

## REUTILIZACIONES DE MATERIAL ROMANO EN EDIFICIOS DE CULTO CRISTIANO\*

L. CABALLERO ZOREDA y J. C. SÁNCHEZ SANTOS  
Museo Arqueológico Nacional

*Commutantur in ecclesias delubra, in altaria vertuntur arae*  
(S. Pedro Crisólogo, hacia 450)

### SUMMARY

**In this study an analysis is made of the vestiges which the aculturation brought about by the Christianization of the paganism left behind in certain material structures, particularly in the construction of the churches, the altar bases and in the paraliturgical elements such as screenplates' thresholds, the holy water basins, the offering boxes, the pedestals of the arches and supports. The re-used elements are materials of construction and inscriptions, especially the aras, stelas and boundary marks and milestones. Various types of questions are taken into consideration: the correlation between the written sources and the archaeological information; the possible types of relationships between their**

---

\* Agradecemos la ayuda que nos han prestado el director del Museo de Orense, Francisco Fariña Bustos y el investigador y colaborador de dicho museo D. Juan Carlos Rivas Fernández, por la bibliografía y noticias sobre piezas orensanas; a D. Miguel Pessoa, conservador del Museo Monográfico de Conimbriga que nos puso en contacto con D. Justino Maciel y D.<sup>ña</sup> Teresa Campos Coelho, quienes a su vez nos dejaron conocer y utilizar su artículo previamente a su publicación. A nuestro amigo José Bueno, por sus apreciaciones que nos son siempre tan útiles. Esperamos de él un próximo artículo sobre los pies de altar béticos y emeritenses. La puesta a limpio de los planos es de Carlos Gómez Gil y Miguel Ángel Núñez. Agradecemos al Gabinete Fotográfico del MAN sus fotos.

Dado el tiempo pasado entre la redacción del texto y su publicación hemos ampliado la información que, gracias a la amabilidad de los editores añadimos en notas a pie de página.

**pagan and Christian uses and of their conversion; and the chronology (particularly between the fifth and tenth centuries) and the geographical distribution of these elements and of the types of re-utilization. A catalogue of materials is included.**

Uno de los testimonios más claros de la aculturación del paganismo por el cristianismo es el que ofrecen los restos romanos (utilizando este término como sinónimo de pre-cristiano y pagano, a pesar de su evidente incorrección) reutilizados para usos cristianos, incluso como elementos de culto. Este hecho es algo conocido por todos. Sin embargo falta aún por hacer su correcto análisis.

Quizás éste no se ha intentado por la dificultad que encierra. Un conocedor de estos temas tan experto como SOTOMAYOR escribía en 1982 sobre la importancia relativa que a su parecer tienen los restos arqueológicos tanto paganos como cristianos en las primeras etapas de nuestro cristianismo, tanto por representar un porcentaje mínimo, como por la dificultad de encuadrarlos debidamente en el lugar y en el tiempo (p. 655). Esto segundo se puede seguir afirmando para etapas del cristianismo posterior.

Con ambos problemas vamos a intentar enfrentarnos ahora. Las piezas parecen repartirse por grupos muy circunstanciales cronológicos y geográficos, pareciendo a primera vista que responden a efectos muy concretos. Pero dejan la duda de si no se trata de una casualidad el que hayan llegado agrupados de ese modo concreto a nosotros.

En este trabajo sólo queremos plantear el problema en el ámbito español y marcar las pautas para posteriores desarrollos, conscientes de no agotar ni todos los datos (hace falta un barrido exhaustivo de la bibliografía que no hemos efectuado nosotros) ni todos los análisis posibles. Vemos primero la información de algunas fuentes escritas para contrastarla luego con la que nos dan las fuentes materiales, especialmente los altares cristianos que reutilizan piedras, inscripciones o aras paganas, aunque sin desprestigiar otros datos arqueológicos. Veremos cómo no parecen concordar las informaciones que nos dan las fuentes escritas y arqueológicas y cómo, al final, quedan abiertas las cuestiones geográfica y cronológica. En un apéndice (citado ap.) damos la lista de las piezas aportadas.

## 1. TESTIMONIOS LITERARIOS

Iñíguez en su estudio del altar cristiano recoge varios textos que hacen referencia a la reconversión de lugares de culto pagano como lugares de culto cristiano.

El primero es el de *S. Pedro Crisólogo*, arzobispo de Rávena (antes de 450), en su sermón 51:

«Esto es lo que el Señor ... respondió a todos ... ¿y no iré a los gentiles? Donde (resuena) la voz de un discípulo mío se derrumban los templos, huyen los ídolos, se destruyen las aras, se extinguen las luces, huye todo el poder de los demonios con sus antiguos y aletargados tronos en lamentos, temor y gemidos; se cambian en iglesias los templos, se convierten en altares las aras...» (IÑÍGUEZ, ps. 296).

Se trata de un sermón y quizás de ahí su tono doctrinario y didáctico. Pero a su vez refleja

lo que ocurre en ese momento. Refleja el ambiente pagano, aún en pleno esplendor a mediados del s. V, en un momento que se desarrolla una política cristiana de destierro de ese ambiente.

Sin embargo tiene otra vertiente que es de interés señalar: el texto se pone en boca de Cristo. Probablemente se pretende asegurar una política determinada que no intenta sólo destruir una ideología, como parece, sino transformarla. Desde el primer texto nos encontramos que junto a las acciones violentas y radicalmente destructivas se da una política más conciliadora que mantiene transformándolo algo de lo que aparentemente quiere borrar hasta el completo olvido.

Nos preguntamos si por debajo de una aparente radicalidad en la oposición a lo pagano (derruir, herir, destruir, extinguirse) que actuaría de «fachada», no subyace una idea más pragmática de «cambio» y «conversión». El primer texto nos coloca así en la dualidad entre la idolatría y la permisividad que de hecho puede suponer el «convertir» un ara pagana en altar cristiano. Este texto quizás quiera agregar a ésta, que quizás llamamos impropriamente corriente subyacente permisiva, la propia autoridad de Cristo, al poner en su boca lo que se dice. La intención no tiene por qué ser meramente retórica: —El Señor responde, ¿y no iré a los gentiles? A la voz de un discípulo mío se convierten en altares las aras—. Puede estarse justificando del mejor modo posible la actitud pragmática de un «discípulo» concreto al convertir, frente a una posible actitud radical de destruir. Iñíguez plantea una pregunta muy cercana a lo que tratamos, «¿no pudo el altar del s. V motivar un culto idolátrico?» (p. 90). Es cierto, y más aún si en realidad se trataba de un ara pagana. Contesta su pregunta aceptando la existencia del peligro, pero negando la caída en él dado que tanto el altar cristiano como el pagano carecían de simbolismo. Sin entrar a fondo en el tema podemos decir que esta contestación no parece la más adecuada. El altar cristiano, desde su misma esencia pétreo está lleno de simbolismo. El propio Iñíguez se contradice cuando acepta «que desde la mitad del s. IV por lo menos poseyeron las iglesias altares consagrados, cargados de simbolismo» (p. 58). No hace falta que recojamos más citas sobre el simbolismo del altar.

El segundo texto elegido pertenece al siglo siguiente, a fines del VI y se trata de la carta 76 que Gregorio Magno dirige al abad Melitón con lo que debe recomendar al obispo Agustín sobre la cristianización de los anglos (fecha en 15/XI/597, IÑÍGUEZ, p. 303):

«... decidle (a Agustín) ... sobre el tema de los anglos ... que los lugares sagrados no deben ser destruidos en absoluto, entre esa misma gente, pero deben ser destruidos los ídolos que en ellos haya. Que bendiga agua y la asperja en los mismos lugares sagrados, que construya altares, que ponga reliquias, porque, si los mismos lugares sagrados están bien contruidos, es necesario que olviden el culto al demonio, cambiándole en reverencia al verdadero Dios y concurriendo a los lugares que les son más familiares según acostumbraban», recomendando luego que se cambien los sacrificios de muchas ovejas en convites sagrados a celebrar «en el día de la dedicación o del natalicio de los santos mártires cuyas reliquias están allí colocadas ... cerca de las mismas iglesias en que fueron trocados los lugares sagrados (paganos)».

Evidentemente el tono del texto es diferente al anterior. Se trata de una norma de actuación dada para un territorio «de misión», en proceso de cristianización, lo cual ofrece un contraste de interés para los testimonios españoles. Una orden por otra parte compleja, donde se intenta

atender a la vez a condicionantes que, con una terminología moderna, podríamos llamar etnológicos, psicológicos, litúrgicos y teológicos, y concretar todo ello en un programa de acción muy definido (no destruir los lugares sagrados, destruir los ídolos, bendecir y asperjar agua, construir altares, poner reliquias, determinar unas fechas festivas con advocaciones concretas, cambiar los sacrificios en convites y los lugares en iglesias). Debemos suponer que Gregorio Magno conoce precedentes o experiencias en qué basarse para el programa que propone a Agustín.

Este texto merece un análisis más profundo que el que le podemos hacer, justamente por la complejidad que presenta. Por de pronto en su fondo encontramos la misma contradicción entre destruir/no destruir, entre el peligro idolátrico y el conocimiento del verdadero Dios a través de unas costumbres familiares evidentemente idolátricas para un cristiano. La contradicción sólo se resuelve haciéndola evidente, destruyendo ídolos y a la vez cambiando lo que se puede, cambiando hasta un cierto límite.

De ahí el detalle de interés de ordenar bendecir con agua y asperjarla en los lugares sagrados. Porque podría enlazar un ritual de exorcismo con el ritual de consagración de la iglesia y de los altares. La exorcización de los lugares paganos pudo tener su reflejo en la creación y fijación del rito de la *lustratio* en la consagración de iglesias y altares, como ya propone RIGHETTI (II, pp. 1.050-1.051. Agradecemos a JOSÉ BUENO el habernos llamado la atención sobre este punto y otros de nuestro trabajo). Todo ello viene de nuevo a dar contestación a la pregunta que antes recogíamos de IÑÍGUEZ<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Algunas anotaciones de RIGHETTI (1956) se nos habían escapado y sólo una repetida lectura nos ha hecho darnos cuenta de ellas. Parece que confirman algunas de nuestras opiniones.

Respecto al texto de Gregorio Magno a Melitón y Agustín, RIGHETTI (p. 1.057) recuerda que el agua lustral a partir del s. XI pasó a ser llamada *agua gregoriana*, en referencia a la recomendada por Gregorio para la consagración y reconversión cristiana de esos recintos idolátricos.

