

# El supuesto *xenodochium* de Mérida y los retos de la interpretación histórica a partir de las *Vitae Sanctorum Patrum Emeretensium*

THE ALLEGED *XENODOCHIUM* OF MÉRIDA AND THE CHALLENGES OF HISTORICAL INTERPRETATION  
ON *VITAE SANCTORUM PATRUM EMERETENSIIUM*

**Fernando Arce Sainz**

Biblioteca Tomás Navarro Tomás. Centro de Ciencias Humanas y Sociales – CSIC

Albasanz 26, 28037 Madrid

fernando.arce@cchs.csic.es  0009-0002-1476-2252

**Resumen** El conocimiento arqueológico de la Mérida tadoantigua ha crecido de forma exponencial en las últimas décadas gracias a una buena y bien dirigida gestión patrimonial. A día de hoy se ofrece un perfil material de ese tiempo cada vez más preciso. En ese perfil destacan, por ejemplo, partes de los alzados de la iglesia de Santa Eulalia que se fechan en los siglos V-VI y el edificio excavado en la barriada de Santa Catalina que viene a considerarse un centro asistencial para peregrinos y enfermos (*xenodochium*). En esta labor de definición de la monumentalidad emeritense en tiempos visigodos, está jugando un papel primordial una obra hagiográfica, las *Vitae Sanctorum Patrum Emeretensium*, de dudosa calidad informativa. Proyectar, desde sus páginas, imágenes que se tratan de ajustar a restos materiales da lugar a interpretaciones forzadas, como es el caso del *xenodochium*.

**Palabras clave** Mérida, arqueología, milagros, decoración arquitectónica, rescate, emiral.

**Abstract** Archaeological knowledge of ancient Mérida has grown exponentially in recent decades thanks to sound and well-managed heritage management. Today, an increasingly precise material profile of that period is offered. This profile includes, for example, parts of the elevations of the Church of Santa Eulalia, dating from the 5th and 6th centuries, and the excavated building in the Santa Catalina neighbourhood, considered a care center for pilgrims and the sick (*xenodochium*). In this effort to define the monumentality of Mérida in Visigothic times, a hagiographic work, the *Vitae Sanctorum Patrum Emeretensium*, is playing a key role. Projecting images from its pages that attempt to fit material remains leads to forced interpretations, as is the case with the *xenodochium*.

**Keywords** Mérida, Archaeology, Miracles, Marble decoration, Rescue, Emiral.

1. INTRODUCCIÓN

A finales de la década de los 80 del siglo pasado fueron descubiertos, en la barriada de Santa Catalina en Mérida, un cementerio y un edificio, bastante arrasado (fig. 1), de cierto tamaño y complejidad planimétrica (Mateos, 1995). A partir de la interpretación de los hallazgos se puso el foco en un periodo de la historia emeritense, el visigodo, que la arqueología estaba empezando a identificar y valorar como parte de la historia material de la ciudad. Fue fundamental, en este sentido, la excavación llevada a cabo por Luis Caballero y Pedro Mateos en la iglesia de Santa Eulalia (Caballero y Mateos, 1991; Mateos, 1999). Salieron a la luz los restos tangibles de un templo icónico en la memoria de la ciudad gracias a las *Vitae Sanctorum Patrum Emeretensium* (en adelante, *VSPE*) (Maya, 1992). Parecía que, por fin, se contaba con los escenarios materiales por los que se movieron los obispos Paulo y Fidel y donde la mártir obró algunos de sus milagros. No solo eso. Con la obra hagiográfica en una mano y la arqueología en la otra, tal vez, se podían reconocer acciones mencionadas en el texto que hubieran dejado un resto material. Así ocurrió con un pasaje de la *VSPE* en el que se dice que, en tiempos de Fidel, se añadieron unas torres a la basílica de Santa Eulalia (*VSPE*, 3.6.36). Mateos creyó descubrir el efecto de esta obra en la cabecera actual, donde consideraba que existían visibles restos de la fábrica original (Mateos, 1999, p. 160). Lo mismo ocurre con la llamada cripta de «los arcos», un espacio subterráneo en el transepto, que se proponía como mausoleo episcopal, ya que las *VSPE* hablan del empeño de los mitrados para ser enterrados cerca de las reliquias de Eulalia (Mateos, 1999, p. 162).

De este modo, las *VSPE* se han ido erigiendo en una importante fuente de información para el conocimiento material de la época narrada (segunda mitad del VI a inicios del VII). Todo esto tiene mucho que ver con el caso del edificio de Santa Catalina. Cuando se publicó la interpretación histórico-arqueológica de la excavación (Mateos, 1995) –que en verdad no se produjo en términos convencionales ya que el solar fue descarnado por maquinaria pesada en el marco de una obra pública– se propuso una sugestiva hipótesis: que ese lugar pudiera ser el albergue de peregrinos (*xenodochium*) impulsado en tiempos del obispo Masona según testimonio de las *VSPE* (5.3.15). La propuesta vendría a afianzar la fiabilidad del relato hagiográfico, en este caso aportando una solución interpretativa a la hora de comprender un edificio singular. Aunque presentaba una cabecera orientada

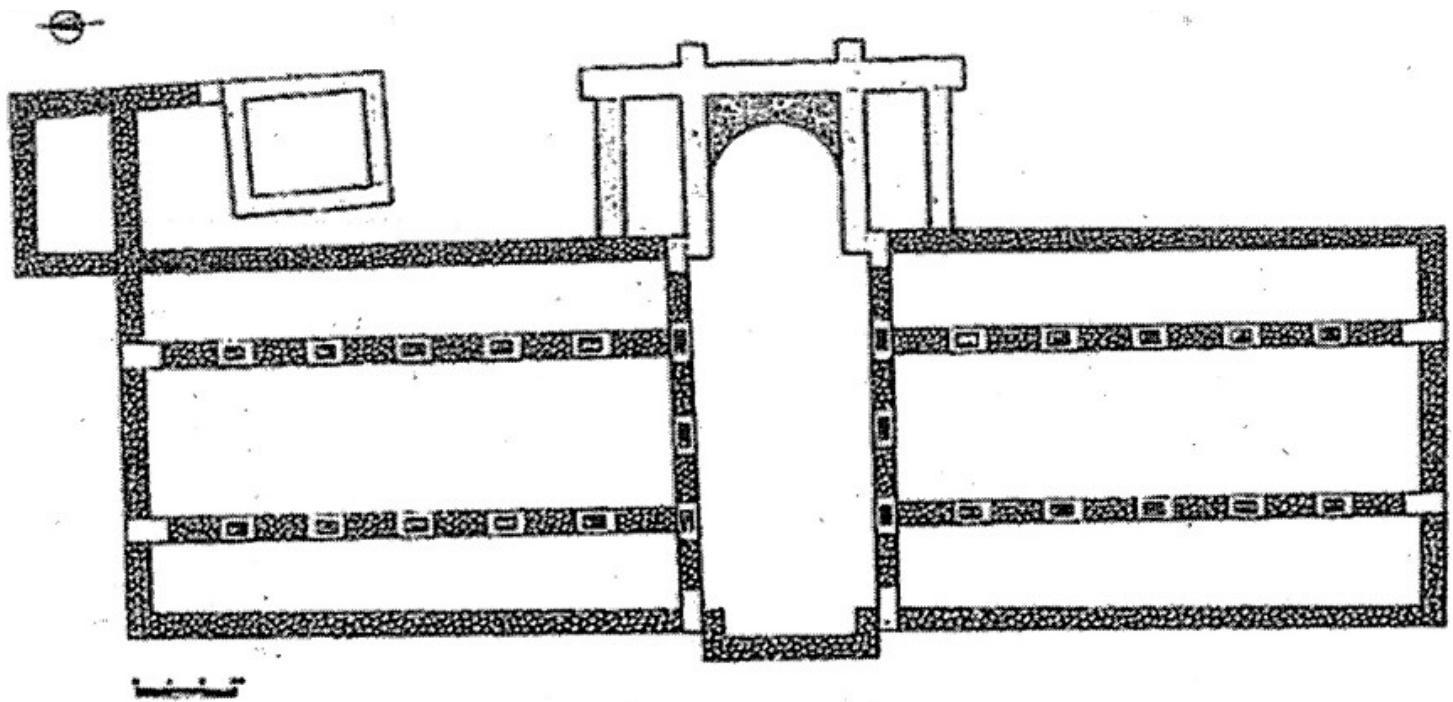


Figura 1. Planta del edificio en Santa Catalina (según Pedro Mateos, 1995, fig. 2).

formada por un espacio absidial recto al exterior y curvo al interior, no había elementos suficientes para admitir que aquel edificio tuviera un carácter celebrativo, religioso. Es aquí donde las VSPE ofrecieron una posible solución para comprender una arquitectura sin asideros tipológicos claros una vez descartada su función litúrgica.

