándose con ella y siendo su representación, e incluso su guardián celeste, consideración esta última que sólo muy tardíamente perderá, en el siglo XVII, pasando a ser detentada por el arcángel San Rafael, como su custodio. No conviene olvidar, no obstante, el papel adoctrinador y pedagógico que representaba.

En cualquier caso no se puede minimizar el triunfo del monoteísmo que supuso el cristianismo³.

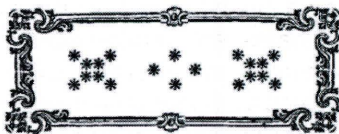
En cuanto al concepto de mártir, son dos los elementos básicos que definen al mártir a los ojos de la patrística (siglos IV-V), haciéndose requisitos:

a. La muerte: es el elemento necesario⁴.

b. La confesión: en un principio la confesión es simplemente la negativa a sacrificar, mientras que con posterioridad la confesión ha de ser no sólo por Cristo sino de la ortodoxia. El elemento que define al mártir es su causa, es decir, el por qué y qué ha confesado. Esta causa no era otra que ser testigos, es decir, ejercer la *testatio*. La palabra mártir es la traducción latina del término griego que define a los testigos. Los primeros fueron los apóstoles. Posteriormente, ya en el período que ocupa a este trabajo, el mártir ha adquirido plenamente su significación o sentido martirial: haber muerto por causa de su fe. El término mártir era un helenismo admitido en la lengua latina como neologismo, con una somera adaptación.

En el Peristéfano, principios del siglo V⁵, se cuenta ya con toda la terminología propia del fenómeno martirial; junto a nominaciones técnicas generales como *sanctus* o *beatus* aparecen las específicas *martyr*, *virgo* e incluso confesor. Como calificativos que denotan ciertos valores de la formación social des-

325



DIA XVII. DE NOVIEMBRE.

**LOS SANTOS
ACISCLO , Y VICTORIA
MARTYRES,
PATRONOS DE CORDOBA.**

*Vox Domini super aquas :: vox Domini inter-
cidentis flammam ignis. Psalm. 28.*

v. 3. & 7.

YO levante mis ojos, decía David, à los montes, de donde me vino mi amparo, mi patrocinio, y tutela. Es comun inteligencia, que

³ CASTILLO MALDONADO, P., o.c., p. 238.

⁴ XERES, S., *La bella morte del cristiano*. Milán, 1990, p. 281.

⁵ PRUDENCIO, *Peristéfano IV*, p. 185.

tacan el uso de "... *fortior fortissimorum...*" o "... *victor...*". Una peculiaridad en las formaciones de Prudencio es el uso de términos que definen el carácter esencialmente práctico del culto martirial en la Península; estos vocablos nacen del contexto social. Así "eficaz orador" y, muy particularmente, *patronus*.

Las fuentes hispanas estudiadas, dada su cronología, denotan un concepto muy próximo al actual sobre el mártir y el martirio, al mismo tiempo que se advierte cierto enriquecimiento paulatino en su contenido teórico o teológico. El único término técnico empleado de forma generalizada para designar exclusivamente a estos cristianos señalados, es el de mártir, siendo también frecuente el de testigos, como muestra de que el martirio no ha perdido del todo su valor primitivo como testimonio, aunque pasados los tiempos de las persecuciones se valora menos que la actitud heroica. El resto, o bien son epítetos o bien comparten otras acepciones.

En relación con el concepto de mártir como patrono y protector de la ciudad, para la península Ibérica, en las fuentes historiográficas se cuenta con no pocos casos de esta protección colectiva. El mártir es patrono de toda una agrupación urbana, asumiendo el papel de defensor de la ciudad. La visión de los mártires y de sus reliquias como protectores y defensores de la ciudad no solo será psicológica, sino también real. En la rebelión de Hermenegildo en Córdoba, la iglesia de San Acisclo fue utilizada como fortificación. Por tanto se puede afirmar que el mártir ha generado unas relaciones privilegiadas, tanto individualmente como con su comunidad. Es patrono de la ciudad y, muy especialmente, del representante de la misma que es el obispo.

2.2. *El culto y devoción a los mártires*

Los primeros honores que recibe el mártir, como cualquier cristiano, son los funerarios⁶. Puesto que el cuerpo ha de resucitar, precisa de un cuidado que los cristianos, o mejor sería decir los romano-cristianos, adoptan de los actos rituales romanos. Sólo aquellas prácticas que chocasen con la doctrina cristiana serían rechazadas, y no sin problemas.

Los mártires recibieron estos ritos. La única salvedad que los distinguiría es la participación del conjunto de la comunidad en sus honras fúnebres. Puesto que su muerte ha sido pública, y por el «bien público» de la Iglesia, es obligada una participación colectiva en su enterramiento, excediendo del ámbito de los familiares. La misma fraternidad de la comunidad cristiana ejercida durante la cárcel tendría lugar ahora en el sepelio.

Sin embargo, no todo difunto, incluso no todo muerto a consecuencia de una

⁶ CIPRIANO, *Epístola 12*, p. 2.

persecución, es considerado como mártir. Para tener el título de tal es preciso su reconocimiento por la comunidad. Éste se denota por la celebración de su fiesta de aniversario y su inclusión en el calendario o martirologio local. Incluso una diferencia fundamental lo constituye el celebrar no el aniversario del natalicio, sino el aniversario de su muerte. La justificación teológica de esta alteración en la festividad es conocida: la muerte como nacimiento a la verdadera vida, aunque la causa histórica es la salida de ámbito familiar de la celebración de un aniversario.



La institución de la fiesta martirial supone su extensión al conjunto de la comunidad y el progresivo control o protagonismo por el obispado. Asimismo es, como advierte P. Brown⁷, conferir a la comunidad, presidida por su obispo, la responsabilidad de perpetuar la fecha conmemorativa.

Así pues, ¿cuál era el fin de estas celebraciones? Son fundamentalmente dos los objetivos de la fiesta:

- a. Conmemorar, recordar, un acontecimiento y a un “héroe” de la comunidad, rindiéndole el tributo debido.
- b. Beneficiarse de su protección y, mediante los actos litúrgicos regidos por el clero, ofrecer un ejemplo a la comunidad⁸.

En la época anterior a la consagración del cristianismo como religión oficial de Roma, necesariamente esta celebración hubo de ser discreta, puesto que el cristianismo era tan solo tolerado, cuando no, contemplado una *religio illicita* al menos en las crisis persecutorias, y sus mártires considerados víctimas de la ley.