Otras dos anotaciones de RIGHETTI (pp. 1.156 y 1.061) inciden en lo mismo y se relacionan además con otros temas tratados en nuestro texto. El que el obispo escriba el abecedario sobre las bandas de ceniza cruzadas diagonalmente sobre el pavimento de la iglesia, en su consagración, representa para este autor una reminiscencia clásica del augurio que determina los confines del suelo sagrado. Esta escritura, como la lustración, se repite en las paredes de la iglesia y en los dinteles de la puerta de entrada que, como recuerda Righetti, es la proclamación de que «Satanás» ha abandonado el edificio, en su función exorcista. Y, finalmente, la unción con crisma y la oblación de incienso en el centro y en las esquinas de la mesa del altar, en la misma ceremonia, de la que dice que «se consuma como el holocausto antiguo», aunque debe referirse al judaísmo y no propiamente a una costumbre pagana.

Ambos actos están directamente en relación con las inscripciones en los dinteles, como el de Cabrela (Odrinhas; *infra* p. 17) y con la erección de los altares y el depósito de las reliquias en sus sepulcros o *loculi* (*infra* pp. 19 ss.) y las recoge perfectamente el *Ordo* hispánico de Narbona para la consagración de iglesias: 1g, el pontífice hace el signo A + Ω sobre el dintel del edificio; 5, entonces empieza el pontífice desde el ángulo izquierdo de oriente a escribir por el pavimento de la iglesia con el báculo el abecedario, hasta el ángulo derecho occidental. Luego empieza del mismo modo desde el ángulo derecho oriental, escribiendo el abecedario, hasta el ángulo izquierdo occidental de la basílica; 18, vierte aceite sobre el centro del altar haciendo una cruz y sobre las cuatro esquinas igual haciendo una cruz; 20-23 y ss., repite por tres veces la crismación e incensación del altar. (GROSS, pp. 329-334, fechado en la primera mitad del s. IX; adecuación del rito hispano-romano al carolingio).

No deja de llamar la atención que las «piedras» recogidas por nosotros formen parte unitariamente de estos actos centrales de la ceremonia de consagración. Tanto que nos preguntamos si los umbrales o barroteras de suelo de los cancelos no formarían parte también de ellas, aunque no aparezcan explícitadas. Quizás las dudas respecto a la situación oculta en que quedaban algunos de estos elementos tras la ceremonia (como las aras con *sepulchrum*, enterradas en el suelo; o las inscripciones en los muros, ocultas por los enfoscados; *infra*, pp. 23 y 13) tomen más sentido si ganan importancia en la propia ceremonia de consagración.



FIGURA 1. Mapa con la distribución de materiales romanos reutilizados para el culto cristiano.

- Pies de altar de épocas de transición y visigoda (ap. 1. 14).
- Dintel y umbrales de cancel (ap. 15-18).
- Pies de altar de fecha visigoda dudosa (ap. 19-23) y mozárabe (ap. 24-27).
- Pies de altar de fecha medieval y moderna (ap. 28-37).
- ▲ Pies de altar de fecha indeterminada (ap. 38-60).
- ▼ Pies de altar dudosos (ap. 61-92).
- △ Pilas de agua bendita (ap. 93-127).
- ▽ Pedestales de crucero, petos, cepillos y descansaderos (ap. 128-139).

No queda clara la idea de transformar altares paganos en altares cristianos. A pesar de que una lectura interesada pudiera deducirlo así. Al contrario, la orden es de «construir» altares y de «poner» reliquias, se supone que en los nuevos construidos. Tampoco queda claro si el trueque del lugar pagano en iglesia presupone también la transformación de un edificio de culto pagano, aunque eso parece que es lo que quiere decir el texto. Ambas transformaciones son las que nos documentan los hechos arqueológicos.

Finalmente queda, aunque se sale de nuestro interés actual, la transformación de la ceremonia del sacrificio pagano en una ceremonia paralitúrgica cristiana, el convite, a celebrar en el día de la festividad del santo. Como en el caso anterior, tampoco se especifica concretamente la

coincidencia específica entre los días de la festividad pagana y de la cristiana, lo que habría sido una noticia de interés para relacionar con la cristianización de las dedicaciones paganas de los lugares.

El que podríamos llamar «componente etnológico» de este texto puede hacernos reflexionar sobre un aspecto del cristianismo que solemos pasar por alto. Si observamos las fiestas cristianas que congregan mayor número de personas, vemos que son aquellas con un claro substrato pagano, como las procesiones y romerías cristianizadas supuestamente. Tenemos que comprender que en muchas ocasiones esta situación no es nueva (Palomero), sino heredada, cuyos orígenes están en los tiempos que estudiamos y son fruto de una política eclesial que, como vemos, es capaz de conjugar un corpus doctrinario muy rígido con una práctica que se convierte en actuaciones que también parecen muy rígidas pero que en el fondo son muy pragmáticas. La contradicción es bajo este punto de vista, más aparente que real.

Otros testimonios confirman lo que nos dicen los textos anteriores. Gregorio de Tours, en la segunda mitad del s. VI, cuenta las ceremonias que se desarrollaban en el lago Saint Audeol: El pueblo se trasladaba al lago en carretas para la fiesta que duraba tres días, llevando como ofrendas ropa blanca, prendas de vestir, hilo de lana y comida. Al cuarto día estallaba una fuerte tempestad seguida de lluvia. Un sacerdote, Partenio, después de haber intentado en vano convencer a los campesinos de que renunciaran a aquella ceremonia pagana, levantó una iglesia a la que acabaron por llevar las ofrendas destinadas al lago.

Más interés tiene para nosotros el testimonio de Valerio del Bierzo, por ser español y por tratarse de la segunda mitad del s. VII (muere en 695), ampliándonos el arco cronológico. Cerca de Astorga, la población local daba culto a un altar pagano colocado en la cumbre de una alta montaña. Al parecer por una reacción espontánea, el pueblo cristiano, según opina THOMPSON (p. 352), destruyó esta «probosa obscenitas» y construyó en su lugar una iglesia dedicada a S. Félix mártir (DÍAZ MARTÍNEZ, p. 28).

Podemos aún aducir otros testimonios, aunque se aparten algo de nuestro interés concreto. Varios de ellos hacen referencia a altares no consagrados o que no poseen reliquias, pero no queda claro si están en relación con altares paganos o, al menos, con costumbres paganas. Citemos sólo el Concilio de Cartago (año 438) que ordena demoler por el obispo los altares «constituidos por todas partes, por los campos y por los caminos, como memorias de los mártires, en los cuales se pruebe que no se esconde ningún cuerpo o reliquia de los mártires» (IÑÍGUEZ, p. 292). Llama la atención en él la dispersión geográfica que denota el «por todas partes» y su carácter rural.

La disposición imperial carolingia 431, recogida en la colección del diácono Benedicto (siglo VIII), prolija y de largo desarrollo, prohíbe celebrar misa en lugares ilícitos y no aptos, como fuera o lejos de las iglesias consagradas o en otras casas o altares que los consagrados, o en las viviendas o en las casas no consagradas, o en un camino situado lejano a la iglesia, o en cualquier lugar (IÑÍGUEZ, pp. 349-351). En este texto la referencia a un precedente pagano apenas queda intuido en la frase «ha de ser comunicado al pueblo que no (intenten) convencer a los sacerdotes para que canten la misa en esos predichos lugares ilícitos».

Frente a estos testimonios que, de un modo más o menos seguro, hacen referencia a la existencia de lugares relacionados con elementos de culto pagano cristianizados parcial o totalmente y al mismo proceso de esa cristianización, podemos presentar el grupo formado por los textos de los concilios hispánicos en contra de la idolatría. Se trata de los conocidos de los Concilios Braga II, 572, canon I; Toledo III, 589, canon 16; Narbona, 589, canon 14 sobre

ceremonias detestables celebradas los jueves consagrados a Júpiter, «fuera de las festividades que caigan en dicho día de la semana», festividades que nos recuerda el refrán: los «tres jueves en el año que relumbran más que el Sol, Jueves Santo, Corpus Christi y el día de la Ascensión»<sup>2</sup> y por otra parte la mayor abundancia de aras dedicadas a Júpiter entre las transformadas en altares cristianos (ap. 5); Toledo XII, 681, canon 11, «a los que veneran a las piedras»; y Toledo XVI, 693, canon 2 (VIVES, 1963)<sup>3</sup>.

Estos textos parecen marcar una oposición respecto a los textos anteriores, preferentemente por su carácter únicamente anti-idolátrico. Frente a ellos optamos por relacionarlos con la anterior pregunta de Iñiguez. Estas prohibiciones, ¿no debe suponerse que van también contra las aras paganas y por tanto contra su reutilización cristiana? Resulta curioso que mientras se están convirtiendo en altares cristianos las aras paganas (como luego veremos), por otra parte se prohíba severamente venerar las piedras. El valor jurídico de estos textos es probablemente el que obliga a que solo se ofrezca en ellos la vertiente represiva, sin que aflore la pragmática. Según estos textos en el s. VII la «idolatría» está aún arraigada en Hispania y las Gallias, básicamente como «sacrilegio» de esclavos y de ámbito rural, pero no únicamente. Su carácter rural quizás deba ponerse en relación con los indicios que en este sentido aportaban los textos anteriores. No debemos perder de vista la relación que puedan tener estos textos con el tema concreto de las aras, aunque sea difícil plantear en qué grado.

SOTOMAYOR supone respecto a estas citas que no representaba un problema pastoral para la Iglesia, sino sólo una «cuestión de orden público» y por eso entraba en la competencia del juez y del obispo (1982, p. 662). Esto nos parece lógico si solo nos referimos a los Concilios, textos de valor jurídico, pero hemos visto los testimonios anteriores donde el paganismo se trata desde una perspectiva eminentemente pastoral. Y falta por valorar los datos arqueológicos, que pasamos a ver a continuación, como posible indicio de una preocupación pastoral. Sotomayor termina preguntando si «existen datos suficientes para medir la verdadera importancia del paganismo en la España visigoda», para contestarse negativamente: Veamos si el contraste arqueológico se ajusta a ello.

## 2. TESTIMONIOS ARQUEOLÓGICOS

Es de todos conocida la reutilización de material romano en los edificios de culto cristiano. Desde sillares, molduras e inscripciones usados como material constructivo de los muros, hasta la de fustes y capiteles reutilizados más como elementos decorativos que constructivos, o la de elementos paganos usados para construir elementos litúrgicos, especialmente altares. Los ejem-

---

2 JOSÉ BUENO nos advierte, con razón: «Nada tienen que ver con el Júpiter-jueves: el primero y el tercero tienen un fundamento histórico, mientras que el Corpus es medieval y se eligió un jueves por su relación con el jueves *in coena Dni.*, es decir el Jueves Santo... se presta al equívoco y a entenderlo como una ratificación del tema Júpiter-jueves».

3 MARTÍNEZ (1972) recoge y analiza estos textos, sin que exista referencia a las asimilaciones de carácter material que estudiamos nosotros.