## 2. MILAGROS Y ARQUEOLOGÍA. HISTORiar CON LAS VITAE SANCTORUM PATRUM EMERETENSium

Antes de exponer los datos y argumentos que nos llevan a considerar que este edificio no fue levantado en el siglo VI por un piadoso obispo, llamamos la atención sobre el excesivo protagonismo que se le ha dado a la fuente hagiográfica a la hora de definir materialmente la ciudad de Mérida a lo largo de los siglos VI y VII. En palabras de P. Mateos, esta obra literaria “supone un argumento fundamental para el conocimiento de la historia y el urbanismo de la ciudad en época visigoda” (Mateos, 2022, p. 437). Opinamos, más bien, que su manejo acrítico da lugar a lo contrario.

Sabine Panzram (2007; 2010), cuando analiza el contexto e intenciones que rodearon el surgimiento del relato, llega a conclusiones que tienen profunda incidencia en su confiabilidad informativa. Cuando se redacta la obra, seguramente en la década de los 30 del siglo VII, se hace en un clima “de crisis” para el episcopado emeritense (Panzram, 2010, p. 126). Por un lado, se asiste a la creciente importancia del obispado toledano como sede de la *urbs regia*. Un engrandecimiento tanto simbólico (se convierte en sede primada de Hispania) como material (el Decreto de Gundemaro supedita a Toledo la gran provincia Cartaginense). Por otro lado, a pesar de que el reino suevo fue derrotado por Leovigildo en 585, no se reintegró territorialmente a la provincia de Lusitania. Las sedes de Lamego, Viseu, Coimbra y Egítania seguían estando bajo la jurisdicción de Braga en detrimento de la metrópolis original, Mérida. De hecho, no se producirá la reunificación territorial hasta el concilio de Mérida de 666.

En este clima, el autor de la obra, que se autoproclama diácono de la iglesia de Santa Eulalia, compone un espléndido pasado de la Iglesia emeritense a lo largo del siglo VI a través de los diferentes obispos que se fueron sucediendo en la cátedra. De los tres mencionados (Paulo, Fidel y Masona) tan solo el último está corroborado históricamente por otras fuentes de información. Los otros dos, en cambio, solo nos son conocidos por la VSPE. Panzram no duda en considerar que ambas figuras son “inventos” del desconocido autor (Panzram, 2010, p. 126) en el marco de la creación de una memoria que se quiere hacer mucho más notable que la que podía ofrecer Toledo. No solo por el relieve que se le da a estas figuras, que se presentan como santos, sino porque además contaron con un canal directo con la mártir Eulalia, que subió a los cielos y, desde allí, libró de no pocas acechanzas a los habitantes de Mérida, especialmente a sus obispos.

La introducción del elemento sobrenatural, habitual en los relatos hagiográficos, compromete enormemente la historicidad de la obra. Desde la moderna arqueología se tiende a actuar pensando que se puede, sin más, separar lo fantástico de lo verosímil. Expurgadas las patrañas, el valor informativo de la obra se mantendría. ¿Podemos asumir como cierto todo aquello que no sea sobrenatural? Como Paulo y Fidel se presentan como personas y no como seres fantásticos (frente a Eulalia, espíritus y demonios que pululan por las páginas), automáticamente se convierten en sujetos históricos sin necesidad de plantearnos los problemas que existen a la hora de corroborarlos. Hace algunos años se propuso que cierta inscripción depositada en el Museo Nacional de

Arte Romano podría referirse al obispo Fidel (Sabio, 2016-2017). La pieza es un fragmento al que le faltan partes del epígrafe. De la parte legible se deduce que era una lauda sepulcral que cubrió la tumba de un obispo, *episc[opus]*. Por desgracia, del nombre del finado solo tenemos sus tres últimas letras: *lis*. Así las cosas, Rafael Sabio plantea la hipótesis de que se trate del final de *Fidelis*. El problema es que no se puede ni confirmar ni desmentir mientras no aparezca, si alguna vez lo hace, la parte que falta.

A pesar de todo, admitimos que son personajes reales y que, sus trayectorias vitales y acciones narradas fueron ciertas, dejando a un lado las apariciones y fenómenos milagrosos que marcaron, profundamente, dichas trayectorias.

Así ocurre, por ejemplo, con la forma en la que Paulo se convierte en obispo: *“Tan pronto como por elección de Dios fue consagrado obispo, Dios alejó borrascosas tormentas, que habían sacudido a esta iglesia en el tiempo de su predecesor [...]”* (VSPE, 4.1.7). Es obvio que esta designación divina carece de historicidad. Desechada esta opción, cualquier explicación es pura especulación. El relato dice lo que dice, sin alternativas: Paulo fue elegido por Dios y no por los hombres.

En el ascenso a obispo de Fidel no hay intercesión divina, sino maniobras plenamente humanas. Alcanza Fidel la mitra por nombramiento de su tío Paulo, en un acto de nepotismo al pie de la letra. Esta práctica, frente a la anterior, sí tiene una plena historicidad. En uno de los cánones del II Concilio de Braga (572), por ejemplo, se dice que no le está permitido al obispo designar sucesor estando en vida sino que, tras su muerte, los obispos serán los únicos capacitados para elegir al nuevo mitrado (Vives, 1963, p. 88). Esto quiere decir que era un problema real. De ahí que se tratara de fijar canónicamente la forma de promoción jerárquica. Podría decirse entonces que el relevo episcopal narrado en las VSPE sería verosímil en términos históricos. En efecto, lo puede ser, pero eso no hace que Paulo y Fidel sean personajes históricos.

Lo mismo ocurre en otras situaciones. Fidel recibió una importante herencia a la muerte de un rico matrimonio local. De nuevo, acciones como esta están acreditadas históricamente, por lo que Fidel bien pudo ser receptor de una fortuna. Ahora bien, la magnitud de esa fortuna se antoja colosal conforme vamos leyendo las páginas. La copiosa herencia, en principio, pertenecía a Paulo y no la Iglesia de Mérida. Ésta la recibirá de la mano de Fidel que, gracias a la enorme fortuna que le lega su tío, accederá al obispado: *“Y de este modo sucedió que aquella iglesia se enriqueció tanto en este tiempo que no había ninguna iglesia más rica que aquélla en toda Spania”* (VSPE, 4.5.15). Da la sensación de que la riqueza era inagotable. Los santos obispos crearon poco menos que un “escudo social” que daba protección a los desfavorecidos. En la Mérida de aquellos tiempos la pobreza, de forma sorprendente, fue erradicada: *“[...] nadie, aunque pobre, parecía estar falto de nada [...] sino que incluso los pobres tenían en abundancia, como los ricos [...]”* (VSPE, 4.2.20).

Con estos ejemplos se quiere poner de manifiesto lo comprometido del uso de esta fuente narrativa a la hora de extraer información histórica. Acercarnos a ella dando por seguros y fiables ciertos datos sin tener en cuenta el contexto en el que se enmarcan. La realidad monumental de la Mérida visigoda, que es la faceta que nos interesa, debe construirse poniendo siempre delante el conocimiento arqueológico. Existen enormes riesgos si seguimos haciendo de la arqueología una disciplina ancilar de una fuente literaria tan problemática. Tratar de validarla, desde la arqueología, puede dar lugar a interpretaciones apriorísticas. Este puede ser el caso de aquellos alzados de la iglesia de Santa Eulalia (la cabecera) que se consideran pertenecen a fases tardoantiguas (Mateos, 1999). Se propone que, en dichos muros, se puede reconocer una acción edilicia que las



VSPE atribuyen al obispo Fidel. En el pasaje en cuestión se presenta a Fidel como renovador del patrimonio eclesiástico emeritense. Por un lado, tras el hundimiento espontáneo (no se aduce ninguna causa concreta) del palacio episcopal, el mitrado promociona de forma rápida las obras para su reparación sin escatimar en los gastos (VSPE, 4.6.30). Por otro lado, también actúa en la iglesia de Santa Eulalia. El texto, en este punto, no deja claro el alcance de la reforma ordenada por Fidel. Se menciona que los remates de las torres alcanzan una gran altura como consecuencia de esta acción, sin que sea posible determinar si lo que se hacen son unas torres que antes no existían o que, simplemente, se hacen más altas otras previas (VSPE, 4.6.35). Parece que P. Mateos se inclina por la primera opción, esto es, que los elementos torreados no estaban presentes en el edificio original y fueron introducidos en la fábrica en la reforma.

Con esta interpretación del texto se enfrenta Mateos a los muros visibles de la iglesia, el típico palimpsesto arquitectónico de cualquier edificio histórico. Propuso haber encontrado las huellas materiales de esta acción literaria. Las torres levantadas bajo el mandato de Fidel no se encontrarían a los pies de la iglesia sino sobre los ábsides laterales de la cabecera. La obra, en su opinión, no trataría de hacer cabalgar las torres sobre los ábsides originales, sino que estos últimos serían desmontados y sustituidos por otros sobre los que arrancarían las nuevas torres en cuestión. De esta forma, la cabecera que podemos ver se habría conformado en dos momentos: uno fundacional (del siglo V según Mateos), que se correspondería con el ábside central hasta cierta altura y otro, de reforma (la de Fidel), en el que se incluirían los ábsides laterales con sus remates torreados.