Tras la Paz de la Iglesia, la fiesta adquiere una solemnidad muy atrayente para las ciudades, especialmente en aquéllas que tienen los restos de mártir, siendo protagonizada por los obispados. El control episcopal se concreta en la celebración litúrgica y la traslación de la celebración a las basílicas. Índice

⁷ BROWN, P., *The cult of the saints*, Chicago, 1981, p. 31.

⁸ CASTILLO MALDONADO, P., o.c., p. 269.

de dicho control es la prohibición de conmemorar a los mártires en cuaresma, por ser tiempo penitencial.

En consecuencia, se puede concluir que una celebración que nació espontáneamente como acto de aniversario, ligado a prácticas funerarias se fue oficializando. Esta institucionalización significó un medio de control social por parte de las iglesias y ello se encuentra conformado en Hispania ya al menos en los últimos años del siglo IV y muy posiblemente desde fines del siglo III.

Los actos de culto consistían en la reunión de la comunidad cristiana. Se realizaban como para cualquier difunto, primero, en los cementerios, pasando más tarde a desarrollarse en basílicas. Se procedía al panegírico, canto de himnos y la lectura de las pasiones. Todo esto tenía por fin especialmente rendir los debidos honores al mártir. Así se aprecia en cuanto a la actividad cultural en torno a San Acisclo.

La instauración de la celebración de la festividad del mártir conllevará cambios en la vida cotidiana de la ciudad. Respecto del tiempo, al ser una fiesta "histórica", altera el ciclo festivo tradicional de las ciudades, especialmente de aquéllas que lo tienen por patrono y también supondrá el protagonismo del monumento o edificio religioso destinado a honrar los restos martiriales y que centralizará la fiesta. La reiteración ritual de la solemnidad hará de lo rememorado un hecho histórico indudable para las comunidades, y de la conmemoración una representación del triunfo de la Iglesia.

Con la visita a la basílica donde se encuentran los restos y reliquias del mártir, lo que se pide esencialmente es la sanación, psíquica o física. Prudencio expone todo un repertorio de sanados en su *Peristéfanon*, lo que refuerza nuestra visión de que uno de los más reconocidos valores de las tumbas y restos materiales de los mártires es de carácter taumatúrgico.

Los exvotos, prueba de peregrinaciones, cumplen la doble función de testificar el don recibido y a la vez, para el santuario, constituyen una propaganda nada despreciable. Es muy posible que los monasterios situados al amparo de los lugares martiriales se nutriesen de estos devotos que habían obtenido favores especiales.

Por último, parece obligado hacer referencia, siquiera sea brevemente, a otras ceremonias o fiestas que protagonizaron los obispos en íntima conexión con los mártires. Se trata de la deposición de reliquias, así como la consagración y dedicación de edificios o altares. Estas ceremonias están íntimamente unidas, hasta el punto de que la Antigüedad Tardía, consagración y deposición de reliquias son fenómenos necesariamente asociados.

El protagonismo del obispo en estas celebraciones es notable. Encabeza la

procesión, portando las reliquias. Si la religión cristiana se definía cada vez más por sus formas externas, aunque algunas con raíces paganas, la posición cada vez más preeminente de una jerarquía estrechamente emparentada con la oligarquía le permitió dirigir y beneficiarse del extraordinario desarrollo que adquirió la piedad martirial. El cristianismo promocionará santuarios y reliquias.

Los mártires, por tanto, habían sido enterrados en los cementerios en un primer momento. Estos se disponían en las vías de entrada de las ciudades. Hay una coexistencia, como no podía ser de otro modo, de tumbas paganas y cristianas. Sin embargo, pronto el deseo de enterrarse junto a los restos martiriales hará que se generen cementerios cristianos, suburbanos o, posteriormente, en torno a basílicas urbanas, como ocurre con la de San Acisclo, en Córdoba.



La tumba del mártir, pese a su sencillez inicial, era muy valorada por la comunidad de fieles. El culto martirial, nació espontáneamente, prueba de ello es que se ha de esperar hasta el Concilio I de Braga para encontrar una reglamentación a este respecto. Es lícito suponer que en una comunidad amenazada y a menudo muy reducida, las tumbas de sus representantes más destacados recibieran el tributo no sólo de sus familiares sino del conjunto de los creyentes cristianos.

Con la difusión del culto martirial se edifican basílicas para los peregrinos, caracterizadas por la existencia de un amplio atrium. Son siempre instalaciones suburbanas, ligadas al cementerio, o a veces y con posterioridad junto a lugares importantes de la administración local romana, como ocurre con el emplazamiento de la basílica de San Acisclo en Córdoba, de ser aceptada la hipótesis de su radicación junto al complejo administrativo oficial del emperador Maximiano. A menudo, en los siglos posteriores de la Antigüedad Tardía, se asocian monasterios que administran los bienes y el inmenso prestigio del mártir.

Esta evolución en el enriquecimiento monumental responde tanto al deseo ornato de lo que primitivamente fuera una tumba más, como a una forma de supervisión de lugares especialmente señalados y que se prestaban a reunio-

nes de fieles no regladas, según denuncia la legislación conciliar, teniendo en cuenta además la presencia de elementos heréticos en los cementerios.

De este modo, en un primer momento, se asiste a una disposición topográfica dual del cristianismo urbano. De un lado están los suburbios, con los cementerios originados por el culto martirial y el deseo de dar culto a los mártires⁹. De otro, la catedral y templos principales dentro de la ciudad.

Sin embargo esta disposición inicial se rompería mediante la traslación de reliquias corporales. Se enriquecen las iglesias urbanas con restos corporales o reliquias representativas de los mártires. La jerarquía concilia el culto martirial con la *collectio* mediante la incorporación de reliquias a las basílicas y, de estar éstas dentro del perímetro urbano, atrae hacia ellas una clientela nada desdeñable. La introducción de reliquias corporales en la propia *urbs* genera una multiplicación de lugares santos y, en consecuencia, el deseo de ser enterrado en lugar sacro llevaría a romper la vieja norma de separación entre la ciudad de los vivos y la de los muertos. Tampoco sería ajeno el deseo de seguridad para las tumbas.

En torno a las iglesias se comienzan a agrupar enterramientos, preferentemente en los lugares más próximos a las reliquias, o en su defecto en emplazamientos señalados como el ábside. Este fenómeno descrito se alcanza desde el siglo V en adelante.