Por otra parte, refuerza la idea de que, en época visigoda, «oficialmente» sólo se reconocía la represión del paganismo, residual o no, y no se reconocía que se intentaba asimilar de otros modos. Pensamos que probablemente este reconocimiento no existió porque no podía ser fácilmente aceptado. Esta idea puede estar en relación con el punto 4 de nuestras conclusiones (*infra*, p. 25 de nuestro texto).

plos son tantos que no podemos referirnos aquí a todos ellos. No podemos nada más que hacer un desbroce del tema. Somos conscientes de que los datos que aportamos son los conseguidos un tanto al albur, en un tiempo limitado. La redacción de los apéndices nos ha servido de guión y sirve de resumen (V. mapa). En ellos citamos centenar y medio de elementos romanos (la gran mayoría inscripciones) que han sido reutilizados sólo como elementos de la liturgia cristiana. Estamos convencidos de que este número puede multiplicarse fácilmente.

Sin embargo no podemos dejar de relacionar entre sí estas dos primeras apreciaciones. El tema no es fácil, como veremos. Y a esta dificultad puede deberse el que, a pesar del alto número de ejemplares que existen, sean tan pocas las referencias a ellos y la falta de su estudio.

## 2.1. La problemática

Podemos dividir en tres los temas de análisis y su problemática. Uno primero es el del *uso*, el de dilucidar la relación existente entre unos y otros usos romano/paganos y los usos cristianos.

Otro segundo es el *cronológico*. Nada más iniciar el contraste entre unos y otros usos, surge la pregunta de cuándo. No son muchas las piezas que nos fechan el momento de la reutilización, de la reconversión de uso, ya sea inmediata o separada por un vacío temporal de abandono (ap., grupo 1, 40 piezas). Pero es que esta reconversión no sólo se da en época antigua. Según la lógica histórica, los centros de culto paganos se convertirían en cristianos en el s. IV (GARCÍA MORENO, pp. 314-315; DÍAZ MARTÍNEZ, p. 27), pero las evidencias arqueológicas o no existen o no se han recogido aún para las fechas más antiguas en nuestro país. Sin entrar ahora en este problema, nos quedamos sólo con la evidencia de que hasta en los momentos actuales se está dando esta reconversión (ap., 29-37). Por tanto debemos también suponer que las motivaciones para estas reconversiones han tenido que ser variadas y han tenido que evolucionar a lo largo de todo este tiempo, más de mil trescientos años.

El tercer problema es el *geográfico*. La propia recogida no aleatoria de piezas y la ausencia de fechas seguras impiden asegurar la geografía de la reconversión. De hecho, por hoy, cada pieza es un problema que casi necesita analizarse con lupa y aún no estamos en momento de hacer generalizaciones.

Los datos que tenemos son sólo válidos, en el mejor de los casos, para los particulares, regionales. Quizás nuestras conclusiones, por ej., sean válidas para la zona de Orense, pero no tenemos ninguna seguridad de que se puedan extrapolar *sensu estricto* a las provincias limítrofes, ni siquiera para la zona de Braga. En otras ocasiones valen para puntos temporales, como puede que para el arco cronológico 630-675 en la Bética (ap. 1 a 5 y 8 a 10), pero no tenemos indicios de cuántas de las piezas no fechadas se reconvertirían ya a mediados del s. VII, o antes o después (ap. 38 a 92).

– La fecha de transformación del centro de culto pagano

De los primeros edificios cristianos que reconvierten edificios de culto paganos apenas tenemos testimonio en la Península. GARCÍA MORENO (pp. 314-315) cita tres, en Carmona, Mataró e Idanha-a-Velha. BARRAL (pp. 113-114) añade a ellos con dudas la catedral de Tarragona y Vich y termina asegurando que esta sustitución no es tan frecuente como lo que

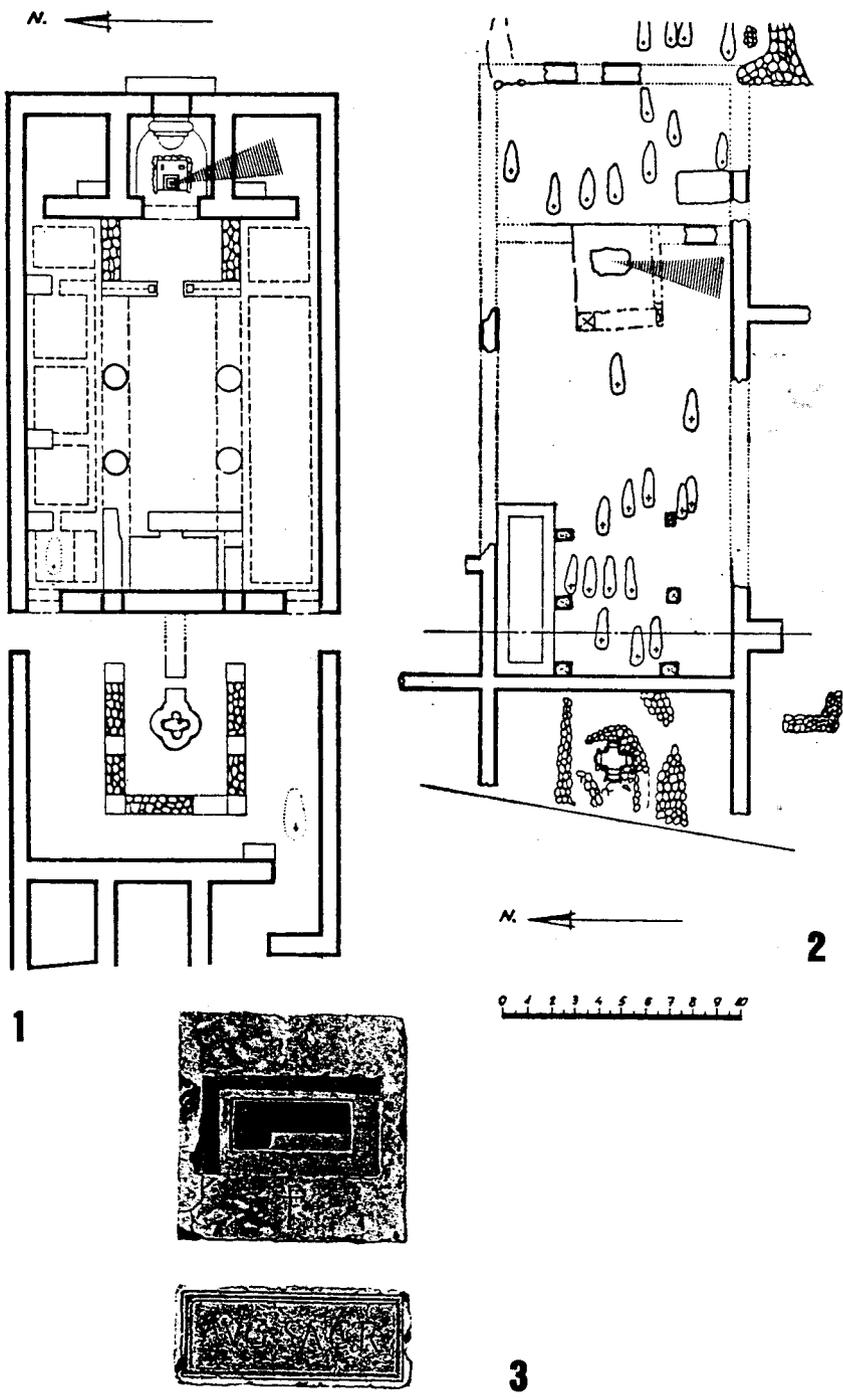


FIGURA 2. 1 y 2, basílicas de Son Peretó y Sa Carrotxa, puerto de Manácor (Mallorca). Según Palol, 1967; 3, pie de altar de Mérida, ap. 11, según Cruz Villalón, 194 y Amador de los Ríos.

se ha venido diciendo. Estamos por lo tanto ante una opinión de alguna manera similar a la de SOTOMAYOR (1982, pp. 639-640) cuando critica la demasiada importancia que se da a la perduración pagana.

Quizás debamos hacer una distinción entre este fenómeno en la ciudad, donde parece que la sustitución no es tan frecuente (o nos es desconocida), y el campo. Quizás en el medio rural la transformación del centro de culto pagano sea más corriente. Las referencias literarias antes expuestas apuntarían en esa dirección.

En un reciente trabajo, PALOMERO propone la estrecha relación que existe a su parecer entre los centros de culto rurales actuales, ermitas y romerías, y las vías romanas y yacimientos arqueológicos romanos. Su estudio y recogida de datos se refieren a la provincia de Ciudad Real, aunque también hace referencia a datos de autores franceses. Otros datos, aportados por GONZÁLEZ GOUGIL sobre la religiosidad gallega, también pueden apoyar la hipótesis de una mayor incidencia de esta transformación en el ambiente rural.

Ahora bien, el propio PALOMERO llama la atención sobre la necesidad de un análisis meticulado de cada caso. Él mismo expone algunos casos en que la transformación ha ocurrido en época medieval y moderna, por lo que, al menos, debemos poner en entredicho la transformación directa paganismo-cristianismo, hasta que no se demostrara la perduración del paganismo hasta estas fechas tan adelantadas.

Lo mismo podemos decir nosotros respecto a las transformaciones materiales ocurridas en estas fechas modernas (ap., 28 a 37: 1.147; XV-XVI; 1680; 1751; fines s. XVIII; 1860; s. XIX; «luego»; «actualmente»; y 1972). De algunas de estas transformaciones podemos dudar como modernas. Podría tratarse de actuaciones meramente conservadoras que repiten o remozan lo que se han encontrado. Así ocurre con ap. 28, de *S. Mamede de Urros*, cuando aproximadamente en el s. XVII recolocan el ara consagrada en el año 1147. Podemos plantear la duda de si en el s. XII hicieron lo mismo, pero esta duda no posee ningún dato en que basarse. El ap. 32, de *Vilanova de Trives*, la hemos incluido por que el tablero que sostiene puede fecharse tipológicamente en los siglos XV-XVI a título casi didáctico, pero es evidente que el primer uso del ara pudo efectuarse mucho antes y que el tablero sólo fecha una «restauración», aunque de ello tampoco tengamos dato alguno para certificarlo. No salimos de las hipótesis. La ap. 37, de *Torreblacos*, se trata de una reforma. Un «ara» cristiana consagrada, lógicamente debe o puede continuar con el mismo uso. Así la de Torreblacos pasa de estar debajo de un altar lateral a ser pie del altar mayor en 1972. Lo mismo pudo ocurrir con otras (ap. 35, 29 y 34). Otras es evidente que fueron cristianizadas en fecha moderna, documentándose con suficiente seguridad que existió una larga ruptura entre el uso pagano y el cristiano y que por lo tanto no existe entre ambos continuidad (ap. 30, 31, 33 y 36).