Desde un punto de vista estratigráfico no parece convincente la existencia de una solución de continuidad que separe dos momentos histórico-constructivos, el original y el de reforma. Llama la atención que ambos momentos, distanciados por un siglo o más, den lugar a resultados más que semejantes. Los mismos materiales, módulos y aparejos apuntan a una continuidad estructural que da lugar a un cuerpo de fábrica homogéneo. En otras palabras, habría que hablar de sincronía antes que de diacronía. Como resultado de la excavación en el interior del templo está claro que la actual cabecera se superpone a otra más antigua que estaba o fue arrasada en el momento de la construcción de la que hoy podemos contemplar en alzado (Mateos, 1999, fig. 30). Esto se hace evidente en el ábside norte, donde los restos previos están siendo pisados por la fábrica posterior (Mateos, 1999, fig. 35). Por tanto, toda la cabecera parece que fue hecha de una vez, pero ¿cuándo?

Por otra parte, desde el análisis de los restos de escultura decorativa asociados a las pretendidas fases tardoantiguas, surgen más objeciones. Para ello resulta de interés servirse del referencial trabajo de Alejandro Villa del Castillo sobre los talleres escultóricos tardoantiguos y altomedievales (Villa del Castillo, 2021). Cuando aborda la escultura relacionada con Santa Eulalia, encuentra enormes contradicciones en la secuencia cron-material ofrecida hasta ahora. Dichas contradicciones se derivan de las características tipológicas de los lotes decorativos *in situ* vinculados a cada fase. La obra más antigua, como ya se ha dicho, se identifica en el ábside central, si bien en no toda su altura. La bóveda que cubre el espacio, así como la imposta de la que arranca, formaría parte según Mateos de la reforma de Fidel, que no quedaría limitada a la sustitución de los ábsides colaterales. También se haría una nueva bóveda pétrea en el presbiterio, aunque nada pueda deducirse al respecto leyendo las VSPE. Llevada la imposta a un segundo momento, el único material decorativo contenido en la fábrica supuestamente primitiva se reduce a la imposta de una ventana. Según el marco tipológico de Villa del Castillo para la producción escultórica emeritense, los motivos decorativos tallados en la imposta (rombos



**Figura 2.** Imposta del ábside central de Santa Eulalia; obsérvense los cortes en las piezas (foto Alejandro Villa del Castillo).

perfilados y enfilados) no se corresponde con los repertorios de entre mediados del V y mediados del VI, sino con talleres que trabajan en el VII e incluso el VIII, como se atestigua arqueológicamente en Santa Lucía del Trampal (Villa del Castillo, 2021, p. 23, n.º 81).

Al pasar a los cuerpos de fábrica que se fechan en época de Fidel, cuenta Villa del Castillo con la imposta del ábside central y las impostas de las embocaduras de los ábsides. Respecto a la imposta central certifica, sin género de dudas, que se trata de una reutilización: hay anchuras variables, cortes, descantillados provocados por su extracción de la ubicación original (fig. 2). En otras palabras, o Fidel reutiliza la moldura o forma parte de otra intervención posterior en el tiempo si fechamos esa escultura en el siglo VI. Las impostas de las embocaduras de los ábsides laterales, por su parte, están picadas, solo siendo reconocible de forma parcial el motivo tallado. Dicho motivo, imbricaciones superpuestas, tiene un carácter universal en los talleres emeritenses con ejemplos que llegan hasta el siglo VIII. La conclusión de su estudio es que en la obra de la cabecera de la iglesia que hoy podemos observar se aportaron materiales escultóricos pertenecientes a diferentes fechas y, seguramente, procedentes de más de un lugar. Las muestras de reutilización en la imposta del ábside central son evidentes. Respecto a las impostas de los ábsides sus mutilaciones hacen imposible certificar huellas de reciclaje. Pero no solo hay materiales tardoantiguos y altomedievales. También los hay romanos, como capiteles y columnas. Concluye Villa del Castillo que se debe contemplar la posibilidad “de que la estructura del ábside esté rehecha en gran medida en época medieval” (Villa del Castillo, 2021, p. 32). No sería éste un caso extraño en la actual Extremadura. Hay una serie de edificios que, tradicionalmente, se han fechado como tardoantiguos ante la presencia de materiales decorativos que podrían corresponder



con esas fechas. Valga de ejemplo la iglesia de Los Santiagos, cerca de Alburquerque (Badajoz). Tras la lectura estratigráfica de paramentos se pudo determinar, con bastante certeza, que es un edificio plenomedieval (Caballero y Arce Sainz, 2005) frente a la propuesta inicial tardoantigua (Bueno, 1973). En otros edificios, como Santa Olalla de Cáceres (Bueno, 1989) y San Miguel de los Fresnos en Fregenal de los Fresnos, Badajoz (Berrocal y Caso, 1991), posiblemente se repita esta situación, aunque habría que demostrarlo desde el análisis arqueológico.

En definitiva, las partes aéreas más antiguas de la actual cabecera de Santa Eulalia pueden ser muy posteriores al tiempo de las VSPE, lo que pone de manifiesto el peligro de su uso en el marco de la interpretación arqueológica.

### 3. ¿UN XENODOCHIUM DEL SIGLO VI?

Pasemos ahora al edificio en discusión. La hipótesis del *xenodochium* necesita contar con argumentos materiales que puedan servir para defender una cronología del edificio coincidente con la fuente escrita. Habida cuenta de la cantidad de licencias que se toma el redactor de las VSPE, habría que preguntarse si el hospital en cuestión en verdad llegó a existir. Su carácter asistencial refuerza la imagen de unos obispos caritativos siempre dispuestos a socorrer a los más necesitados sin escatimar gastos. El hospital de Masona, al que “enriqueció con grandes patrimonios” y dotó con servidores y médicos (VSPE, 5.3.15), no parece que fuera una realidad en el momento de la redacción de las VSPE. Se evoca como algo del pasado que cumplió de forma eficiente la misión para la que fue creado. Los médicos recorrían sin descanso la ciudad trasladando al hospital, en sus propios brazos, a todos aquellos enfermos que encontraran. Allí eran curados y alimentados hasta recuperar la salud. Y no solo eso. Masona dispuso que los médicos gestionaran la mitad de las ofrendas recibidas por la Iglesia para entregarla a los enfermos. El santo obispo acabó con la pobreza y la enfermedad en Mérida y toda Lusitania (VSPE, 5.2.15). Seguro que en la Mérida del autor de las VSPE había enfermedad y pobreza, pero ¿seguía existiendo aquel hospital que las revertía con tanto éxito en el pasado? A tenor del relato no da la sensación de que dicho establecimiento formara parte del presente de la ciudad de Mérida unas décadas después de su supuesta construcción. El edificio, con sus grandes propiedades, sirvientes, médicos y enfermos parecen haberse esfumado.

La información sobre la excavación y los materiales es escasa y poco detallada debido a las condiciones en las que se produjo. En la primera publicación (Mateos, 1995) se hablaba de dos horizontes histórico-funcionales: el primero corresponde con una necrópolis tardorromana y el segundo está relacionado con la construcción del edificio. Esta necrópolis podría estar en uso desde el siglo IV en virtud de los materiales arrojados por alguno de los mausoleos explorados (Mateos, 1995, p. 309). Su tiempo de utilización se estima que no rebasaría el siglo V ya que no se encontraron testimonios epigráficos más tardíos. Algunos de los recuperados aparecían reciclados en los muros del supuesto *xenodochium* ya que se tuvieron que remover algunas tumbas para cimentar la fábrica.

Lo único que parece quedar claro es que el edificio es posterior al siglo V. La cuestión es: ¿cuánto posterior? ¿Cuál es el argumento arqueológico que sirve para llevar su fundación al siglo VI? La verdad es que no existe. Se trata más bien de un argumento estilístico. Durante la excavación se recuperó, en el interior del edificio, una pilastra de mármol en muy buenas condiciones (fig. 3). El soporte, a partir del trabajo realizado unos años antes por María Cruz Villalón (1985) sobre la escultura tardoantigua en





Figura 3. Pilastra encontrada en la excavación del edificio (foto Alejandro Villa del Castillo).

Mérida, se podía vincular al destacado taller escultórico emeritense que la investigadora relacionaba, cronológicamente, con el tiempo de las *VSPE*. P. Mateos opina que la pilastra formaba parte del proyecto original, lo que haría sincrónicas arquitectura y escultura (Mateos, 1995, p. 113).