Además se asiste a la construcción de basílicas, aunque no contengan reliquias de los mártires, a lo que se añade la proliferación rural de capillas, documentadas en los concilios hispanos, con funciones a menudo sepulcrales, de forma que el culto martirial influyó decididamente en la dedicación de iglesias y ermitas y hay que entender que tal dedicación está en íntima conexión con la génesis de las parroquias rurales. Por tanto el cristianismo y más específicamente el culto martirial tuvo presencia física en los dos elementos constitutivos de la ciudad, es decir la *urbs* y el *territorium*.

3. La persecución de Diocleciano, desencadenante del martirio de San Acisclo

A la subida al poder del militar ilírico Diocles la situación del Imperio, pese a la acción de sus predecesores, sobre todo de Aureliano, era caótica. A los magnicidios como el asesinato del último emperador Numeriano, por Apro, se sumaban invasiones por los cuatro puntos cardinales.

⁹ FASOLA, U.M., *Le necropoli durante la formazione della città cristiana*. Roma, 1989, p. 1.153.

En este contexto es entronizado por el ejército M. Aurelius Caius Valerianus Diocletianus, en Nicomedia el veinte de noviembre del año 284. Sin embargo, no sería hasta agosto o septiembre del año 285 cuando ostente inequívocamente el poder imperial, al derrotar militarmente a Carinus, a quien realmente le correspondía el poder por ser hermano del asesinado emperador legítimo Numeriano.

Dadas las dificultades descritas, Diocleciano asocia como *caesar* a Marcus Aurelius Maximianus a partir del primero de mayo del año 286. De este modo se constituye una diarquía, aunque con preeminencia de Diocleciano en razón a su antigüedad.

Una vez resuelto el problema militar más urgente, se afrontan reformas de tipo institucional-religioso para evitar la anarquía militar, especialmente presente en la segunda mitad del siglo III, que había propiciado la inestabilidad política y la sucesión de regicidios, usurpaciones y rebeliones. Para ello se elabora toda una teoría teocrática del poder por la cual los emperadores reciben el patronazgo de Júpiter y Hércules. El principio teocrático se configura como la base ideológica del nuevo sistema político.

Su nueva condición se reviste de todo un ropaje teológico y ceremonial que no tiene por fin sino preservar el poder, haciendo indiscutibles e intangibles, sus personificaciones augustales. Con ello hay una revitalización del viejo culto imperial, si bien ahora con las aportaciones orientales¹⁰.

El primero de marzo del año 293, siempre coincidiendo con los aniversarios o jubileos imperiales, son asociados al poder Caius Valerianus Maximianus (Galerio) y Flavius Valerianus Constantius (Constancio Cloro)¹¹. En su elección no hay participación efectiva del Senado o de los militares, lo que suponía un reforzamiento de la institución imperial.

Mientras Diocleciano contiene en Oriente a los persas y sofoca la rebelión de Egipto, Galerio, tras recibir refuerzos del anterior, puede obtener una victoria casi definitiva sobre los persas, firmando la paz de Nisibis (a. 298), por la cual se restablece el poder romano en Armenia y se instaura en la alta Mesopotamia.

En consecuencia, se puede afirmar que la aparición de la tetrarquía, nacida por necesidades militares, supone por otra parte una reforma constitucional muy eficaz. Comienza un período de reforzamiento del estado autoritario y de centralización cada vez más fuerte. Una vez afrontados los peligros militares

¹⁰ SORDI, M., *Los cristianos y el Imperio Romano*, Madrid, 1988, p. 119.

¹¹ RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, J., *La anarquía militar y el siglo IV*, en *Revista de Historia Antigua* n.º 20, 1996, p. 386.



se procedió a una amplia reforma administrativa que alimentó el aparato burocrático del Imperio. Los cuerpos burocráticos se multiplicaron en todas las escalas administrativas, tanto centrales como regionales, y se procede a diferenciar las funciones civiles y militares.

Al unísono se lleva a cabo una reestructuración de las provincias, multiplicando su número y agrupándolas en diócesis, a cuyo frente estaría un vicarius. Esta división provincial se implantó en Hispania entre los años 284 y 288. Los fines de tal reforma eran tanto de eficacia fiscal como de control de territorio, además de limitar el poder de los gobernantes para evitar posibilidades de usurpaciones.

Por encima de estas divisiones estaba el poder indiscutido de los tetrarcas. Aunque había cierta jerarquización entre ellos en orden a su edad, desde el año 298 se asiste a un dominio geográfico definido: Diocleciano se ocupa de Oriente, especialmente Asia y Egipto; Galerio de los Balcanes y Maximiano, con sede en Milán, controla Italia, África y la península Ibérica.

De este modo la Diócesis de Hispania quedó adscrita a Maximiano durante un corto lapsus temporal por razones especialmente de carácter militar. Todas las provincias hispanas en la Primera Tetrarquía eran de rango presidencial¹² estando al frente de cada una de ellas un gobernador provincial. Como capital de la diócesis, en Emerita Augusta, habría un Vicarius Hispaniarum¹³. Respecto de administraciones más pequeñas, la reforma diocleciana acabó con la antigua división conventual y concretamente en Córdoba se establece la correspondiente a la Bética.

Es importante, respecto del tema que ocupa a este trabajo, retener que Maximiano ejerció el poder imperial en la Península hasta la abdicación de Diocleciano y la suya propia, el primero de mayo del año 305. Posteriormente el control pasaría a Constancio Cloro por un breve espacio de tiempo en la Segunda Tetrarquía y, tras su muerte, a Constantino, que era hijo ilegítimo de

¹² ARCE, J., *El último siglo de la España romana*, Madrid, 1986, p. 41.

¹³ ARCE, J., *Mérida tardorromana (284-409 d.C.)*, Madrid, 1982, p. 209.

Constancio Cloro. Dado que tanto Constancio Cloro como Constantino y Majencio, hijo de Maximiano, no aplicaron los edictos persecutorios, el periodo cronológico de su actividad en la Península ha de restringirse a los años 303-305.

Las fuentes más importantes para la llamada «Gran Persecución» de los tetrarcas son la *Historia Ecclesiastica* de Eusebio, en sus libros VIII al X, así como el *De mortibus persecutorum*, de Lactancio y los relatos martiriales atribuidos a esta época. Además se cuenta con la información contenida en *De Martiribus Palaestinae* y en *Diuiarum Institutionum*, pero en estos casos su contenido alude principalmente a períodos y zonas geográficas alejadas de los atendidos por este estudio.