Estos casos los consideramos los de mayor interés, justamente porque nos documentan las dos posibilidades. Nos aseguran que la reutilización de inscripciones paganas para un uso cristiano puede darse en cualquier fecha, desde «época de transición» hasta el s. XX y exista o no exista una solución de continuidad entre ambos cultos. Pero apenas nos dicen si detrás de la transformación de la inscripción romana está también la transformación de todo un centro de culto o de un núcleo de población pagano.

– El caso medieval gallego y bracarense

Un caso concreto de cronología es el del grupo gallego y bracarense con sus evidencias de

transformaciones efectuadas en plena Edad Media en *S. Mamede de Urrós* de 1147 (ap. 28); *Mixos* (ap. 26) y *Sta. Mariña de Asadur* (ap. 27). Algunos otros podrían haber sido reutilizados en esta fecha. Nos referimos al argumento de DOS SANTOS, LE ROUX y TRANOY (5 y nota 1) respecto al grupo de Braga (ap. 92), cuando resaltan como hecho significativo la relación entre aras romanas e iglesias y capillas románicas. Es de lamentar que no sean más explícitos a la hora de documentar en qué circunstancias concretas se da esta relación.

Efectivamente, hay que analizar con mucho cuidado, como de hecho dicen estos autores, qué tipo de relación concreta existe entre inscripciones e iglesias. Quizás nuevos datos lo aclaren en el futuro.

Mientras podemos plantear tres hipótesis alternativas para explicar este caso que, tampoco debemos perder de vista que se extiende a otras zonas geográficas (por ejemplo el caso de Tarragona, ap. 76-82). Una, la existencia previa de un número suficiente de edificios visigodos con aras romanas reutilizadas que fueran reconocidas y recuperadas por los reconquistadores en los nuevos edificios románicos. Segunda, se trataría de una costumbre eclesiástica de raíz visigoda, pero activada por los reconquistadores, según la cual cada vez que se consagrara una nueva iglesia o un nuevo altar se colocarían aras paganas o inscripciones romanas como pie o núcleo del altar. Finalmente, no debemos olvidar que quizás las inscripciones pueden haberse recogido en otros momentos depositándose en las iglesias por una concepción cuasi mágica, conservadora o erudita, según clase o grupo social y fecha.

#### – Algunas causas posibles de la transformación

Debemos aceptar que existen otras razones para la cristianización de estos elementos paganos, aparte de la ya conocida por los testimonios literarios de facilitar la cristianización de una sociedad pagana transigiendo o transformando, en vez de borrando o destruyendo lo anterior para partir de cero.

GARCÍA ROMERO al presentar la de *S. Pedro de Soandres* (ap. 55) explica que no es de extrañar la reutilización pagano/cristiana, pues, a la postre «en la cruz en que fue inmolado Cristo, muchos otros antes que él habían sido sacrificados ya». Aunque las víctimas se diferencian radicalmente (criminales e ídolos frente a santo y Cristo) las aras como instrumento de sacrificio son idénticas y una vez más consagradas. De acuerdo con esta idea podemos interpretar la cruz que decora las de arte visigodo como signo de esta identidad entre el ara y la cruz como instrumentos de inmolación. Este apunte de explicación también debe ser analizado para poder aceptarlo o rechazarlo y además ver en qué momentos y ambientes culturales pudo ser esgrimida. Por ahora nos parece una explicación plausible que permitiría cristianizar sin ninguna otra causa aparente un ara pagana.

Pero podemos aducir otras. Al tratar este tema respecto a los petos, BARRIOCANAL (pp. 19-21 y 71) rechaza de plano el que los petos sean la cristianización de una costumbre romana, en contra de LEITE DE VASCONCELOS y CORREIA. Concretamente rechaza la relación entre su tipo D y los edículos romanos, considerando que la forma del edículo surge espontánea ante una necesidad religiosa y una necesidad física de defenderse del clima, en contra de la opinión de RISCO, LÓPEZ CUEVILLAS y LORENZO FERNÁNDEZ, que abogan por una imitación-continuidad de raíz religiosa romana.

Deja abierto, sin embargo, que sean los cruceros los «más directos sucesores de todo el cúmulo de *connotaciones ancestrales* de las encrucijadas». Esta frase nos parece muy expresiva

(amén de contradictoria en sus términos). En muchas ocasiones puede que la necesidad psicológica, religiosa o teológica de una sociedad humana, sea la que fuerce actuaciones que parezcan luego desde nuestra óptica la mera cristianización de una costumbre pagana. PALOMERO parece apuntar también esta posibilidad. La existencia de una cueva o de una fuente, de una vegetación excepcional, de un cruce en los caminos,... puede suponer la lectura de ese lugar como «sagrado» por necesidades religiosas paganas o cristianas determinadas, al margen de la relación paganismo-cristianismo o del oportunismo cristianizador. Poniendo un ejemplo, no parece lógico suponer *Fátima* resultado de la cristianización de un lugar de culto pagano sólo porque hoy se den en ella los caracteres típicos: lugar ubérrimo, culto a la fuente o al agua; culto al árbol; edículo, quizás como culto a las piedras; culto al fuego; y ciclo cronológico natural. Otro ejemplo, BARRAL (pp. 113-114), después de asegurar que la sustitución de «edificios públicos no cristianos» por iglesias no es tan frecuente como se ha dicho, parece dejar abierta la posibilidad de que la catedral de *Tarragona* se coloque sobre el templo romano por estrategia urbanística, por «la voluntad de política religiosa de construir la catedral enfrente del foro».

Haciendo aquí un resumen podemos decir que la reutilización de elementos de culto pagano para el culto cristiano puede haber ocurrido por muchas razones. Antes de aducir razones apriorísticas debe analizarse cada caso por separado para lograr separar horizontes homogéneos. La reutilización para altares cristianos de inscripciones paganas deben tener en cualquier caso una razón teológica, litúrgica o religiosa, como puede ser la de reutilizar el uso y el instrumento del sacrificio, algo que por otra parte sería más evidente para una mentalidad pagana. Pero no podemos generalizar que todas ellas se reutilizaron en época antigua (paleocristiana-visigótica) o que todas ellas presuponen un caso de perduración del paganismo o de paganismo residual hasta el momento del cambio, ni que supongan la cristianización directa de una costumbre pagana. Debemos aducir más razones<sup>4</sup>.

## 2.2. Edificios cristianos de época visigoda que se suponen indicio de cristianización directa de un centro de culto pagano

Pongamos ahora otros ejemplos contrapuestos a los anteriores. De todos es conocido el alto número de inscripciones dedicadas a Endovélico aparecidas en los muros de la desaparecida iglesia de *S. Miguel de Mota* que han hecho pensar de inmediato en la cristianización de un santuario pagano y que analizaremos con detalle a continuación. En el polo opuesto citaremos sólo el caso de la parroquia de *Caleruela* (Toledo) donde aparecieron al hacer obras sendas inscripciones dedicadas a Júpiter y Ataecina y que a nosotros nos sirvieron para paralelizar con el caso de *Santa Lucía del Trampal*, a su vez parecido al de Mota (CABALLERO, 1987, p. 65; CORTÉS y otros). Muchas iglesias, que no paramos a considerar aquí, conservan elementos romanos, no sólo como elementos constructivos, sino formando parte de sus

---

<sup>4</sup> No hemos citado, por parecernos obvia, la causa meramente utilitaria, sin razón litúrgica o religiosa aparente. Un ejemplo sería el tablero de altar supuesto de la basílica funeraria? de Ampurias (Gerona; PALOL, 1957-58; ap. 18.2). La reutilización de un relieve romano en este caso no parece que tenga ninguna connotación religiosa sino sólo la práctica de adecuación a una forma y medias predeterminadas.

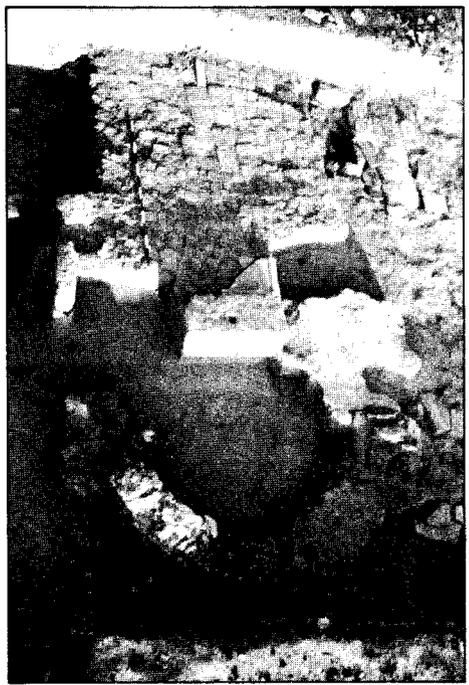
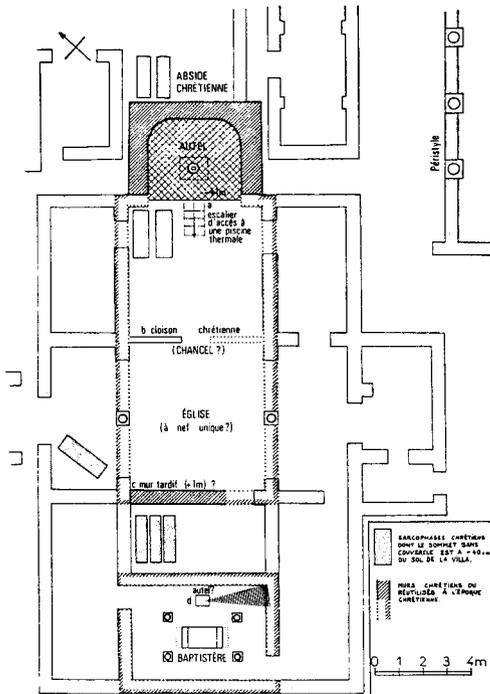


FIGURA 3. 1 y 3, recinto funerario de Alconétar (Cáceres), ap. 12, según Caballero, 1970; 2, basílica de Villa Fortunatus, Fraga (Huesca), ap. 14, según Duval, 1982.

suelos, de sus escalones, o simplemente recogidos en sus atrios, casi con la función de una «logia» museística<sup>5</sup>.

Aquí sólo vamos a referirnos a los casos de época de transición y visigoda que tienen ciertas semejanzas con el de Mota, dejando de lado el otro gran número de casos. Sobre los primeros debemos señalar dos circunstancias. La primera es la aparente mayoría de casos de época visigoda, como veremos, frente a los de transición y paleocristianos, aparte de cierto cambio cualitativo. Parecen reforzar la hipótesis de una acentuación de la reutilización en época visigoda y no en la paleocristiana y de transición. GONZÁLEZ (pp. 663-669) al recoger los argumentos de las fuentes escritas llega a proponer que en esta época más avanzada hubo un incremento del número de paganos, aportados con la llegada de los bárbaros.