En un trabajo más reciente Mateos aporta algo más de información (Mateos, 2022). Cuando se refiere a los materiales cerámicos asociados a la construcción del edificio, las



piezas con tipos bien definidos, aparte de elementos residuales altoimperiales, no pasaban del siglo V (Mateos, 2022, p. 431). No considera que estas cerámicas sean coetáneas a la arquitectura, sino que se trata de material más antiguo que ha sido removido como consecuencia de la obra. La cerámica del V, simplemente, daría una fecha *post quem*. La cuestión sigue siendo cuánto tiempo transcurre. Pone cierto énfasis Mateos al señalar que no apareció cerámica emiral, “*por lo que habría que desechar dicha cronología para la construcción del edificio*” (Mateos, 2022, p. 431). Lo curioso es que no se dice, en ningún momento, que se encontrara cerámica de los siglos VI-VII, la cual sería un argumento de peso para su hipótesis. En definitiva, seguimos en un limbo arqueológico a causa de un registro poco detallado y desarrollado ¿Qué ocurre a partir de la aparición del edificio? ¿Qué materiales contenían las fases de uso? ¿Cuándo se produce la amortización?

Sigue siendo el argumento de estilo de la pilastra el que más pesa a la hora de proponer cronologías. Como se tiene por seguro que la pilastra es de la segunda mitad del VI o inicios del VII, el resto de elementos decorativos que puedan tener relación con el edificio también serían de esas fechas. Así ocurre con una serie de piezas escultóricas presentadas que se tienen, al igual que la pilastra, como pertenecientes a la fase original (Mateos, 2022, pp. 434-436, figs. 4.2-4.5). No son ni técnica ni estéticamente adscribibles al taller que elabora la pilastra, lo que deja en el aire que pueda hablarse de coetaneidad. Una de las piezas en cuestión, más bien un fragmento, es interpretada como una pila bautismal ya que presenta concavidad (Mateos, 2022, p. 434). La cuestión es explicar y justificar que en un centro asistencial encontremos un lugar para bautizar ¿a quién?

¿Por qué es un *xenodochium* y no otra cosa? La propuesta inicial del edificio como albergue y hospital tiene bastante arraigo en la historiografía actual, si bien hay ciertas opiniones que sopesan la posibilidad de que no se trate de un centro asistencial sino de un edificio aristocrático (Arce Martínez, 2002, p.187, n.º 39; Chavarría, 2010, p. 444; Perich, 2014, pp. 205-206). Ninguno de estos autores, no obstante, cuestiona la cronología propuesta por Mateos, aunque apunten otras funcionalidades.

Jugar la carta del *xenodochium* es tan atractivo como incierto ¿Cómo se reconoce materialmente un *xenodochium*? El conocimiento arqueológico de este tipo de establecimientos es tremendamente reducido para unos vastos marcos geográficos y temporales. Está obligado Mateos a moverse en un inexistente (por ahora) marco tipológico ante la falta de una base empírica solvente (Mateos, 1995, pp. 315-316; Mateos, 2022, p. 439). Además, los pocos casos que se aportan (ninguno peninsular), están sujetos a discusión en cuanto a su definición material y funcional (Perich, 2014, pp. 206-207). Lo único que se saca en claro es el enorme desconocimiento, en general, que tenemos de estos misteriosos edificios en todo el mundo mediterráneo. Termina asumiendo que no existen “*paralelos arquitectónicos documentados con otros xenodochia de esa época*” (Mateos, 2022, p. 439). Es por ello por lo que el investigador reconoce que se trata “*tan solo de una hipótesis interpretativa, a partir de una serie de argumentos de carácter histórico y arqueológico*” (Mateos, 2022, p. 437). Pues bien, con otros argumentos de carácter histórico y arqueológico se pueden defender hipótesis alternativas.

#### 4. UNA INTERPRETACIÓN ISLÁMICA

En un trabajo anterior (Arce Sainz, 2020) defendimos que el edificio encontrado en la barriada de Santa Catalina podría ser una promoción emiral de época de ‘Abd al-Raḥmān II. En el marco de un estudio amplio, todavía inédito, sobre la arquitectura cristiana en al-An-

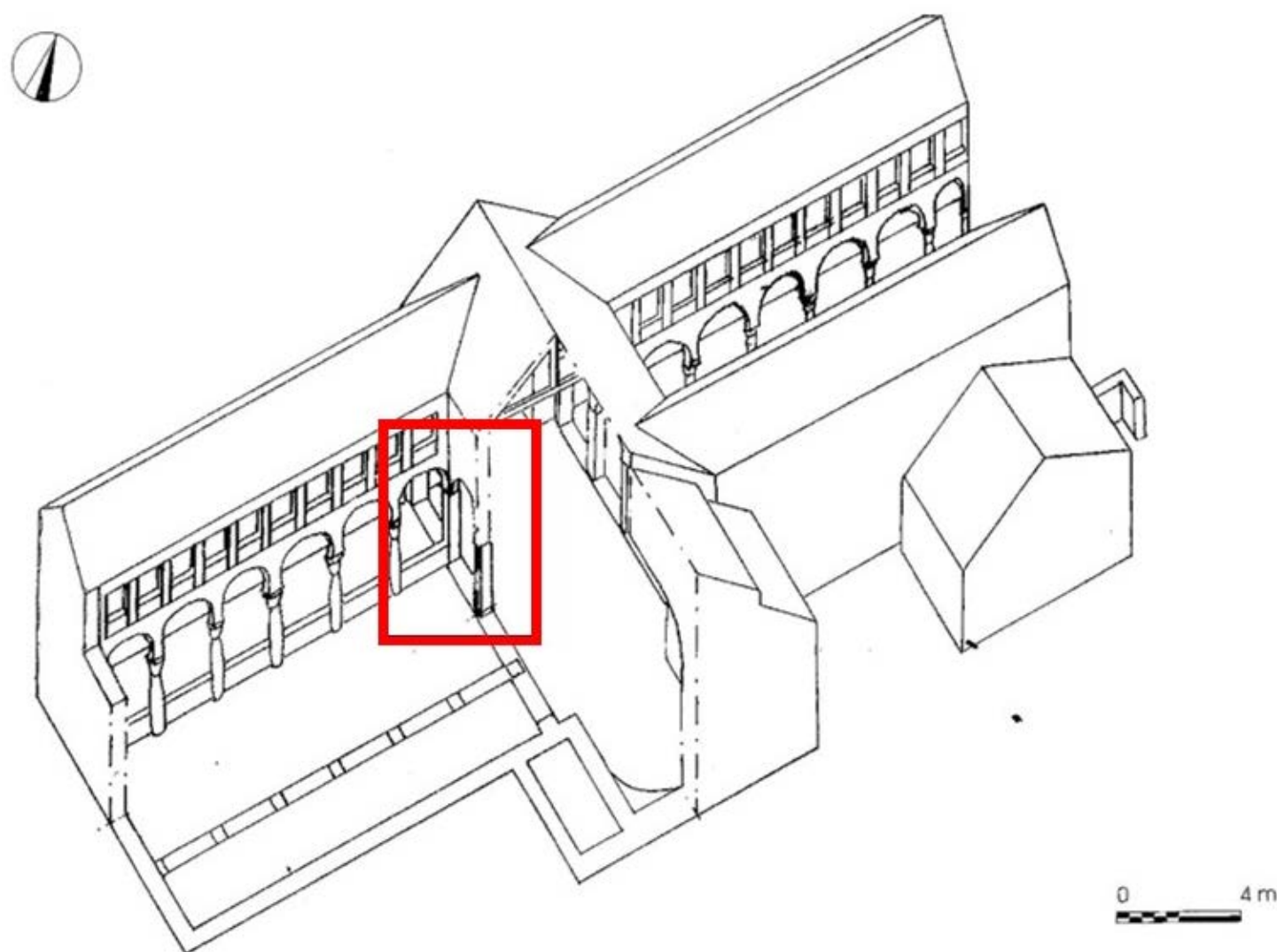
dalus, al acercarnos al *xenodochium* para tratar de ver si había información sobre lo que aconteció en el edificio más allá de la conquista islámica, nos surgieron dudas sobre los argumentos que sostenían una cronología visigoda para su fundación. La parca información sobre el registro arqueológico no permite certificar otra cosa que la aparición de un edificio en un terreno que había sido utilizado como necrópolis hasta, al menos, el siglo V. No se aporta ningún dato arqueológico que permita determinar cuánto tiempo habría transcurrido entre el final de las inhumaciones y la construcción del edificio. Pero se contaba con una pilastra cuya tipología, según se acepta historiográficamente desde el trabajo de María Cruz Villalón (1985), se asocia a la producción monumental emeritense a la que aluden las VSPE. Esta autora define en su estudio un primer grupo de pilastras (llamado grupo A) que vendrían a corroborar esa imagen de esplendor de la ciudad que quiere transmitir la fuente documental. Villa del Castillo, en su definición evolutiva de los talleres emeritenses, engloba este tipo de pilastras en las producciones del periodo denominado Mérida II, cuya cronología se movería en el último tercio del siglo VI, por tanto, como opinaba Cruz Villalón, coincidente en el tiempo con parte de la historia de Mérida a la que se refieren las VSPE (Villa del Castillo, 2021, pp. 30 y ss.). Lo relevante es poder determinar si la pieza se ejecutó para ser usada en esa arquitectura o fue aportada como material de reciclaje.