Durante casi veinte años la política imperial había continuado la tónica general del siglo III que, con los paréntesis de Decio y Valeriano, fue la integración cada vez más visible del cristianismo en la sociedad romana y consecuentemente, la prosperidad de sus iglesias. Así pues, Diocleciano no modifica la línea política inaugurada por el emperador Galieno y su «edicto rectificador». Eusebio de Cesárea es testigo de esta tendencia tolerante e incluso claramente filocristiana, llegando a dispensar a los cristianos del deber de sacrificar. Asimismo se documenta la presencia de cristianos en las esferas del poder. Pero en el año 303 se desencadenará la persecución más cruenta y larga que habrían de afrontar las iglesias, suponiendo un absoluto cambio de actitud, aparentemente repentino.

Las fuentes se pronuncian con más rotundidad respecto de las otras crisis que en relación a la protagonizada por la Primera Tetrarquía. Mientras que Lactancio¹⁴ responsabiliza directamente al César Galerio en múltiples pasajes de su obra, exculpando a Diocleciano como emperador prudente, lo que se ha llegado a hacer pensar que la victoria de Galerio sobre los persas produjo un desequilibrio de poder en su favor, utilizado para presionar a Diocleciano a implantar medidas persecutorias e, incluso, para su abdicación posterior; por el contrario, Eusebio se muestra más indeciso, responsabilizando alternativamente a los tetrarcas Diocleciano y Galerio.

En realidad el desencadenante de la persecución hay que situarlo en la propia Nicomedia¹⁵, o al menos en la zona oriental, y la configuración del Imperio, con un sistema legislativo progresivamente más autoritario. La presencia de la basílica, alzándose desafiadamente frente al palacio imperial, aparece como enormemente significativa. El exclusivismo cristiano era entendido tradicionalmente por el poder imperial como un ateísmo que introducía un elemento

¹⁴ LACTANCIO, *De mortibus persecutorum* 11, 3.

¹⁵ CASTILLO MALDONADO, P., o.c., p. 395.

discordante en el seno de la sociedad romana. Cuando este cristianismo, especialmente en algunas ciudades orientales, alcance una posición fuerte, será visto como un peligro interno para la estabilidad y homogeneidad política del Imperio.

De otro lado, Eusebio habla extensamente de la división en el seno del cristianismo, sin olvidar que este contribuía a agitaciones sociales, ya que en realidad se está ante una lucha dada la incompatibilidad manifiesta entre el sistema teocrático de la Primera Tetarquía y la religión cristiana¹⁶.

Por las actuaciones previas se aprecia cómo se tiende a una legislación cada vez más autoritaria y cruel. El *edictum de pretiis* promulgado en octubre del año 301 prevé la pena de muerte para sus infractores. Al mismo tiempo se asiste a una rígida legislación matrimonial y a una notable influencia ejercida por determinados medios paganos. Por tanto los factores desencadenantes de la persecución fueron diversos y van desde los correspondientes a tensiones personales hasta los ideológicos.

En el invierno del año 303, después de consultar con el oráculo de Apolo Miliesio, Diocleciano promulga un primer edicto persecutorio¹⁷, coincidiendo con la fiesta de la Terminalia, 23-24 de febrero, y aunque en la noche del 23 de febrero se procede a la destrucción de la iglesia de Nicomedia, la vigencia del edicto no llegaría al resto de las ciudades hasta marzo.

El contenido del edicto se deduce de lo narrado en la Historia Ecclesiastica VIII, 2, 4, De mortibus persecutorum 13, passio de los mártires de Abitina y proemio de Mártires de Palestina, y consistió fundamentalmente en las siguientes medidas:

1. Prohibición de reuniones culturales públicas.
2. Demolición de iglesias.
3. Confiscación y destrucción de libros y bienes muebles litúrgicos.
4. Pérdida de rango para los honestiores, y la consiguiente pérdida de privilegios procesales: sometimiento a tormento.
5. Reducción a la esclavitud para los libertos imperiales.

Por lo tanto es un decreto asimilable a lo realizado por Valeriano, pero sin prescripción de pena capital. Sólo tras los problemas ocasionados en Nicomedia y en el seno del propio palacio imperial, se llevó a cabo algo que más parece una purga sistemática de carácter político que religioso.

¹⁶ CROIX, G.E.M., "¿Por qué fueron perseguidos los primeros cristianos?", en *Estudios sobre Historia Antigua*, Madrid, 1981, p.266.

¹⁷ CROIX, G.E.M., *Aspectos de la Gran Persecución*, Harward, 1954, p. 75.

El decreto fue remitido a los otros tetrarcas, extendiendo geográficamente su implantación. En el primer escalón de una persecución de carácter gradual que tendería a universalizarse, únicamente los cristianos sometidos a la zona de actuación de Constancio Cloro no serían seriamente inquietados, como demuestra la ausencia de documentos martiriales fiables de la persecución en Galia y Britania.

Por lo que respecta al ámbito geográfico en el que se encuadraba Córdoba, Maximiano aplicó el decreto con rigor. A este primer edicto sigue un segundo en la primavera y verano del año 303, y un tercero ya en el otoño. Por éstos se ordena el encarcelamiento inmediato de las cabezas de las iglesias y hacerlos sacrificar. Ante la insuficiencia del sistema carcelario, se promulgaría una amnistía para los clérigos que sacrificasen a los dioses, siendo torturados aquéllos que no lo hiciesen. Su sometimiento a tortura es un procedimiento judicial que busca la adjuración.

En enero o febrero del año 304 se promulga un nuevo edicto. Renovando el que hiciera Decio, se ordena una *supplicatio generalis*. Eusebio, en *De martyribus Palaestinae* 3, 1, afirma que la obligación de sacrificar era general. Es el último eslabón que conformaba una persecución de carácter universal.

Cuando a fines del siglo III coincide la conciencia de combate de los cristianos con la crisis económica y fiscal, se originará una fuerte voluntad de martirio no ajena a un sentimiento de liberación, frente al cual la autoridad responderá de forma cruenta, dándose por tanto una confrontación total de dos concepciones distintas. Con el tiempo y una vez pasado el peligro, a partir del 312 al concluir estas persecuciones, la victoria cristiana originaría toda una literatura apologética del martirio voluntario, como se puede observar por la producción hagiográfica hispana posterior.