Por otra parte con los edificios que ahora veremos no nos encontramos estrictamente ante una reutilización de edificios, sino sólo de unos materiales, lo más de un lugar y con dudas. Al menos falta comprobar fehacientemente lo primero. No parece que en la Península se reutilicen, según los documentos materiales, los edificios, lo que de algún modo es indicio de una cesura entre el uso pagano y el uso cristiano, aunque a primera vista parezca que se da la relación de continuidad entre ambos.

Quizás aparezcan algunos casos menores, como el que presenta RIVAS (1972) de la capilla de *S. Xiao de Sta. Mariña de Fontefria* (Orense), donde una iglesia visigoda reaprovecharía un edículo dedicado a los lares viales, según deduce este autor del análisis de sus muros (ap. 109).

#### – El modelo Mota, Postoloboso y El Trampal

Los tres ejemplos que parecen más evidentes ofrecen a primera vista unas características que presentamos primero como modelo. Se trata de la hipótesis más cercana posible al texto antes aducido de *Gregorio Magno*. Vendría a ser el caso arqueológico paralelo al texto escrito. Al final veremos hasta qué punto el modelo arqueológico puede ser aceptado. Las notas<sup>6</sup> que parecen presentar estos edificios y que piden su contraste, son éstas:

---

5 No podemos dar como indicio de cristianización la mera presencia de materiales reutilizados en cualquier época, y ya vemos lo abundantes que son. Cuanto más moderna es la evidencia, más difícil es la demostración (no decimos imposible).

Por ello dejamos de lado testimonios como los de LUCAS y VIÑAS (1977) para la «villa» romana de Águilafuente, Segovia, en el lugar de la ermita de Santa Lucía; y los materiales romanos en las paredes de la iglesia románica de S. Juan de Águilafuente.

Y por ello tampoco deberíamos citar la casi desconocida ermita de Santiago en Alburquerque (Badajoz), dada a conocer por BUENO (1973). Es otro ejemplo de iglesia construida con sillería romana, en cuyas cercanías recoge dos inscripciones, una dedicada a (Júpiter E) aecco y un ara anepígrafa. Supone la iglesia del último tercio del s. VI, lo que, sin poderlo confirmar, se puede aceptar por cierta semejanza constructiva con el Trampal y por su friso de sillares con arcos de herradura gemelos que decoran la parte baja del ábside, evidentemente pre-románicos, aunque para nosotros de difícil encuadre.

Igual ocurre, finalmente con algunos edificios romanos reutilizados como iglesias, pero de fecha indeterminada. Así los sepulcros «turriiformes» de Sta. Eulalia, Almonaster la Real (Huelva), que forma su ábside; y la ermita abandonada al S. de Plasencia (Cáceres) que utiliza una «aedicula» (JIMÉNEZ, 1975).

6 Estas notas parecen darse en el «santuario ibérico de La Luz», Verdolay (Murcia). RUIZ BREMÓN, 1988, califica de «curioso» el «que en los dos lugares citados se localicen sendas ermitas»: eremitorio de los Hermanos de la Luz, con un manantial recientemente desviado dentro de la ermita, y ermita de S. Antonio el Pobre, donde en 1794 se hallaron «ídolos» en sus zanjas, supongo que de cimientos. Es un lugar privilegiado por la Naturaleza, de una imponente altura, con fuente, cuevas y bosque sagrado.

1. Ubicación en un accidente geográfico que pudo estar sacralizado: fuente, monte, terrenos ubérrimos.
2. Aparición de abundantes inscripciones, la mayoría religiosas y dedicadas a un sólo dios.
3. Uso de esas inscripciones en los muros de segura cronología visigoda.
4. Evidencia de que el edificio cristiano se construye *sobre* el pagano.
5. Reutilización de un ara pagana, dedicada al dios del lugar, como ara o pie de altar cristiano.
6. Posible cambio de la dedicación pagana por la advocación cristiana. Existencia de otros elementos de carácter ritual paralitúrgico, supersticioso o etnológico/religioso.

El ejemplo que parece ajustarse mejor a este modelo, redactado *a posteriori*, es el de *S. Miguel de Mota* (Alandroal, Portugal. ALMEIDA, pp. 119 y ss.), lamentablemente hoy desaparecido, que se situaba sobre un alto cerro y junto a una fuente de agua milagrosa (VEAS y SÁNCHEZ SANTOS), donde al parecer se reutilizaron abundantes materiales en la construcción visigoda, esculturas y cipos epigráficos y anepigráficos y donde se dice que previamente existía un templo o *thesaurus* con *aedicula* (V. resumen de la argumentación en BLÁZQUEZ, 1962, pp. 147 y ss. y 1975, p. 95). A ello añadamos que una de las aras de Endovélico está transformada en ara o pie de altar cristiano (ap. 41). ALMEIDA supone, con otros, que allí existía un santuario pagano transformado en iglesia, lo que hoy es de imposible comprobación directa y el único argumento para suponerlo es la presencia de los materiales citados. Podemos preguntarnos si también poseemos la cristianización de la dedicación pagana Endovélico, por la cristiana de S. Miguel (su fiesta el 29 de septiembre, en las cercanías del equinoccio de otoño). Ambas figuras coinciden en su carácter eminentemente funerario (BLÁZQUEZ, loc. cit. PÉREZ DE URBEL, III, pp. 726 y ss., considera a Miguel psicagogo, ángel conductor de los muertos y supone que los templos de Mercurio se cristianizaron bajo su advocación).

Los otros casos no parecen tan seguros como el de Mota. *S. Juan de Postoloboso* (Ávila) se coloca en un lugar fértil y excepcional (FERNÁNDEZ GÓMEZ, p. 230). Los muros de la actual ermita conservan nueve inscripciones y de su alrededor proceden otras diez, la mayoría dedicadas al dios Vaelicus o Velico. FERNÁNDEZ GÓMEZ supone que las primeras se colocaron allí «en la última reconstrucción» (p. 209) de la ermita, la cual, según su detallado estudio, tuvo al menos tres reconstrucciones (pp. 255-256), a comienzos del s. XIII, a comienzos del XVI y antes de comienzos del XVIII. Supone que pudieron ser utilizadas en cualquiera de ellas y, lógicamente, en la construcción visigoda o previsigoda.

Con sus excavaciones arqueológicas no consiguió descubrir los posibles elementos constructivos del centro de culto pagano, por lo cual propone tres o cuatro alternativas: que no necesitara un edificio; que no se ubicara allí mismo o que estuviera en las cercanías inmediatas de la iglesia, en un lugar desconocido por hoy; y que fuera destruido totalmente por las sucesivas construcciones y reconstrucciones.

Postoloboso ofrece también, como Mota, un ara cristiana o pie de altar que reutiliza un ara pagana de epígrafe borrado que no dejó de ser utilizado aunque lo fuera luego para pila de agua bendita y cepillo (FERNÁNDEZ GÓMEZ, p. 224, n.º 11, lám. 21, ap. 19, 105 y 128).

La posibilidad de una cristianización de la dedicación pagana es más difícil de definir, dado primero la duda de si fue S. Juan y no S. Bernardo la advocación primitiva y de qué S. Juan se trataba (sus fiestas, para el Bautista el 24 de junio, en el solsticio de Verano y el 29 de agosto; para el Evangelista, el 27 de diciembre en el solsticio de invierno). De aceptar la relación

Endovélico/Vélico (?), podríamos esperar que las fiestas cristianas fueran también de fecha concurrente en Mota y Postoloboso, lo cual no parece ocurrir.

Sí parecen darse, en cambio, indicios de perduración pagana: la ceremonia supersticiosa contra el mal de rabia en los perros (id. p. 258) podría relacionarse con la propuesta de significado vélico/vailos = Postolobos/lobos (id. pp. 228 y 231) y el carácter funerario de Endovélico/Vélico (?) y del lobo/perro (?). Para aceptarlo debemos, además de resolver los problemas intrínsecos vistos, resolver la dificultad que supone que este «carisma» se le suponga al santo local Bernardo, actual advocación de la ermita, de origen medieval. Para relacionar la supuesta pervivencia para-ritual con la dedicación pagana no se nos ocurre nada más que suponer una solución de continuidad soterrada o no oficializada que sólo afloraría en la línea oficial Vélico-Juan (?) -Bernardo, gracias a una socorrida «religiosidad popular» que mantendría durante las etapas oscuras, no documentadas, restos de paganismo achacables en última instancia al culto de Vélico. Volveremos sobre este argumento.

El edificio visigodo de *Santa Lucía del Trampal* (Cáceres) (fig. 6) se ubica en la falda de un monte de vegetación ubérrima, un verdadero vergel, gracias a la abundancia y riqueza de sus fuentes que le dan nombre y fama (VEAS y SÁNCHEZ SANTOS). En él aparecen también buen número de inscripciones reutilizadas en sus muros ciertamente de cronología visigoda (CABALLERO, 1987; CABALLERO y ROSCO). Dejando por ahora las inscripciones utilizadas para umbrales de cancelas, de las que hablaremos luego, al menos se conservan un decena embutidas en los muros y el doble aparecidas en las reconstrucciones de época medieval y moderna o en los alrededores. La mayoría están dedicadas a Ataecina (seis seguras) y existe al menos un ara dedicada a Júpiter, otras anepigráficas, cipos y aras funerarias y una *cuppa*. Suponemos que el doble *focus* que poseen algunas aras dedicadas a Ataecina pudieron servir para sostener las figurillas de bronce de su cabra totémica (Museos de Cáceres y MAN. de Madrid) que así vendrían a parangonarse de algún modo a las condiciones del santuario de Endovélico en Mota.

De las inscripciones colocadas en sus muros visigodos sólo tres han aparecido con el texto al exterior, pero debemos quitarle valor a este dato pues los muros, construidos de mampostería y material reutilizado al cien por cien, fueron enfoscados y estucados (CABALLERO, 1987, p. 68) en el mismo momento de su construcción. De querer dar una significación religiosa a la reutilización visible de estas inscripciones tendríamos que referirnos al estricto momento de su colocación en obra pues de inmediato quedarían ocultas, incluso las que ofrecen el texto al exterior. Debemos preguntarnos si no ocurriría lo mismo en los santuarios de Mota y Postoloboso. Y también debemos pensar que la reutilización de inscripciones en los muros pudo representar la vertiente «represiva» de una cristianización que castigaba de este modo los elementos de culto paganos.

Con la excavación arqueológica de la iglesia del Trampal nos han aparecido datos que pueden tener un interés añadido. Una fosa de construcción, vaciada antes de la construcción de la iglesia, atraviesa el centro de los ábsides en dirección N-S y un cimiento, también previo, de dirección ligeramente oblicua a la fosa anterior y a la orientación de la iglesia, fue reutilizado como cimiento de los muros orientales de su crucero (CABALLERO, 1987, p. 70). Ambos son evidencias de la existencia de uno o mejor dos edificios previos al visigodo, el último de los cuales pudo ser arrasado para construir éste. Podría tratarse de restos de un templo dedicado a Ataecina, aunque evidentemente por hoy no puede nada más que exponerse la hipótesis (figs. 6, 1 y 7, 1).