Pasemos de una visión microscópica (la pilastra como elemento singular) a otra macroscópica (el edificio como estructura construida y decorada). Hay que considerar la pilastra como parte del “sistema decorativo” de la arquitectura que la albergó. Lo que llamamos “sistema decorativo”, aplicado a la escultura arquitectónica, es el conjunto de piezas decoradas (reutilizadas o *ex nouo*) puestas en obra según un plan determinado en el marco de un proyecto constructivo (Caballero y Arce Sainz, 2007 p. 233).

¿Qué sabemos del sistema decorativo del edificio excavado en Santa Catalina? No mucho, debido al nivel de arrasamiento y expolio experimentado por la fábrica desde el momento de su amortización, un tiempo imposible de determinar al no existir un registro arqueológico secuenciado. La primera cuestión es tratar de atisbar la cuantía y ubicación de pilastras en el sistema constructivo-decorativo general. En este punto, se pudo conocer una buena parte de la planta del edificio, con algunos muros que conservaban parcialmente sus alzados. A partir de esta información, de forma evidente, se ve que el estándar de soporte usado de forma recurrente en esta fábrica no son las pilastras sino las columnas. Dichas columnas, menos el fragmento de una, han sido robadas en el transcurso de tiempo, pero sabemos de su presencia por la permanencia, *in situ*, de algunas de sus piezas de apoyo, basas también de mármol (Mateos, 1995, p. 311, fig. 1.1). A partir de los restos exhumados se puede deducir que, al menos, se usaron veinte columnas ¿Dónde encajarían las pilastras en este sistema? La propuesta de Mateos es estructuralmente imposible. Solo funciona dibujando, en el plano, un trampantojo (fig. 4). Hace que las pilastras, que coloca en el cuerpo longitudinal rematado por una cabecera, reciban el apoyo de dos arcos al mismo tiempo, algo inverosímil ya que, un solo arco, ocuparía toda la superficie de apoyo. O ponemos un pilar compuesto y no simple, que no es el caso pues faltan las evidencias, o no hay nada que hacer.

Si llevamos las pilastras, por ejemplo, a la embocadura del supuesto santuario que formaría parte del *xenodochium* ya que la pieza apareció en ese sector, la propuesta sigue sin funcionar. En esa posición, teniendo en cuenta el diseño de dicha embocadura, los pilares quedarían alojados en un rincón estructural que dejaría ocultas dos de las caras finamente decoradas. Por tanto, debemos empezar a considerar que las pilastras, dentro del sistema decorativo, representan una pequeña parte que, además, es difícil de encajar en la estructura arquitectónica sin que pierdan alguno de sus valores originales.





**Figura 4.** Propuesta de ubicación de las pilastras según Pedro Mateos (a partir de imagen de Pedro Mateos, 1995).

Por otro lado, son llamativas las diferencias entre unos y otros soportes. Sólo tienen en común ser mármoles. La pilastra representa un ambiente productivo especializado, con unos escultores que usan soportes de buena calidad sobre los que ejecutan labores de talla de cierta sofisticación respaldada por una práctica profesionalizada. Las columnas, con sus basas, son, en cambio, piezas romanas reutilizadas como forma de una estrategia que no necesita de los talleres. ¿Podemos hacer coetáneas ambas circunstancias? A nosotros nos causa dudas que, en un mismo ambiente productivo, tengamos trabajando a los talleres de las pilastras y se esté acudiendo, al mismo tiempo, a un reemplazo masivo para componer los soportes columnados. Si, en efecto, todo formara parte de una acción constructiva y decorativa unitaria en época visigoda, estamos ante un edificio, por ahora único, que combina columnas y pilastras como elementos sustentantes. Los datos, en nuestra opinión, apuntan a la reutilización de la pilastra en un contexto histórico posterior al de su factura. Nada raro en Mérida. Aquí es donde entra en escena el aljibe (más bien pozo de captación) de la alcazaba. Allí se encuentra alguna pilastra de mármol idéntica a la recuperada en Santa Catalina (fig. 5). Hay pocas dudas respecto a que fueran realizadas por un mismo taller, seguramente para un mismo edificio. Gracias a que el aljibe ha conservado en pie parte de sus alzados originales es evidente que las pilastras fueron llevadas allí como material de acarreo en atención a la forma en la que fueron colocadas en la fábrica. Perdida su función prístina se alojaron en los muros siguiendo otra lógica. Llegados a este punto, P. Mateos propone que uno de los edificios que aportó materiales marmóreos a la obra de la alcazaba hubiera sido el *xenodochium*. Tendríamos así conectados, por un lado, el momento de esplendor emeritense (el de las VSPE) y, por otro, el momento de la derrota final del cristianismo local tras la reconquista omeya de la ciudad. Se llega





Figura 5. Pilastra en el aljibe de la alcazaba (foto Alejandro Villa del Castillo).

incluso a ver en esta acción una forma de humillación al mostrar las piezas como trofeos ganados a los vencidos (Valdés, 1995; Franco *et al.*, 2020, p. 101).

Aceptada la unidad tipológica de una y otra pilastra, es innegable que, en torno a la construcción de la alcazaba (835), se están moviendo piezas de este tipo de un sitio a otro de la ciudad. Unas han llegado al aljibe, pero ¿qué ocurrió con la del *xenodochium*? ¿Se encuentra en el punto de partida, como piensa Mateos, o en el de llegada?



Por las razones expuestas sostenemos como más probable la segunda opción. Consideramos que es un material aportado en un esfuerzo monumental posterior, en el que la presencia de una destacada (y bien conservada) pieza del pasado no tiene que ser una casualidad ni un mero utilitarismo. Se podría hablar de una gestión del pasado monumental en un clima de actitud positiva respecto a las destacadas empresas constructivas preislámicas como expresión de poder, riqueza y cultura.

En los círculos de poder de la época se observa esta mirada hacia el pasado de al-Andalus, ponderando sus muestras de esplendor a través de manifestaciones materiales de calidad. El propio emir ‘Abd al-Raḥmān II se muestra especialmente interesado por esa gestión de las ruinas antes apuntada: *“Fue el primero que hizo fastuosos edificios y cumplidos alcázares, utilizando avanzada maquinaria y revolviendo todas las comarcas en busca de columnas, buscando todos los instrumentos de Alandalús y llevándolos a la residencia califal de Córdoba [...]”* (Ibn Ḥayyān, 2001, p. 182).

Un personaje cercano al poder que también desarrolló un especial interés por las muestras artísticas antiguas, especialmente marmóreas, fue ‘Abd Allāh b. Kulayb b. Ṭa‘laba. Curtido en la carrera militar fue nombrado *āmil* (gobernador) de Mérida y encargado de levantar la alcazaba según reza una inscripción (Barceló, 2004). En la crónica de al-Rāzī se recoge el contenido de una elitista tertulia en la que los participantes hablan de las excelencias y la calidad de los mármoles emeritenses (Catalán y Andrés, 1975, pp. 72-76). Entre los asistentes se encontraba un hijo de nuestro protagonista, llamado al-Isi (Barceló, 2004, p. 69). Rememora al padre evocando el especial interés que tenía por las piezas de mármol. No dudaba en tomarlas del lugar en las que se encontraban para utilizarlas en los edificios que estaba construyendo. Cuenta una anécdota sobre su padre, quien al ver una gran pieza de mármol formando parte de la muralla de la ciudad, decidió hacerse con ella. La piedra fue extraída y se descubrió que, en una cara no visible antes, había una inscripción que nadie sabía descifrar. Al margen del tono novelesco de la anécdota, lo importante es que ‘Abd Allāh b. Kulayb buscó y usó mármoles antiguos en la obra que puso en marcha en Mérida. Teniendo en cuenta esto volvamos a mirar el aljibe. Las piezas de mármol, de buena calidad material y estética, unido a su buen estado de conservación, las convierten en ese tipo de piedras que ‘Abd Allāh b. Kulayb gustaba buscar y reunir para integrarlas en los edificios que levantó. Recordemos que el aljibe era algo más que una estructura de servicio. Constaba de tres cuerpos en altura: el vestíbulo que hoy se conserva, una pequeña mezquita y una torre de señalización (Feijoo y Alba, 2005). La presencia del oratorio, en el que también recalaron mármoles antiguos como la venera colocada en el *mihrab* (Feijoo y Alba, 2005, p. 582), dignifica la presencia de una escultura reutilizada que, por otra parte, es iconográficamente neutra, ya que no porta signos cristianos evidentes.