Superado este tenebroso tiempo, en el que Acisclo sufre el martirio, la expansión alcanzada por el cristianismo, incluso en medios rurales, así como la disminución del abismo existente con la sociedad romano-pagana, una vez relegado ya el primitivo elemento cristiano-judío, contribuyeron decisivamente al fracaso de las persecuciones, sin olvidar que la política de los emperadores occidentales dio un giro total y se orientó definitivamente a la integración del cristianismo.

Intentar determinar la repercusión de la persecución de la Primera Tetrarquía en la península Ibérica es, en gran parte, abordar el complejo tema de la historicidad de los mártires hispanorromanos, al que solo podemos acceder por las evidencias de carácter arqueológico y documental o con su historia cultural y devocional, como es el caso de Acisclo. En consecuencia, la historicidad de los mártires nos obliga a trazar una clasificación histórica de los mártires:

1. Mártires documentados por Prudencio -fines del siglo IV-. Cuyo testimonio se limita al nombre y ciudad de martirio o bien con aporte de contenidos históricos.

2. Mártires «post-prudencianos», es decir, no documentados por Prudencio. En la mayor parte de los casos son conocidos por fuentes de época visigótica. Prudencio, por encima de su elaboración lírica, en general se muestra como un testimonio veraz, sobre todo en cuanto a testimonio de culto y devoción. No obstante respecto de la atribución de los distintos mártires al período de Diocleciano se observará que, en la mayor parte de las ocasiones, descansa en fuentes tardías, siendo imposible determinar su cronología exacta.

En el Peristéfanon, en su himnus IV, y en el himno dedicado a los mártires de Zaragoza, Prudencio canta a una serie de ciudades, ejemplo de tierra de martirio, y entre ellas menciona Córdoba, donde cita a Acisclo, Zoilo y Tres Coronas (Fausto, Enero y Marcial), expresando solo sus nombres.

4. San Acisclo y de Santa Victoria, su martirio y culto en Córdoba en los primeros siglos

El nombre de Acisclo, al parecer solía ser dado a los canteros, quizás por su etimología que deriva de *acisculus*, que a su vez proviene del latín *ascia*: pico o azada del picapedrero. Según han venido difundiendo diversos hagiógrafos, el mártir Acisclo era natural de León.

El testimonio más antiguo que expresamente recuerda la memoria de este santo mártir de Córdoba, es el mismo poeta Prudencio, en los vv. 19-20 del mismo himno IV de su Peristéfanon, tal como acabamos de expresar, cuando dice:

*“Corduba Acisclum dabit et Zoellum Tresque coronas”*¹⁸.

Se viene admitiendo como fecha más probable del martirio, la comprendida entre los años 303 a 305.

El culto a este santo se remonta a los tiempos más remotos de la historia de la liturgia martirial. A mediados del siglo VI ya tenía una basílica dedicada en su honor, en las afueras de Córdoba, en el arrabal de los pergamineros, situada para algunos estudiosos y arqueólogos cordobeses de nuestros días, en lo que actualmente son los restos arqueológicos tardorromanos existentes en torno a los del anfiteatro romano, en un lateral del edificio neomudéjar del

¹⁸ BERGMAN, I., *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum*. Viena, 1866, p. 326.

Rectorado de la Universidad de Córdoba, junto a la avenida de Medina Azahara, de Córdoba; y para otros en lo que actualmente es el yacimiento arqueológico de Cercadilla, de época de Maximiano, sobre parte del cual se ha construido la nueva estación de ferrocarril, en paralelo con la avenida de América.

Agila, en el año 545, según testimonio de San Isidoro, la profanó convirtiéndola en cuartel y establo de caballería, durante el sitio que puso a la ciudad. De esta misma época es la inscripción dedicada a la memoria de San Acisclo, encontrada en Córdoba, identificada con el número 544 de las Inscripciones



Cristianas de la época Romana y Visigoda que Vives detalla, y varios autores datan como de finales del VI o comienzos del VII, ya en tapa visigótica, al igual que también el traslado de reliquias de San Acisclo realizado por Pimenio, obispo de Asidonia, para la consagración de una basílica en su ciudad episcopal, en el año 630. Efectivamente contamos con la inscripción que expresa la deposición de las reliquias y la dedicación de la basílica de Medina Sidonia.

Por tanto la primera data histórica de la existencia y martirio de San Acisclo, se debe a Prudencio, seguida del martirologio Hieronimiano, en su p. 605, que consigna la práctica festiva anual de la recogida de flores en su honor:

"(...) in Spaniis Corduba civitate Acisclae martyris hac rosae ibidem collentur...".

Este martirologio Hieronimiano es un texto de carácter general, redactado, en su primera versión, en el norte de Italia sobre el siglo V, desde donde se difundió hacia los territorios de lo que en la actualidad son Francia y España. Debe su nombre a la carta apócrifa insertada en su cabecera, supuestamente dirigida por el polemista Jerónimo, a los obispos Cromacio y Heliodoro, y su importancia histórica radica en ser la base de los martirologios históricos de la Edad Media y en consecuencia del Martirologio Romano.

Del mismo modo podemos afirmar que la primera noticia sobre la, al parecer para algunos africana, Santa Victoria, se nos ofrece por la noticia sobre Acis-

clo en el calendario martiroológico anónimo de Lyon, como a continuación veremos, cuando manifiesta:

*“Cordubae, in Hispaniis, passio sanctorum martyrum Aciscli et Victoriae, ubi ob commemorationem pretiosae mortis eorum, eodem die rosae orate divinitus colliguntur”*¹⁹.

Su martirio, hagiográfico y posiblemente calcado del correspondiente a Santa Cristina, asocia a Acisclo con su hermana Victoria, de la cual no se sabía nada en Córdoba hasta el siglo X²⁰, por lo que numerosos autores vienen considerando que los datos sobre esta santa son una simple traslación a Córdoba de los propios de dicha mártir Cristina venerada en Italia, muy especialmente los nombres de los jueces Dión y Urbano y de la piadosa Minciana, personajes que corresponden a la data de Cristina.

El Oracional tarraconense, que es el códice litúrgico más antiguo que se conserva, redactado a fines del siglo VII o principios del VIII, dedica un breve testimonio a Acisclo, después de manifestar las oraciones que habían de rezarse en los domingos de adviento y antes de las oraciones de los días de fiesta, dice:

*“in primis in die sancti Aciscli, quod est quintodecimo...”*²¹.