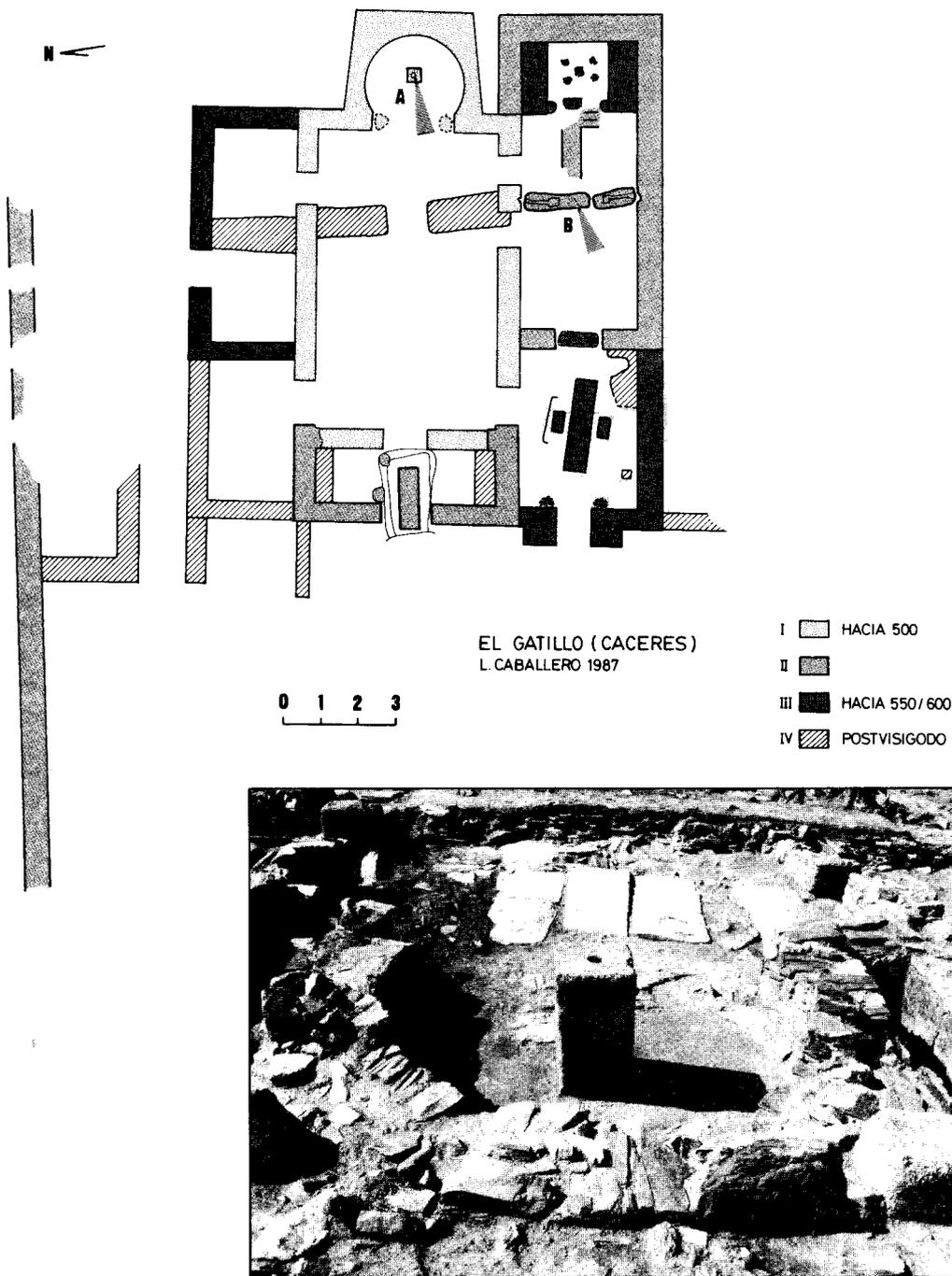


FIGURA 4. Iglesia del Gatillo (Cáceres). 1, planta: A, altar principal, B, umbral de cancel en el primer baptisterio. 2; ábside principal, con el pie de altar in situ, ap. 13, según CABALLERO.

Estos fosa y cimiento recuerdan de inmediato los aparecidos en el subsuelo de los de la iglesia de Melque (CABALLERO Y LATORRE, 1980, pp. 275-281 y 730, plano 25, etapa I), pero en Melque nada hace suponer la existencia previa de un templo pagano, aunque es evidente que había una o varias construcciones que fueron arrasadas por completo antes de construir, incluso esa construcción pudo ser una iglesia previsigoda. Este paralelo indica la cautela que debemos tener al tratar estos temas.

Los hechos, a los que podemos añadir *S. Juan de Baños* como luego veremos, dicen que parece existir, en el mejor de los casos, una costumbre *constructiva*, constatada en algunos edificios visigodos, que consiste en arrasar y destruir previamente lo construido antes. La finalidad religiosa, añadida, no podemos darla por supuesto sólo por el hecho del arrasamiento, debemos demostrarla por otros argumentos, entre los que cuentan, evidentemente, los textos escritos.

En El Trampal no conocemos ara pagana cristianizada, al contrario, estamos razonablemente convencidos de que el edificio visigodo no tuvo este tipo de pie de altar pues hemos encontrado el «ara» o pie de altar central de arte visigodo (CABALLERO y ROSCO, El Trampal, n.º inv. A, 11, fig. 7, 4).

Nos queda también la duda de si Lucía (su fiesta el 13 de diciembre, solsticio de Invierno) es la cristianización de la dedicación pagana. Así lo pensábamos hasta ahora (CABALLERO, 1987, pp. 64-66) aunque hoy opinamos que es un tema en el que es difícil llegar a una conclusión segura y definitiva. Primero debemos preguntarnos si esta advocación existía ya en la España del s. VII, lo cual es improbable (observación que debemos a JOSÉ BUENO). Luego preguntarnos por su relación con Ataecina. Puede que subyaga en la primera el fondo de una deidad agraria, una vez desechada como moderna y contradictoria con la información más antigua la tortura de la ceguera (PÉREZ DE URBEL, IV, pp. 529-531. JUAN ROSCO tiene en prensa un estudio sobre este tema según el esquema, virgen imposible de violar, muerte a espada, mártir = tierra hecha fértil por el arado. V. también su opinión en CABALLERO y ROSCO, El Trampal, p. 240). Podríamos soslayar esta dificultad como hacíamos en Postoloboso, suponiendo otra vez una «línea oculta» que surja a la superficie con la advocación de Lucía en época tardo-medieval. El proceso de cristianización, o el de pervivencia de paganismo bajo forma de superstición, se prolongaría hasta ese momento. Pero aquí esto es una hipótesis sin más fundamento que la propia necesidad de justificarla, la de explicar una posible relación entre ciertos caracteres de Lucía y Ataecina, lo cual es una falacia.

De cualquier manera estos tres casos son bastante cercanos al modelo propuesto y parecen poseer a su vez una relación aceptable con el modelo propuesto por las fuentes. Es bastante plausible el que aceptemos una voluntad cristianizadora directa que sustituye un culto pagano por otro cristiano. No dejan desde luego de plantearse problemas y dudas y las características del cambio no las conocemos exactamente. Pudo existir una etapa intermedia de paganismo casi desaparecido, latente u oculto, que pudo prolongarse durante uno o dos siglos. Debemos dejar por ahora un margen de duda a la posible existencia de razones extra-religiosas, sin que podamos asegurar siquiera la superposición física de los edificios cristianos sobre los paganos.

– Otros casos más inseguros de época visigoda

El resto de edificios que podemos aducir son mucho más inciertos e inseguros, lo cual no obsta para que los tengamos en cuenta, pero como tales. En *Idanha-a-Velha* LEITE DE VAS-

CONCELOS (ALMEIDA, p. 163) suponía un templo dedicado a Marte por la aparición de dos inscripciones dedicadas a esta deidad, aunque en sus muros existe otra empotrada dedicada a Juno. En los muros de la capilla tardomedieval y moderna de *S. Miguel de Odrinhas* (Fontes) aparecieron buen número de inscripciones funerarias y a su lado la conocida construcción absidada que se supone mausoleo o *martirium* paleocristiano, pero que también podría ser *oecus* de una *villa* y tener una adscripción tardorromana. ALMEIDA llegó a suponer allí la existencia previa de un templo romano basándose en el texto de una de las inscripciones y la existencia de un capitel y un gran sillar (p. 113).

En *S. Pedro de Balsemão* (ALMEIDA, p. 122; SCHLUNK y HAUSCHILD, p. 218; ap. 20), que ofrece además de dos inscripciones funerarias un ara romana reutilizada para pie de altar (fig. 8, 1), ALMEIDA supuso que existía una construcción previa romana. En *S. Gião de Nazaré* se ha querido ver la relación con un posible *sacellum* dedicado a Neptuno (BORGES) a través de una noticia del s. XVI-XVII que certifica la existencia de una dedicación y por su cercanía al mar. Sin negar este dato debemos señalar que en la construcción visigoda llegada a nosotros no se ven elementos romanos reutilizados, que en cambio sí aparecen en los muros de cronología moderna.

También se supuso que *S. Juan de Baños* estaba construido sobre otro templo dedicado a Esculapio (Rollán, pp. 50-51, según F. T. RODRÍGUEZ y F. SIMÓN NIETO) del que se habrían hallado muros calcinados y que estaría confirmado por el ara dedicada a las ninfas encontrada en sus cercanías y hoy en el MAN, por una inscripción funeraria en contacto con los cimientos de la iglesia y por la propia existencia de una fuente cerca de ella (VEAS y SÁNCHEZ SANTOS). Palol (1983 y 1988) tras sus recientes excavaciones argumenta que de acuerdo con su falta de hallazgos «no parece que haya existido (al menos) en el sitio concreto de la basílica ningún otro tipo de resto arqueológico o cultural... La iglesia se levanta de nueva planta». Debemos rechazar los argumentos antiguos aunque queda abierta la posibilidad de que exista un centro de culto anterior en sus cercanías del que, de haber existido, no tenemos ninguna constancia.