También gobernadores como ‘Abd Allāh b. Kulayb podían poner rumbo a Córdoba este tipo de materiales. Mérida, en los periodos que estuvo bajo gobernanza omeya, aportó mármoles a los edificios que impulsaba la dinastía en la capital de al-Andalus, en especial la mezquita aljama. Tanto en la obra fundacional de ‘Abd al-Raḥmān I como en la ampliación de ‘Abd al-Raḥmān II, hay piezas procedentes de edificios emeritenses. Villa del Castillo identifica bloques escultóricos de diversos formatos (sobre todo cimacios empleados en las arquerías) que fueron producidos en talleres de Mérida de época visigoda (Villa del Castillo, 2021). Muchos de ellos aparecen en la ampliación de ‘Abd al-Raḥmān II cuando, se supone, hacía décadas que se había derribado la supuesta basílica de San Vicente (Arce Sainz, 2015). Según la tradicional interpretación historiográfica, actualizada en los últimos años (León y Ortiz, 2022; León y Ortiz, 2024), cuando el primer emir independiente acomete la construcción de la mezquita, usa los materiales decorativos de la

pretendida basílica de San Vicente, así como los de otros edificios pertenecientes a lo que, ahora, se considera un complejo episcopal. No existen evidencias arqueológicas convincentes sobre la existencia de un templo cristiano previo que fuera derribado y usados sus despojos, como claramente dejaron expresado tanto Félix Hernández como Manuel Gómez-Moreno (Arce Sainz, 2022, p. 145, n.º 22). Casi 100 años después, con intervenciones arqueológicas (parciales) de por medio, siguen sin aparecer pruebas que inviten al consenso. Que 'Abd al-Raḥmān II, de la mano de su *āmil*, recibió desde Mérida mármoles decorados para su obra dinástica, queda de manifiesto en un capitel corintio romano reciclado que es en todo idéntico a otro vinculado a la alcazaba emeritense, en concreto, usado mucho tiempo después en el pórtico neogótico (Peña, 2009). Ambos, en su momento, fueron hechos para una misma arquitectura que, en opinión de A. Peña, estaba sin duda en Mérida, no en Córdoba. Igual que viajaron los mármoles romanos viajaron los mármoles visigodos, siempre coincidiendo con situaciones en las que el poder omeya mantiene el control de la urbe y puede beneficiarse de sus recursos monumentales.

Hablemos ahora de la arquitectura ¿Es del siglo VI o del siglo IX? Pedro Mateos coteja el edificio de Santa Catalina con los edificios considerados de época visigoda y con los edificios fechados en época emiral. Según su análisis, poniendo el foco en la cabecera de sillería, considera que es una fábrica equiparable a los restos del ábside de la basílica de Santa Eulalia, que se consideran de tiempos del obispo Fidel. Por el contrario, en el cotejo con las llamadas residencias emirales todo son en su opinión discordancias tipológicas, por lo que habría que rechazar esa opción.

Ya hemos expuesto las objeciones a la hora de fechar las supuestas dos fases constructivas de la cabecera de Santa Eulalia en los siglos V y VI. Más bien sería de una única fase medieval. De este modo, lo que se presenta como un paralelo sería, más bien, un parecido.

En cuanto a la arquitectura de época emiral, que Mateos descarta como ejemplo comparativo para el *xenodochium*, toma los datos de forma parcial, centrándose en los ejemplos que marcan diferencias y obviando aquellos con lo que existen semejanzas. La residencia emiral del Templo de Diana (Alba, 2004), por ejemplo, presenta una técnica edilicia de sillería reutilizada con buenos ajustes en los que no faltan pequeños calzos para asentar mejor los sillares (Alba, 2004, p. 60), como en el *xenodochium*. Por otro lado, Mateos no tiene en cuenta que, en nuestra propuesta, se decía claramente que las residencias y el edificio de la barriada de Santa Catalina, aunque todos emirales, no se tienen por coetáneos (Arce Sainz, 2020, p. 667). Por tanto, la propuesta cronológica no sería de la segunda mitad del siglo VIII a inicios del siglo IX, tal como se defiende de una forma muy convincente desde la arqueología (Alba, 2009). Descartábamos desde el principio esa coetaneidad porque el *xenodochium* incumple dos constantes presentes en las residencias. En primer lugar, se encuentra extramuros, cuando todos los ejemplos descubiertos hasta ahora se hallan dentro del perímetro de la muralla (Alba, 2009, fig. 2). En segundo lugar, hay un importante acopio de materiales marmóreos reutilizados (basas, fustes, seguramente capiteles, pilastras) en Santa Catalina frente a la práctica ausencia de los mismos en las fábricas intramuros. A lo sumo, alguna columnita de ventana (Alba, 2009, fig. 20).

No obstante, existen vínculos con la edilicia emeritense de tan sólo unas décadas antes. Es probable que tuviera dos alturas, como se plantea en algunas residencias (Alba, 2004, lám. 10). Ahí están, por ejemplo, los contrafuertes de la cabecera, que también los encontramos en algunas de las fábricas emirales, como la ya mencionada junto al Templo de Diana (Alba, 2004, p. 60, lám. 9). Sumemos una planta axial, simétrica, con cuerpos que se proyectan perpendicularmente respecto a ese eje, como la gran residencia que quedó engullida por la obra de la alcazaba (Mateos y Alba, 2000, p. 159) y otras repartidas por la ciudad (Alba,



2009, figs. 5 y 14). Reiteramos, para que no queden dudas, que consideramos al edificio de Santa Catalina una obra emiral de tiempos de 'Abd al-Rahmān II, levantada tras el fin de los episodios conflictivos que afectaron a la ciudad en las primeras décadas del siglo IX.

Mateos, precisamente, ignora la arquitectura emiral de tiempos de 'Abd al-Rahmān II, que es cuando se pudo levantar el supuesto *xenodochium*. La alcazaba y sus edificios auxiliares, como el aljibe, pertenecen a un ambiente productivo en el que sigue habiendo suficiencia en la reutilización de la sillería romana a la hora de armar muros y abovedar. La cabecera de sillería del edificio Santa Catalina no está alejada de los estándares constructivos de la fortaleza. Por otro lado, la presencia en ambos lugares de piezas como las pilastras recicladas nos habla de estrategias y objetivos compartidos.

Según esta hipótesis, la acción del poder omeya más allá de 835 pudo manifestarse en otras partes de la ciudad. Santiago Feijoo y Miguel Alba (2005) proponen que la alcazaba de Mérida era más bien un *ribat*-campamento destinado a albergar un contingente armado permanente presto a sofocar o resistir cualquier brote de insurgencia. No en balde, como señalan estos autores (Feijoo y Alba, 2005, p. 568), se lanzaron 15 campañas militares contra Mérida desde Córdoba antes del triunfo de Abderramán II en 835, lo que indica una contumacia de los emeritenses que solo pudo ser aplacada, durante algunas décadas, gracias al punto fuerte incrustado por los omeyas en la ciudad. Feijoo y Alba, en definitiva, ven la alcazaba como un bastión cerrado en sí mismo frente a una ciudad circundante potencialmente hostil (Feijoo y Alba, 2014, p. 108). Esta situación, con una seguridad que se acababa más allá de los muros de la fortaleza, hace que no se mire a otros posibles escenarios de la ciudad en los que se hicieran efectivos más cambios. Menos aún si se trata de espacios suburbanos alejados del protegido bastión. Sin embargo, lo que nos ofrece el yacimiento de Santa Catalina podría dar una nueva visión de los acontecimientos.

Es evidente que la construcción de la alcazaba, debido al volumen y al tipo de material empleado (reutilizado de construcciones previas), tuvo que suponer que el paisaje previo de la ciudad se revolviera de forma notoria (Franco *et al.*, 2020). La ingente cantidad de bloques de piedra empleados en cientos de metros lineales de elevadas y gruesas murallas, con torres de refuerzo, aparte de los edificios interiores como el aljibe, implica un respaldo logístico complejo en el que toda la medina está siendo gestionada por una misma autoridad, la omeya. Porque dispone de todos sus recursos, y nadie parece impedirlo, puede canalizar la riqueza, en este caso monumental, hacia sus proyectos. Recordemos la anécdota del *amir* haciendo extraer de la muralla una pieza singular. Lo importante del relato es que el gobernador omeya tiene libertad, o mejor dicho autoridad, para gestionar el patrimonio monumental de la medina según unas directrices estatales. No se trata de un capricho personal.