Por su parte, de la breve noticia del martirologio lionés sobre San Acisclo, calcada del martirologio Hieronimiano ó Jeronimiano, se desprende que al tiempo de redactarse éste, antes del año 806, el pasionario hispánico sobre el que se basó el autor anónimo del de Lyon, no contenía todavía detalles concretos del martirio de San Acisclo, al remitirse al jeronimiano para relatarlos.

El mencionado martirologio lionés, por lo que se refiere a San Acisclo, es interesante, por ser, como ha quedado indicado, el testimonio más antiguo que se refiere a Santa Victoria como compañera de martirio, siendo precisamente este martirologio el que comenzó a difundir la devoción a esta santa cuando en Córdoba, supuesta patria de la misma, autores del siglo IX y X tan cualificados como San Eulogio y el obispo Recemundo ignoraban al parecer su existencia y martirio, como hemos manifestado antes.

Esta percepción se acredita con el examen de dos inscripciones datadas en los siglos IX y X de San Román de Hornija y San Miguel de la Escalada, en las

¹⁹ MARTIROLOGIO DE LYON, ms. 3.979, París.

²⁰ VIVES, J., *Santos Acisclo y Victoria de Córdoba*, en Revista Portuguesa de Historia nº 6 (1964), p. 257.

²¹ FÁBREGA GRAU, A., *Pasionario Hispánico (siglos VII-IX)*, Madrid, 1953, p. 59.

que se menciona solo a San Acisclo y no a Santa Victoria, lo que confirmaría que en toda la península nada se sabía de esta santa, difundida mientras tanto en Francia por este anónimo de Lyon.

Al mismo tiempo también constatamos que para unos, especialmente B. de Gaiffier²², se trataría de una santa de origen africano, que más tarde la liturgia mozárabe asimilaría como cordobesa; mientras que para otros, sobre todo Fábrega Grau, se trataría de una errónea traducción e interpretación del texto de Lyon y otros textos litúrgicos sobre San Acisclo, de forma que se habría querido concretar la identidad de los mártires que supuestamente acompañaron en el suplicio a Acisclo, en base a esta incorrecta lectura del prólogo de la misa del Sacramentario de Toledo cuando dice:

“Similiter quoque et sanctus eius referamus gloriae hymnum, qui pro eo victoriae summum ex hoste capuere tropheum”.

Incluso hay quien aduce que si en el Sacramentario de Toledo que es anterior, como desde luego esto es cierto, al martirologio de Lyon, al incluir la misa de San Acisclo, ya se habla de mártires en plural al conmemorar, en el primer día litúrgico a San Acisclo, quiere decir que se estaría admitiendo implícitamente que tuvo que haber otros compañeros de San Acisclo en el martirio, y uno de ellos lo sería Santa Victoria, su hermana. Sin embargo, según Fábrega Grau, la intención del autor de la misa e himno lionés era la de conmemorar en ese primer día de la liturgia anual, a todos los mártires cuyas fiestas se irían celebrando a lo largo de todo el año, además de no evidenciar en ningún momento la figura de Santa Victoria.

A partir del martirologio lionés, comenzando por el Pasionario de Cardeña, del siglo X, que es el primero de la península que asocia a ambos mártires, todos los textos seguirán repitiendo y enriqueciendo el acervo martirial de Santa Victoria como compañera de martirio del que consideran su hermano, San Acisclo. Uno de ellos es la “Passio Aciscle et Victoriae”, que unánimemente es calificada como fantasiosa y sin rigor histórico, como así lo manifiestan B. de Gaiffier y J. Vives.

Por nuestra parte presuponemos en cuanto a San Victoria, que tanto la solución que nos da Fábrega, como la que defiende la traslación del martirio de Santa Cristina, son absolutamente compatibles y posiblemente de la conjunción de ambas puede valorarse la explicación más acertada al respecto.

La realidad histórica desvelada por los estudiosos del fenómeno martirial en

²² GAIFFIER, B. de, *La source littéraire de la Passion des SS. Aciscle et Victoria*, en An. Sacr. Tarr. nº 38, p. 205.

esta etapa tardorromana hispánica, nos permite afirmar que los restos de San Acisclo se veneraron en una basílica construida fuera de la ciudad, y a la que los musulmanes dieron el nombre de Canisatalharca -iglesia de los quemados- y Canisatalasra o iglesia de los prisioneros, según indican San Eulogio, en el siglo VII, en su *Memoriale Sanctorum* por un lado, y diferentes autores, entre ellos Francisco J. Simonet, en su *Historia de los Mozárabes*, por otro. De su ubicación extramuros, da cuenta el relato que Gregorio de Tours formula en referencia a la rebelión de Hermenegildo.

Isidoro de Sevilla, fecundo escritor y gran protagonista del concilio IV de Toledo, en su *Historia de los Vándalos* y otros textos literarios ofrece noticias sobre los mártires hispanorromanos, y en concreto es quien nos aporta datos sobre las implicaciones políticas del culto martirial a San Acisclo, cuando nos narra la ya anteriormente mencionada profanación de la basílica de este santo en Córdoba, al decir que:

“Este [refiriéndose a Agila, enemigo de Atanagildo], como llevase la guerra contra la ciudad de Córdoba y por desprecio a la religión católica profanase la iglesia del beatísimo mártir Acisclo y manchase como sacrílego el lugar sagrado de su sepulcro con el horror de sus tropas enemigas y de sus caballos, en el combate que se entabló contra los ciudadanos de Córdoba, pagó el castigo merecido con que le castigaron los santos”.

Por su parte en el posterior reinado de Leovigildo, el poder central que domina el sur peninsular, no consigue atraerse a Córdoba, en la que sus dirigentes presentaban un fuerte sentimiento de rechazo al poder central visigótico, quizás basado en el poder e influencia social y económica de la aristocracia cordobesa. La nobleza cordobesa, para defender su privilegiada posición se apoyaba en la protección de sus sólidas murallas de época republicana de Roma y de la cohesión y legitimidad socio-religiosa que le proporcionaba la devoción a los mártires cordobeses, entre los que destacaba San Acisclo, con su importante basílica, que constituía un auténtico baluarte defensivo fuera de la amurallada ciudad y en cuyo templo resisten con firmeza junto a Hermenegildo, convertido al catolicismo, hasta que un definitivo ataque en el 584 les hace sucumbir. Sería por tanto la simbólica basílica extramuros de San Acisclo, en Córdoba, el último bastión del rebelde Hermenegildo y de la nobleza independentista y ortodoxa local cordobesa. San Acisclo, en suma, era considerado como el protector histórico de la Córdoba patricia y campeón de su ortodoxia católica.