Podemos aún referirnos a otros dos casos, *S. Pedro de la Nave* y *Quintanilla de las Viñas*. En la primera aparecieron inscripciones romanas reutilizadas como material constructivo, pero parece que éstas ni siquiera podían reconocerse desde el exterior (CORZO). *Quintanilla de las Viñas* (ABÁSOLO y GARCÍA ROZAS, pp. 70-71; ANDRÉS y ABÁSOLO, pp. 7 a 10 y 20) es uno de los ejemplos de iglesias construidas sobre *villae* o asentamientos anteriores, sin que conste ninguna otra evidencia de una relación religiosa directa entre ambos. El capitel romano que sirve de basa del altar ha sido colocado en época medieval o moderna y el pie de altar visigodo tuvo que ser el del Museo de Burgos de tipología coetánea (PALOL, 1983, p. 246, aunque no estamos de acuerdo con que el altar visigodo fuera de un solo pie, pudo serlo más seguro de cinco).

En *Pla de Nadal* (Valencia, JUAN y CENTELLES) parece que también existe abundante material romano reutilizado con intención constructiva. El edificio parece ser un palacio y por tanto no podemos suponer a esta reutilización intención religiosa. En época visigoda es lógico que se reutilice el material anterior que es romano.

Este segundo grupo de edificios es evidentemente mucho más variopinto que el anterior. Aparecen desde indicios que podrían servir para buscar argumentos más seguros, como *Odrinhas*, hasta casos que son contradictorios con lo que buscamos, como *Pla de Nadal*, edificio que al ser de finalidad civil atestigua por ahora que la reutilización se hace por un mero interés

utilitario, ¿por qué no podemos suponer que ocurre lo mismo en el resto de casos? Además no es el único. En *S. Fructuoso de Montelios*, iglesia-mausoleo monástica colocada junto a una fuente, existen al menos dos piedras romanas reutilizadas para tallar en ellas las impostas visigodas y una es el fragmento de un ara (ALMEIDA, pp. 152 y 225, figs. 47, 48 y 277). La célebre dedicación de la iglesia de Santa María de la Alcazaba de Mérida está tallada en una pieza moldurada romana. Prácticamente no existe iglesia visigoda donde no se hayan reutilizado fustes y capiteles romanos o tardorromanos o donde, si luego han sido robados, como en El Trampal o en Melque, no se pueda suponer<sup>7</sup>.

– Reutilizaciones en edificios «de transición»

Podemos formar otro tercer grupo de edificios con los que reutilizan *sólo* material constructivo. Por ahora habría que encuadrarlos dentro de los llamados *de transición*, que se construyen, englobándolos genéricamente, de mampostería reforzada con sillares en esquinas y jambas. Esos sillares, y otros materiales como las *tegulae*, se han obtenido en construcciones romanas de los alrededores más o menos cercanos. En algunos casos la iglesia se colocó encima mismo de la *villa* como en *Fraga*, que tiene también un pie de mesa reutilizando una ara pagana (ap. 14) o en sus cercanías como *Torre de Palma* o *El Gatillo*, pero sin que en ningún caso existan razones para pensar en una intencionalidad de cristianización directa de un centro de culto pagano anterior. Más bien referencian un hecho sociológico distinto, la transición dominical del paganismo al cristianismo. Forman un caso distinto y extremo de los que hemos citado antes de época visigoda.

De no conocer ya edificios de época visigoda construidos de mampostería como Nazaré, El Trampal y Magasquilla, diríamos que en «época de transición» se daba una tendencia a reutilizar sillares lisos, mientras que en «época visigoda» se daría más la tendencia a reutilizar elementos menos «neutrales», como inscripciones y materiales decorativos. Puede que exista algo de cierto en esta apreciación, quizás uniéndose al aumento de ruinas expoliables y la mayor importancia de la sillería visigoda. Nos salimos de nuestra intención, pero lo dicho nos sirve de introducción para el punto siguiente.

---

7 AZKÁRATE (1988) hace varias veces referencia a la cristianización de lugares de culto paganos. En una de ellas, apoyándose en datos de J. M. BARANDIARÁN, concluye textualmente: «gran parte de los vestigios romanos de carácter religioso se hallan en iglesias y ermitas cristianas, lo que demuestra que éstas reemplazan a los templos paganos... Casi todas estas ermitas tienen advocaciones usuales en la Iglesia primitiva, lo cual parece revelar que la cristianización de muchos templos paganos data de los primeros siglos de nuestra era en el país vasco» (p. 38, nota 141).

En otro lugar (p. 514, nota 41), hace referencia a dos trabajos de I. BARADARÁN a partir de las excavaciones en la ermita de Santa Elena de Irún (Guipúzcoa), donde se da la evolución desde poblado prerromano; necrópolis romana; edificio romano quizás templo entre los ss. II y IV; templo cristiano fechado en el s. X; y ermita actual. El templo más antiguo de Guipúzcoa sería un asombroso ejemplo de continuidad en el culto. Creemos que debe ajustarse mejor un salto tan amplio entre los ss. IV y X. (En una reciente visita a esta ermita y a salvo de una comprobación más efectiva, sacamos la impresión de que los cimientos del supuesto templo romano, con un hipotético mausoleo a su lado, son en realidad los de la pequeña iglesia genéricamente proto-románica, quizás anterior a fines del s. X).

En este apartado debe incluirse también la corrección que hizo IZQUIERDO BERTIZ (III Congreso de Arqueología Medieval de Oviedo, 1989; lamentablemente no tengo la cita completa y el Congreso aún no se ha editado), a mi parecer convincentemente, de que la iglesia paleocristiana y visigoda de Santa María de Las Vegas de Pedraza (Segovia), bajo una románica, se construyó sobre el espacio de unas termas romanas.



### 2.3. Umbrales de cancel y dinteles. Otro caso especial

Llama la atención la reutilización de inscripciones funerarias romanas para umbrales de canceles en las iglesias de Santa María de Magasquilla de los Donaire (Ibahernando, Cáceres, fechada en 635. CERRILLO, 1983, pp. 103-106, figs. 10, 12, 57 y 58), en la del *Gatillo* (Cáceres, CABALLERO y ROSCO, *El Gatillo*, p. 255, figs. 1, 3 y 5. Para un plano más exacto, CABALLERO, 1987, p. 66); y en la de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres, Los umbrales aún inéditos). Estas tres iglesias se encuentran muy cercanas unas de otras, formando un triángulo cuyos lados poseen entre 50 y 60 kms. medidos por carretera. Por otra parte la cronología es también muy cercana. Magasquilla se fecha por una inscripción en 635, fecha que conviene más o menos a la iglesia del Trampal, hacia 650 (es infundada e ilógica la opinión contraria de PALOL, 1988, p. 21). Más difícil de concretar es la fecha del *Gatillo*, cuyo cancel suponemos de entre 550/600 por las razones que luego daremos. Como vemos las tres iglesias forman una unidad geográfica y cronológica muy estrecha. El hecho de que aparezcan en ellas inscripciones funerarias romanas reutilizadas para umbrales de cancel no debe considerarse una casualidad.

*Santa María de Magasquilla* parece ser una pequeña iglesia de menos de 12x6 ms. con cabecera rectangular de 2x2 ms., cuya entrada estaba defendida por un cancel cuyo umbral es la inscripción funeraria que nos interesa, de 1'25 ms. de largo, preparada con dos carrileras talladas en ella de 40 cms. de largo, dejando en el centro un paso de unos 45 cms. (fig. 5, 3). Evidentemente, como en los demás casos, la cara inscrita estaba colocada hacia arriba de modo que era visible la inscripción. La estela poseía posiblemente una cabecera redondeada, decorada con «un círculo en el que se inscribe una rosacea radiada de seis pétalos y dos círculos en al relieve con aspados en su interior. Bajo ella dos hojas de yedra de clara significación necrolátrica» (CERRILLO, 1983, p. 103). En el numeral de la edad, la X de LXV se ha retallado como una cruz, L+V, situándose casi exactamente en el eje del paso libre central. El «aspado» de la cabecera puede recordar una «xi» griega encerrada en un círculo. El propio CERRILLO recuerda otra inscripción de Ibahernando con cruz en vez de numeral X, «en la que se quiso ver significado criptocristiano» (Id., p. 106).

La iglesia de *El Gatillo* comenzó siendo un aula de tamaño similar a la de Magasquilla. Esta primera etapa la fechamos por la ausencia de *sigillata* y los caracteres tipológicos de su arquitectura, entre 500 y 550 (CABALLERO y VEAS). Posteriormente sufrió toda una serie de transformaciones que llegaron hasta época postvisigoda. La primera reforma le añadió a sus pies un pórtico-crypta y a su lado derecho un baptisterio rectangular dividido en dos ámbitos, una cabecera con mesa o altar como en Casa Herrera, y la pila bautismal y un «aula», separados entre sí por el cancel y cada uno con acceso propio a la iglesia propiamente dicha. Esta etapa la fechamos por tipología de la pila y elementos decorativos entre 550 y 600 (figs. 4, 1 y 5, 1 y 2).

El cancel posee el mismo ancho que el baptisterio, 3'10 ms., dejando dos carrileras de 1'10 para cada placa y un paso central de 0'85. El umbral lo forman dos piedras, una de ellas la estela funeraria que posee 1'85 ms. de largo, de la que se ha aprovechado la zona inscrita, cara arriba, para el paso, de modo que había que pisarla para cruzarla, pero no se destruyó por las carrileras. Es curioso que la línea central de la inscripción, situada en el eje del paso, se lee QVIET (A), que pudo entenderse como abreviatura de las fórmulas cristianas funerarias *quiet(us)* o *(re)quie(vi)t*, aunque en realidad se trata de un cognomen.

En la iglesia de *Santa Lucía del Trampal* existen otros cinco umbrales de cancel, uno en el

paso a cada uno de los tres ábsides y sendos en los pasos oriental, hacia el crucero, y occidental, hacia el aula del tramo de paso, posiblemente coro (figs. 6 y 7). Cada uno de ellos está formado por una inscripción funeraria de entre 2'20 y 1'70 ms. de largo, con carrileras talladas para sendas placas laterales que dejan un paso central de entre 0'45 y 0'70 ms. Frente a los dos casos anteriores, en éstos no se ha tenido cuidado para reservar el hueco de paso para el texto escrito, también colocado hacia arriba. Por ello ha sido cortado por las carrileras y solo ha llegado bien legible el del ábside Norte; bastante perdidos los de los otros dos ábsides y el oriental del tramo de paso, y solo lo suponemos en el occidental de éste. Sin embargo es evidente que en época visigoda se leían bien todos y que fueron colocados intencionadamente.

Tenemos por tanto la utilización de inscripciones funerarias romanas para pasos litúrgicos cristianos en espacios distintos: entradas a santuarios; a ábsides auxiliares y a un coro (CABALLERO, 1987, pp. 90-91, *preparatorio y sacrario*) y un baptisterio.