Sin duda, los constructores de la alcazaba se aprovisionaron en muchos lugares: fábricas romanas, tardoantiguas, altomedievales. Entre los muchos materiales que se mueven, algunos delatan que proceden de edificios religiosos cristianos. Así ocurre con una lápida con epigrafía que se reutilizó como dintel en una de las puertas de fortaleza. La inscripción da cuenta de la deposición de reliquias bajo el altar de una iglesia dedicada a Santa María de todas las Vírgenes (Navascués, 1948; Sastre, 2010, p. 28-30). Gracias a las excavaciones en el recinto de la alcazaba sabemos, con bastante certeza, que no fue derribado ningún templo cristiano con motivo de su construcción (Feijoo y Alba, 2005), por lo que la inscripción perteneció a una iglesia ubicada en otra parte de la ciudad. Isaac Sastre, recogiendo una idea de J. Bueno Rocha, se inclina por vincular esta inscripción con la catedral emeritense, aduciendo que no estaríamos ante un acto propiamente fundacional sino ante una reconsagración (Sastre, 2010, p. 30), que habría tenido lugar

a lo largo del siglo VII en virtud de las características epigráficas del letrero (Navascués, 1948; Vives, 1949). Esta hipótesis sólo tiene a su favor que el templo hubiera estado dedicado a la Virgen María, una advocación que es habitual en las iglesias catedralicias. Al ser un texto cuya caracterización paleográfica se tiene del siglo VII, la alejaría temporalmente de la catedral emeritense de la que hablan las *VSPE* (ya existente en tiempos del obispo Paulo), de ahí que Sastre trate de solventar la contradicción apelando a una reconsagración, de la que nada se dice en la lápida. Por otro lado, que los cristianos de Mérida hubieran perdido su catedral en 835 contrasta con la vida del episcopado local en esas fechas. Es precisamente durante la fase de control omeya de la ciudad cuando conocemos por su nombre al metropolitano de la *Lusitania*: Ariulfo. El obispo Ariulfo lustró la cátedra emeritense durante un largo periodo de tiempo. La primera mención se remonta a 839 (cuatro años después de la construcción de la alcazaba), como asistente a un concilio celebrado en Córdoba (Gil, 1973, vol. I, p. 141). La segunda es de 862, de nuevo en relación con una reunión eclesiástica en la capital emiral, a la que no pudo asistir debido a su delicado estado de salud (Palacios, 1998, p. 75). Posiblemente fallecería en un momento cercano a esa fecha. Sorprende, por tanto, que los omeyas estén depredando la iglesia mayor de Mérida y, al mismo tiempo, estén amparando a la institución religiosa local cuyo mitrado está conectado con el organigrama eclesiástico andalusí que ahora tiene el centro de poder en Córdoba y no en Toledo (Arce Sainz, 2020, p. 665).

Sea como fuere, es un hecho cierto que había una iglesia en Mérida que, en el momento de ponerse en marcha el proyecto de la alcazaba, estaba amortizada y, por tanto, podía aportar materiales para la nueva obra ¿Desde cuándo estaba amortizada? Imposible saberlo con precisión dentro de una horquilla temporal entre el 713 (conquista de Mérida) y el 835 (construcción de la alcazaba) ¿Pudo ser consecuencia de la situación anterior, que se prolongó durante tres décadas, en la que la ciudad fue escenario de numerosos enfrentamientos? Durante ese tiempo no sabemos cómo se desarrolló la *dhimma* local, ya que quedaron rotos los lazos con la autoridad que ejercía la gobernanza de los grupos protegidos. No tenemos indicios de que los insurgentes (siempre musulmanes de religión) asumieran esta gobernanza en sustitución de los omeyas. Nunca encontramos, en la documentación árabe, menciones a la participación del elemento cristiano en los episodios de sedición. Es una fuente latina de origen carolingio la que sirve para proclamar, tradicionalmente, la implicación cristiana. Se trata de una carta escrita el año 826 por el emperador Ludovico Pío en la que se compromete a enviar ayuda militar a unos emeritenses levantados en armas contra el omeya (Simonet, 1983, p. 314). De la lectura de la famosa misiva no se desprende que Ludovico mantenga comunicación con un grupo de cristianos rebeldes, sino con fuerzas musulmanas que llevan tiempo poniendo en apuros al emir de Córdoba, su archienemigo en el flanco sur del imperio (Arce Sainz, 2020, pp. 644-645).

Lo que sí es seguro es que el emir restablece los lazos que unían a la *dhimma* emeritense con Córdoba. Hay tenemos a Ariulfo como autoridad religiosa reconocida y con libertad de movimientos para acudir, precisamente, a la capital de al-Andalus, a las reuniones de una Iglesia andalusí en tanto en cuanto está corroborada la continuidad orgánica de la institución eclesiástica en territorio islámico. Aparte de la iglesia de la que procede la inscripción, ¿hubo más templos que se encontraran amortizados cuando se inician las obras de la alcazaba? Contamos con los pilares del aljibe y del supuesto *xenodochium* que podrían proceder de iglesias, aunque tampoco contamos con una certeza absoluta. También las residencias emirales levantadas antes de los conflictos secesionistas aportaron materiales (que eran de un reciclaje previo) o se vieron afectadas. Así ocurre con la ya mencionada en el patio de la fortaleza, que sería amortizada para despejar el espacio.



En esta fase de control omeya, que se mantuvo varias décadas, no se tuvo por qué renunciar a actuar ediliciamente en otras partes de la ciudad más allá de la alcazaba. El edificio de Santa Catalina podría ser un ejemplo. Vuelve a Mérida una arquitectura residencial monumentalizada que cambia el modelo de implantación que imperó el siglo anterior. Se deja atrás el espacio intramuros en beneficio de áreas periurbanas siguiendo el modelo de almunia desarrollado en la propia Córdoba omeya (López Cuevas, 2013).

## 5. CONCLUSIÓN

En primer lugar, una información primaria escasa y poco definida hace que sea problemático adscribir con garantías el edificio a un momento histórico concreto. Tampoco permite saber cuánto tiempo permaneció en uso ni cuándo fue amortizado. Así las cosas, pueden surgir varias propuestas interpretativas. Frente a la teoría tradicional de un *xenodochium* promocionado por el obispo Masona, se presenta una teoría alternativa que explica el edificio en unas coordenadas históricas distintas, andalusíes. El único argumento material para fechar el edificio en el siglo VI es la presencia del pilar marmóreo. La cuestión es que dicho pilar, en virtud del marco arquitectónico en el que se empleó, apunta de forma más decidida a una situación de reutilización que de sincronía. Piezas idénticas se están reciclando en la obra de la alcazaba en torno al año 835. Si se defiende que las pilastras del aljibe proceden del edificio de Santa Catalina, habría que aclarar cierta incoherencia. La pilastra en cuestión estaba movida de su sitio y tenía un estado de conservación óptimo, al igual que ocurre con las del aljibe. De esta forma, en el caso de que se estén llevando pilastras de Santa Catalina a la alcazaba causa extrañeza que hubieran desechado una en perfectas condiciones.

En segundo lugar, el crédito informativo que se le da las VSPE a la hora de historiar sobre la monumentalidad emeritense no está justificado. La fuente escrita, nadie lo discute, es auténtica, pero eso no implica que la información que suministra sea veraz en muchos de sus aspectos. No puede erigirse en argumento central sino, a lo sumo, en periférico. La centralidad debe ser ocupada por datos de índole arqueológica que no deben leerse, como a menudo ocurre, a la luz del relato literario. En Mérida, desde hace décadas, se hace mucha y buena arqueología. Ha de ser esa base empírica que no deja de crecer la que fundamente su historia material aunque dejemos, en el camino, un atractivo relato que, a poco que se le interroga, se muestra de lo más improbable.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alba, M. (2004) "Arquitectura palacial emiral en el enclave del Templo de Diana", en *Excavaciones arqueológicas en Mérida*, Memoria, 7. Mérida: Consorcio de la Ciudad Monumental, pp. 55-72.
- Alba, M. (2009) "Los edificios emirales de Morería (Mérida). Una muestra de la arquitectura de poder", *Anales de Arqueología Cordobesa*, 20, pp. 379-420. <https://doi.org/10.21071/aac.v20i.6960>
- Arce Martínez, J. (2002) *Mérida tardorromana (300-580 d.C.)*, Cuadernos Emeritenses, 22. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano.
- Arce Sainz, F. (2015) "La supuesta basílica de San Vicente en Córdoba: de mito histórico a obstinación historiográfica", *Al-Qantara*, XXXVI (1), pp. 11-44. <https://doi.org/10.3989/alqantara.2015.001>