Para Simonet, en su *Historia de los Mozárabes*, posteriormente y con motivo de los diversos pactos y capitulaciones que los musulmanes otorgaron a los cristianos hispanogodos, al tiempo de su conquista a partir del año 711, y en concreto cuando aquellos asaltaron Córdoba, favorecidos por la huida a Toledo de muchos de los magnates de la ciudad, tanto como por la actitud de

traición de una parte de la población, se refugió el gobernador con toda la guarnición compuesta por cuatrocientos hombres en la iglesia de San Acisclo, edificio muy sólido, situado en las afueras de la ciudad, por la parte de occidente, y añade que "(...) aquellos valientes... se sostuvieron por espacio de dos o tres meses, hasta que faltándoles el agua, [a pesar de la existencia de una acequia que aprovisionaba de agua a los sitiados], se rindieron a discreción siendo todos pasados a cuchillo".

Sobre la existencia pues de esta basílica martirial, que de forma ininterrumpida y durante tantos siglos constituyó fundamental punto de referencia del cristianismo cordobés, contamos con numerosos documentos que la reseñan al expresar el traslado que de diferentes reliquias del santo se realizan a diferentes puntos de la geografía peninsular y del extranjero, como a continuación detallamos. Así San Eulogio alude a la basílica con sepultura con los restos del mártir Acisclo, en su *Memoriale Sanctorum* II y III, al igual que Recemundo, ya en plena época mozárabe. Incluso la basílica es identificada como centro religioso de primer orden, con una nutrida escuela, noviciado sacerdotal o monasterio del que posteriormente van surgiendo nuevos mártires de la fe, entre ellos, al parecer, San Perfecto, el primero de la etapa mozárabe.

No cabe duda por tanto de que estaba extramuros de la ciudad, y para M. Sotomayor, por su parte, posiblemente no lejos de la necrópolis paleocristiana de la Huerta de San Rafael²³, donde apareció el magnífico sarcófago que se conserva en el Museo Arqueológico cordobés, prueba por otra parte de la elevada posición social y económica que con posterioridad tendrían buen número de cristianos en la sociedad cordobesa constantiniana, que se costeaban lujosos enterramientos con mármoles de importación y decorados con esculturas bellamente labradas.

En suma, de todo lo anterior y centrándonos en el aspecto concreto del culto martirial cordobés, se deduce el importante papel que la figura, testimonio, culto y reliquias de San Acisclo tuvieron en la Córdoba tardorromana y visigótica, como auténtico icono y representante celestial de la comunidad cristiana de la ciudad, de la que era considerado su patrono.

Para entender ese papel de San Acisclo y su basílica en la etapa visigótica y las vicisitudes sufridas, ya antes expresado con detalle, hemos de remitirnos al contexto histórico en el que se desenvuelve la ciudad de Córdoba, que al inicio de la dominación visigoda constituye una urbe prácticamente independiente, fuertemente romanizada y con gran implantación católica, con fuerte resistencia al poder visigodo, por lo que el rey Agila I, que subió al trono a

²³ SOTOMAYOR, M., "Andalucía, romanizada y cristianismo en la época tardoantigua", en *Actas II Congreso de Historia de Andalucía*, Córdoba, 1994, p. 551.



finales del 549, desde el año siguiente comenzó a combatirla. La profanación por este rey de la tumba del mártir patrono San Acisclo en el 550, constituyó una definitiva afrenta de la corona arriana goda contra el catolicismo cordobés, que vino a romper con la tradicional tolerancia de estos reyes con el cristianismo católico, y supuso la definitiva sublevación y revuelta de Córdoba frente al poder visigótico.

En el primer combate contra Córdoba Agila perdió la batalla, en la que pereció su propio hijo, diezmó su ejército y parte del tesoro real, debiendo huir a Mérida. Esta derrota alentó la aparición del noble Atanagildo como adalid del bando contrario a este rey y posible aliado de los cordobeses, que se man-

tenían en rebeldía desde el expresado año 550, al que estos ofrecieron su apoyo cuando en la ciudad pudo refugiarse tras uno de los episodios bélicos contra Agila, al que el patriciado cordobés no perdonaba la profanación de la basílica martirial de San Acisclo.

Con Córdoba se rebelarían todas las zonas de los alrededores, y las inaccesibles zonas montañosas de Sierra Morena, donde los clérigos, terratenientes y notables hispanorromanos, que sin duda dirigían la revuelta, tenían influencia y propagaban el culto a San Acisclo, como referente del catolicismo tardorromano.

Finalmente Agila es asesinado en Mérida en marzo de 555 y la nobleza visigoda reconoce a Atanagildo como nuevo rey. La aristocracia cordobesa y católica ha triunfado y la devoción al santo mártir disfruta de una etapa de apogeo. A pesar de ello la ciudad, que por motivos religiosos, y dada la fuerte implantación del catolicismo frente al arrianismo, había ofrecido su apoyo a Atanagildo, no llega a someterse plenamente al poder visigodo, por lo que no obstante y al mismo tiempo, a causa de estas revueltas, ve disminuida su influencia frente a otras ciudades del reino.

Durante el reinado del posterior monarca Leovigildo, su hijo Hermenegildo, se convierte al catolicismo y se rebela contra su propio padre, de religión arriana, siendo apoyado en el 584 por la ciudad de Córdoba, en la que se refugia el joven príncipe católico, tras la derrota que sufre en Sevilla, lo que obliga a Leovigildo a atacar a los cordobeses y a su hijo, que como ya dijimos más

adelante se refugiaron en un último baluarte, en la basílica de San Acisclo, siendo finalmente derrotados y arrasado el templo. Es la segunda ocasión en que la basílica sufre un ataque, pero dos años después, en el 587, el catolicismo triunfa y el nuevo rey Recaredo se convierte al mismo, al que se encontraba adscrita la mayoría de la población hispana, contrariamente a la nobleza visigoda que para no perder sus privilegios habían querido imponer el arrianismo.

La basílica donde reciben culto las reliquias de San Acisclo, es restaurada, o quizás reconstruida, y comienza una etapa de pacífica práctica religiosa cristiana entre sus muros, ahora apoyada por la monarquía visigótica, lo que hace florecer quizás entonces la construcción de nuevos templos como la iglesia situada en el emplazamiento del antiguo convento de Santa Clara, la iglesia de los Tres Santos (Fausto, Enero y Marcial) en lo que hoy es la basílica de San Pedro, o la Basílica de San Vicente —después mezquita alhama y actualmente catedral—, que comparten desde entonces con la de San Acisclo el culto católico cordobés. La conquista musulmana a partir del 711 volvería a convulsionar los muros del templo martirial cordobés, que como ya se ha expuesto sufre un prolongado asedio. Sería ésta la tercera y última ocasión histórica en que la iglesia de San Acisclo protagoniza el papel de bastión de la ortodoxia católica.

Conquistada la ciudad por los musulmanes, los cristianos cordobeses pudieron obtener, no obstante, un tratado en virtud del cual se respetaba cierta libertad religiosa y civil, pudiendo conservar la catedral católica de San Vicente además de algunas iglesias extramuros, como la basílica de San Acisclo, siendo derribadas las demás. A mediados del IX, los mozárabes cordobeses seguían manteniendo el culto a San Acisclo en su basílica, a pesar de la creciente hostilidad del poder musulmán imperante en la península. Simonet sostiene incluso que estos mozárabes cordobeses habían conservado su sede episcopal y varios templos, entre ellos el de San Acisclo, situado en su parte occidental, saliendo por la puerta de Sevilla, donde continuó floreciendo el culto a sus reliquias y a donde concurrían públicamente los cristianos de Córdoba, significativamente mayoritarios en los arrabales y afueras de la medina, convocados a toque de campana, que les era permitido, al encontrarse situada extramuros.

No obstante, no resulta arriesgado pensar que la incuria del tiempo, junto a la constante reducción del número de componentes de la minoría mozárabe de Córdoba en pleno apogeo califal, y sobre todo al creciente y omnímodo proceso de islamización de la inmensa mayoría de la sociedad cordobesa, traerían consigo el declive paulatino del culto a San Acisclo, hasta prácticamente desaparecer todo vestigio de su otrora secular e importante basílica, de forma que habría de esperarse a la conquista cristiana de Fernando III para que volviese a recuperarse en Córdoba el esplendor del culto a los santos Acisclo

y Victoria, ahora de la mano de una nutrida, hospitalaria y relevante cofradía y de un destacado monasterio enclavado en un distinto lugar dentro de la urbe cordobesa. No es extensible este razonamiento al conjunto del culto martirial, que proseguiría en general con renovado ímpetu dentro de la minoría cristiana cordobesa, en virtud del surgimiento de una nueva promoción de mártires cristianos opuestos a la religión oficial islámica sunní impuesta por el califato de Córdoba, lo que a veces provocaría sucesivas oleadas de mártires que en el imaginario creyente quizás sustituirían de algún modo el protagonismo de los remotos mártires hispanorromanos.

Es de destacar en cualquier caso la intensidad y persistencia del culto a San Acisclo, no sólo en Córdoba sino incluso fuera de la península, donde seguía vigente el predominio católico, en tanto la península se encontraba bajo dominio musulmán. El culto al santo mártir cordobés, y posteriormente a su hermana Victoria, que queda asociada al mismo tras extenderse su devoción desde Francia, retorna a Córdoba en donde se revitaliza configurando una nueva etapa en el largo devenir histórico que partiendo de una primera consideración paleocristiana, en la que se aprecia a estos mártires como primeros representantes y testigos de la comunidad cristiana muertos en defensa de la fe, pasa a una segunda etapa derivando su culto más hacia la estimación de constituir auténticos exponentes de la victoria del cristianismo y en ese sentido potenciarse la veneración de sus reliquias. En cualquier caso el culto a estas reliquias de San Acisclo, junto con las de los demás mártires, había quedado ya reglamentado con carácter definitivo después del IV Concilio de Toledo, en el siglo VII, en el que se unifica la liturgia en honor de los mártires en toda Hispania.

Finalmente y en lo relativo a sus reliquias, es necesario consignar que las mismas son repartidas desde muy pronto, debido a las vicisitudes históricas manifestadas, con objeto de evitar su total desaparición. Así el cráneo es trasladado hacia el año 810 a la iglesia de San Saturnino, de Toulouse en Francia, donde siguen recibiendo culto; otros restos se custodian en diferentes templos de la península y los que quedaron en Córdoba acabaron siendo unidos, al parecer, a los de otros mártires, teniendo en cuenta al respecto la existencia de un espacio cultural en la zona ocupada por la actual parroquia y basílica menor de San Pedro y aledaños, tradicionalmente asociada con la iglesia de los Tres Santos –Fausto, Enero y Marcial– en la que se produce el descubrimiento de restos óseos y una inscripción, fechada en los siglos VI-VII, que alude a las reliquias de los tres mártires mencionados y de San Acisclo y San Zoilo, sin que podamos adentrarnos en la consideración y estudio de la posterior veneración medieval y moderna de sus reliquias, por sobrepasar el ámbito temporal propuesto para este trabajo.

Como colofón, el himno que a los mártires dedica la comunidad creyente de Córdoba, nos ilustra fielmente sobre el papel que tanto los propios mártires

Acisclo y Victoria, como sus reliquias, así como las de los demás mártires cristianos que a lo largo de la historia de la ciudad perecieron en defensa de su fe, ejercen sobre dicha comunidad cordobesa católica, resumiendo en sus estrofas cuanto en este trabajo se ha venido exponiendo sobre la significación religiosa de estos mártires hispanorromanos:

*Entonemos un himno de gloria,
de alegría, de triunfo y de honor,
que en el cielo resuenen los cantos
que hoy elevan la fe y el amor.*

*Huesos puros, reliquias benditas
que exhaláis un aroma del cielo,
sois las perlas que tiene este suelo
de más grande y más rico valor.
Sois pedazos de mártires santos
que esta tierra con sangre regaron,
que al morir en la lucha triunfaron
y subieron a unirse al Señor.*

*Al miraros se enciende en el pecho
del amor más sublime la llama,
y la fe de esta patria se inflama,
cuando os lleva creyente a besarlas.
Que no muera la fe cordobesa,
que sus hijos confiesen y crean
que estas santas reliquias hoy sean
las que digan cual lenguas amar.*

*¡Oh qué gloria tener en su seno
esta tierra tan gratos despojos!
¡cordobeses, postrados de hinojos,
acercaos con respeto al altar!
Y mirad las reliquias sagradas
de quien supo morir con nobleza,
inclinad, inclinad la cabeza
y pedid su virtud imitar.*



**Iltre. Asociación Provincial Cordobesa
de Cronistas Oficiales**



FUNDACIÓN
CajaSur



**Diputación
de Córdoba**