- Arce Sainz, F. (2020) "La reutilización de materiales cristianos en la alcazaba de Mérida: ¿derrota y humillación del cristianismo local?", en Mateos, P. y Morán, C. (eds.) *Exemplum et Spolia, La reutilización arquitectónica en la transformación del paisaje urbano de las ciudades históricas*, vol. 2. Mérida 2019, MYTRA, 7. Mérida: Instituto de Arqueología de Mérida, pp. 663-668.
- Arce Sainz, F. (2022) "Una interpretación política (más que religiosa) de la situación de los cristianos en al-Andalus a partir de la gestión de la arquitectura religiosa", *Intus Legere Historia*, 15 (2), pp. 140-159.
- Barceló, C. (2004) "Las inscripciones omeyas de la alcazaba de Mérida", *Arqueología y territorio Medieval*, 11 (1), pp. 59-78.
- Berrocal, I. y Caso, R. (1991) "El conjunto monacal visigodo de san Miguel de los Fresnos (Fregenal de la Sierra, Badajoz). Estudio preliminar", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, 18, pp. 299-317.
- Bueno Rocha, J. (1973) "Antiguas iglesias de Extremadura. La ermita de Santiago de Alburquerque (Badajoz)", *Alcántara*, 29, pp. 5-17.
- Bueno Rocha, J. (1989) "La iglesia visigoda de Santa Olalla de Cáceres", *Boletín de Arqueología Medieval*, 3, pp. 181-193.
- Caballero, L. y Arce Sainz, F. (2005) "El enigma de una iglesia: la ermita de Santiago de Alburquerque (Badajoz)", *Norba*, 25, pp. 5-35.
- Caballero, L. y Arce Sainz, F. (2007) "Producción decorativa y estratigrafía", en Caballero, L. y Mateos, P. (eds.) *Escultura decorativa tardorromana y alto medieval en la Península Ibérica*, Mérida, 2004, Anejos del Archivo Español de Arqueología, XLI. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Junta de Extremadura, pp. 233-274.
- Caballero, L. y Mateos, P. (1991) "Excavaciones en Santa Eulalia de Mérida", *I Jornadas de Prehistoria y Arqueología Extremeña. Extremadura Arqueológica*, vol. II. Cáceres: Universidad de Extremadura, pp. 525-546.
- Catalán, D. y Andrés, M.ª de (eds.) (1975) *Crónica del moro Rasis, versión del Aḥbār mulūk al-Andalus de Aḥmad ibn Mūsā al-Rāzī, 889-955*. Madrid: Gredos.
- Chavarría, A. (2010) "Suburbio, iglesias y obispos. Sobre la errónea ubicación de algunos complejos episcopales en la Hispania tardoantigua", en Vaquerizo, D. (ed.) *Las áreas suburbanas en la ciudad histórica. Topografía, usos, función*, Monografías de Arqueología Cordobesa, 18. Córdoba: Universidad de Córdoba, pp. 435-453.
- Cruz Villalón, M. (1985) *Mérida Visigoda: La escultura arquitectónica y litúrgica*. Badajoz: Diputación Provincial de Badajoz.
- Feijoo, S. y Alba, M. (2005): "El sentido de la alcazaba emiral de Mérida: su aljibe, mezquita y torre de señales", en *Excavaciones arqueológicas en Mérida (2002)*, Memoria 8. Mérida: Consorcio de la Ciudad Monumental, pp. 565-586.
- Feijoo, S. y Alba, M. (2014) "La decadencia de Mérida en el siglo IX", en Zozaya, J. y Kurtz, G. (eds.) *Bataliús III. Estudios sobre el Reino Aftasí*. Badajoz 2014. Badajoz: Gobierno de Extremadura-Ayuntamiento de Badajoz-Museo Arqueológico de Badajoz, pp. 93-110.
- Franco, B., Márquez Pérez, J. y Mateos, P. (2020) "La alcazaba de Mérida. La reutilización de materiales romanos y de época visigoda", en Mateos P. y Morán, C. (eds.) *Exemplum et Spolia: la reutilización arquitectónica en la transformación del paisaje urbano e las ciudades históricas*, vol. 1. Mérida 2019, MYTRA, 7. Mérida: Instituto de Arqueología de Mérida, pp. 95-103.
- Gil, J. (ed.) (1973) *Corpus Scriptorum Muzarabiorum*, 2 vols., Manuales y Anejos de «Emerita», XXVII. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Ibn Ḥayyān (2001) *Muqtabis II-1, Crónica de los emires al-Ḥakam I y 'Abdarraḥmān II entre los años 796 y 847* (F. Corriente y M. A. Makki, trad.). Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y de Oriente Próximo.
- León, A. y Ortiz, R. (2022) "El complejo episcopal de Córdoba: nuevos datos arqueológicos", en *Cambio de era. Córdoba y el Mediterráneo cristiano*. Córdoba: Junta de Andalucía-Ayuntamiento Córdoba-Cabildo de Córdoba, pp. 169-172.
- León, A. y Ortiz, R. (2024) "El impacto del cristianismo en las ciudades de la Bética tardoantigua. El ejemplo del complejo episcopal de Córdoba", en Bermejo, J. y Campos, J. (eds.) *Ciudades*

- romanas de la provincia Baetica. Corpus Urbium Baeticarum: Conventus Cordubensis et Gaditanus. CVB II-III, Onoba Monografías, 16. Huelva: Universidad de Huelva, pp. 587-612.
- López Cuevas, F. (2013) “La almunia cordobesa, entre las fuentes historiográficas y arqueológicas”, *Onoba*, 1, pp. 243-260. <https://doi.org/10.33776/onoba.v0i1.1896>
- Mateos, P. (1995) “Identificación del *Xenodochium* fundado por Masona en Mérida”, en *IV Reunió d’Arqueologia Cristiana Hispànica*. Lisboa 1992. Barcelona: Institut d’Estudis Catalans-Universitat de Barcelona, pp. 309-316.
- Mateos, P. (1999) *La basílica de Santa Eulalia de Mérida. Arqueología y urbanismo*, Anejos del Archivo Español de Arqueología, XIX. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Consortio de la Ciudad de Mérida.
- Mateos, P. (2022) “A propósito del edificio identificado como *xenodochium* de Masona en Mérida. Aspectos cronológicos y funcionales”, *Spal*, 31 (1), pp. 426-442. <https://doi.org/10.12795/spal.2022.i31.15>
- Mateos, P. y Alba, M. (2000) “De *Emerita Augusta* a *Marida*”, en Caballero, L. y Mateos, P. (eds.) *Visigodos y omeyas. Un debate entre la Antigüedad tardía y la alta Edad Media*. Mérida 1999, Anejos del Archivo Español de Arqueología, XXIII. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Consortio Ciudad Monumental, pp. 143-168.
- Maya, A. (ed.) (1992) *Vitae Sanctorum Patrum Emeretensium*, Corpus Christianorum, Serie Latina, CXVI. Turnhout: Brepols.
- Navascués, J. M. (1948) “La dedicación de la iglesia de Santa María y de todas las vírgenes de Mérida”, *Archivo Español de Arqueología*, 21, pp. 309-359.
- Palacios, J. (trad.) (1998) *Apologético del Abad Sansón*. Madrid: Akal.
- Panzram, S. (2007) “Eulalia und die Bischöfe von Merida. Von der ‘Handlungsmacht’ einer Heiligen zur Zeit der Westgoten”, en Hahn, J. y Vielberg, M. (eds.) *Formen und Funktionen von Leitbildern*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, pp. 177-225.
- Panzram, S. (2010) “Mérida contra Toledo, Eulalia contra Leocadia: listados “falsificados” de obispos como medio de autorepresentación municipal”, en García, A., Izquierdo, R., Olmo, L. y Peris, P. (eds.) *Espacios urbanos en el occidente mediterráneo (s. VI-VIII)*. Toledo: Toletum Visigodo, pp. 123-130.
- Peña, A. (2009) “Análisis del reaprovechamiento de material en la Mezquita Aljama de Córdoba”, en Schattner, T. G. y Valdés, F. (eds.) *Spolien im Umkreis der Match / Spolia en el entorno de poder*, Toledo 2006. Madrid: Deutsches Archäologisches Institut-Diputación Provincial de Toledo-Real Fundación de Toledo, pp. 247-272.
- Perich, A. (2014) *Arquitectura residencial urbana d’època tardoantigua a Hispania (segles IV-VIII d.C.)*, Tesis Doctoral, Tarragona: Universidad Rovira i Virgili. Accesible en: <http://hdl.handle.net/10803/293906>, consulta 03.12.2024.
- Sabio, R. (2016-2017) “La lauda sepulcral del obispo Paulo. Consideraciones acerca de la posible existencia de un fragmento de la misma”, *Anas*, 29-30, pp. 323-330.
- Sastre de Diego, I. (2010) *Los primeros edificios cristianos en Extremadura. Sus espacios y elementos litúrgicos*. Caelum in Terra. Mérida: Instituto de Arqueología de Mérida.
- Simonet, F. J. (1983) *Historia de los mozárabes de España*, 4 vols. Madrid: Ediciones Turner.
- Valdés, F. (1995) “El aljibe de la alcazaba de Mérida y la política en el occidente de al-Andalus”, en Enríquez, J. y Rodríguez, A. (eds.) *Homenaje a la Dra. D<sup>a</sup> Milagros Gil Mascarell Boscá*, Extremadura Arqueológica, V. Mérida: Universidad de Extremadura-Junta de Extremadura, pp. 279-300.
- Villa del Castillo, A. (2021): *Talleres de escultura cristiana en la Península Ibérica (siglos VI-X). Análisis arqueológico*, BAR International Series, 3032. Oxford: Archaeopress.
- Vives, J. (1949) “La dedicación de la iglesia de Santa María de Mérida”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, 22, pp. 67-73.
- Vives, J. (1963) *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Colección España Cristiana, 1. Madrid-Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.