En *Cabrela* (cerca de Odrinhas, Portugal) apareció otra inscripción para dintel (ap. 18) que dice EC PORTA + DOM(INI). Se ha realizado de tal modo que la inscripción pagana, de la queda el *nomen* IVLIVS, se vea por la cara inferior (Fontes, p. 34, nota 2, n.º LXXXIV). Puede considerarse un caso similar a los cacereños, aunque inverso. Esta inscripción podría pertenecer a la puerta de una iglesia, pero también a la entrada de una capilla o del santuario de una iglesia. Otros tres dinteles, que no se sabe que reutilicen inscripciones romanas, proceden del mismo lugar y del vecino *Faião* (Fontes, n.ºs LXXXVI a LXXXVIII, XCI y CXXVII, dibujo de portada; dos o tres fragmentos forman unidad con el dintel dedicado a S. Miguel y S. Adrián decorado con una cruz (fig. 7, 4); otro se dedica a S. Juan; y otro se decora con tres árboles de la Vida y dos cruces). ALMEIDA (pp. 113 y ss.) parece opinar que estos dinteles formarían parte del conjunto de Odrinhas, lo que no nos parece seguro, pero quizás este argumento ha forzado la adscripción cristiana del ábside de Odrinhas. Dada la cercanía entre *Faião* y *Cabrela* podemos suponer que estos dinteles pertenezcan a una misma iglesia e incluso que estuvieran en posiciones parecidas a los umbrales de la iglesia del Trampal, salvo que en el dintel del paso. Por tipología de las letras creemos que puede aceptarse una cronología del s. VII.

Dada por supuesta la intencionalidad de estos cuatro casos, debemos intentar encontrarles una significación concreta. Parece evidente el carácter criptocristiano de dos de los casos. Uno de ellos es el que es más antiguo. Quizás en El Trampal se tuvo menos cuidado con los textos por ser de una fecha más avanzada en que se pudo haber olvidado el carácter catalizador criptocristiano y sólo se conservara la explicación o finalidad de base, menos evidente para nosotros. Por otra parte podemos suponer que los textos, o al menos los nombres personales romanos, quizás se podían leer e incluso interpretar como aún utilizados o recordados en la zona. En cualquier caso se tenía que distinguir con claridad que se trataba de inscripciones funerarias de algún modo «familiares». Todos los casos (ocho) son funerarios. Estamos ante un caso especial y concreto de cristianización de elementos «paganos», pero donde, por ahora, no queda claro si existe sólo esta finalidad o si puede matizarse o enriquecerse con otras facetas. Vamos a intentarlo. La finalidad debemos buscarla a partir de tres datos:

1. En algunos casos por el carácter criptocristiano.
2. Por el carácter funerario, quizás incluso vagamente familiar.
3. Por su colocación en puertas o lugares de paso, bien como umbrales, bien como dintel.

JUNGMAN (p. 353) recuerda que con el beso en el umbral se veneraba el templo pagano, y aunque él pone en relación esta ceremonia con el beso del altar cristiano, en realidad no se conserva en la liturgia cristiana esta ceremonia. A título de hipótesis y a fuer de disparatar, sólo se nos ocurren dos casos para relacionar estas inscripciones con partes fundamentales de la liturgia cristiana.

Uno sería con el *ingressa*, pequeña entrada o *introito*. La función de tal ceremonia podría relacionarse con la función de la puerta. Por otro lado esa parte inicia la misa de catecúmenos, de algún modo un pueblo aún no cristiano, pagano, anterior al cristiano. Este argumento, de existir otros que lo relacionaran, podría valer para el umbral del primer baptisterio del Gatillo.

Righetti (II, p. 570) supone que en época de S. Ambrosio, el canto del salmo 118 era la prehistoria del *ingressa*. Y en ese salmo podemos leer los siguientes versículos (NÁCAR y COLUNGA):

- «17. No moriré, viviré para poder cantar las obras de Yavé.
- 18. Castigóme, castigóme Yavé, pero no me dejó morir.
- 19. Abridme las puertas de la justicia y entraré por ellas para dar gracias a Yavé.
- 20. Esta es la puerta de Yavé, entran por ella los justos...
- 22. La piedra que rechazaron los constructores ha sido puesta por piedra angular».

La referencia (salmo e *ingressa*) parece adecuada para el dintel de Cabrela (Ésta es la puerta del Señor), pero también es evidente el carácter funerario con que pueden interpretarse los cuatro primeros versículos. Parece más dudoso interpretar la relación que podían tener los umbrales con el *ingressa* y el texto del salmo.

El *memento* de difuntos (JUNGMANN, pp. 796-802) puede ser la otra referencia. Por de pronto parece que en los tiempos más primitivos esta conmemoración se incluía en los kiries, justamente una parte de la entrada de la misa, lo que, de ser así, podría dar más fuerza a nuestra primera propuesta (Id., pp. 377-378, s. IV en Roma, *deprecatio* XIV, de difuntos, pero también otras como la XII, «Pro omnibus intransibus in haec sanctus Domini atria...»).

JUNGMANN hace referencia a varios problemas del *memento* de difuntos, uno a su existencia en el s. VII; otra a su extraña desmembración de las oraciones intercesoras, para colocarse tras la consagración, para pedir por los difuntos con más fuerza delante del sacramento, como sacramento de la Comunidad, presente y pasada: «S. Agustín dice ... que en el altar se debe conmemorar a los difuntos «in communicatione corporis Christi», porque ellos no están separados de la Iglesia» (id. p. 800). Esta idea podría explicar, quizás, también la colocación de estas inscripciones cerca del mismo altar.

De tener cierto valor estas suposiciones, estaríamos ante un caso muy particular de la relación paganismo-cristianismo, más cercana de la propuesta que hacíamos para el grupo de iglesias sobre *villae* de época de transición. No se trataría de un fenómeno de conversión directa de la religiosidad popular, sino más bien con un fenómeno cercano a un carácter funerario y familiar. Este posible carácter funerario puede estar en relación con el mismo carácter en el rito consecratorio de las iglesias. No en vano los umbrales (y los dinteles) se colocan al construirse o reformar el edificio y por tanto en momento cercano al del acto de consagración (RIGHETTI, pp. 1.050-1.051). Volveremos sobre ello.

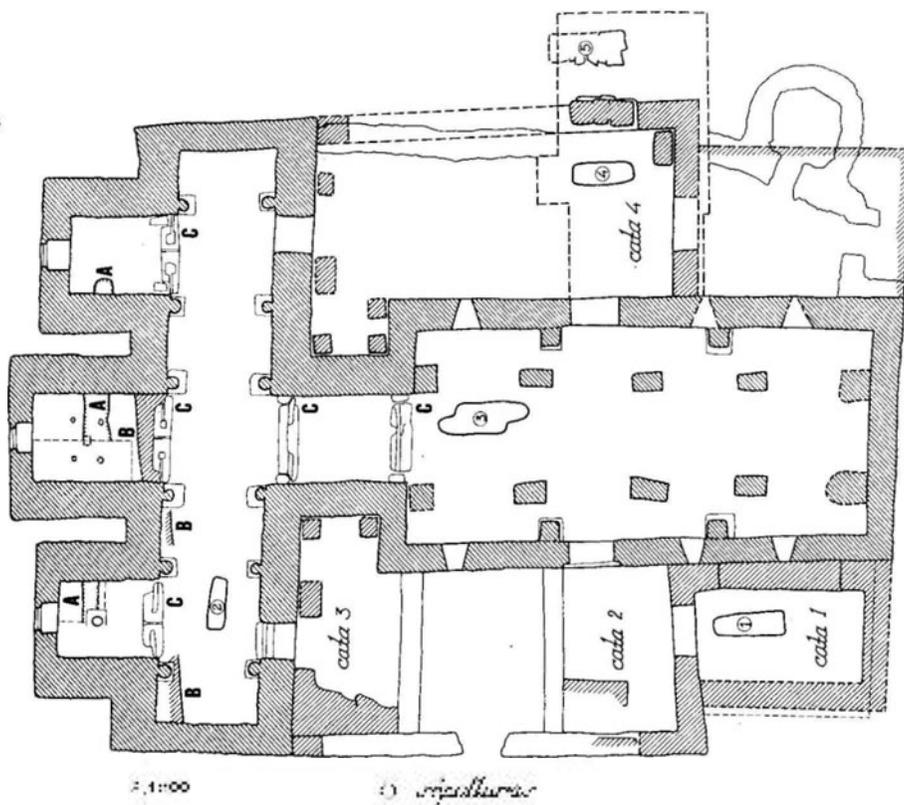


FIGURA 6. Iglesia visigoda de Sta. Lucía del Trampal (Cáceres). 1, planta, A y B, fosa de cimentación y cimiento de muros previos a la construcción visigoda, C, umbrales de cancel; 2, umbral del ábside Sur, ap. 17. Según Caballero.

## 2.4. Los altares que reutilizan aras paganas

Hemos dejado para el final este caso que es el más generalizado y también el más complejo.

Los pies o soportes de los altares, cristianos que reutilizan aras, cipos y otras inscripciones romanas son conocidos de antiguo y aparecen también fuera de España<sup>8</sup>. Baste con recordar las referencias de CABROL y LECLERQ (DACHL., vol. 1, 2, cols. 3.175-3.176) a piezas del Museo Laterano; catedral de Digne; Béziers; Bagnols; Ispagnac y a nuestra pieza de Loja (ap. 6). RIGHETTI (pag. 457) cita algún otro ejemplo de Roma y de Vesoul, un ara dedicada a Marte con la inscripción «Non amplius Marti, sed Christo Deo vero». DUVAL (1.982, p. 47, nota 46) añade alguna bibliografía más cercana para la Provenza.

MARTIGNY (pp. 68 y ss.) cita varios casos en Roma que reutilizaban aras de Cibeles y recoge dos leyendas que atestiguan la necesidad que surge en un momento dado de cuantificar estas reutilizaciones. BARONIO (segunda mitad del s. XVI) menciona una supuesta carta de Marcial, discípulo de los apóstoles, ordenando que cuando derruyeran los altares paganos en Burdeos, conservaran los dedicados al Dios desconocido, consagrándolos al verdadero Dios en honor de St. Etienne. Por una parte nos recuerda el célebre pasaje de S. Pablo en el Aerópago de Atenas (Hechos, 17, 22 y ss.) en que se refiere a «un altar en el cual está escrito “al dios desconocido”». Pues ese que sin conocerle venerais es el que yo os anuncio» y por otra una explicación pretendidamente apostólica para la utilización de aras paganas, quizás anepígrafas o borradas. Otra tradición la recoge de la iglesia de S. Pietro ad Aram en Nápoles, según la cual al llegar S. Pedro con S. Marcos desde Antioquía celebró allí su primera misa, utilizando para ello un altar dedicado a Apolo y por ello la advocación de la iglesia. Ahora bien, no olvidemos que estas explicaciones son «modernas» y por tanto válidas como argumentos, no como datos.

– El caso de Mactar (Túnez)

En las iglesias de ábsides contrapuestos del N. de África estudiadas por DUVAL existe un grupo de estas aras, todas en las basílicas II, III y IV de Mactar (Túnez. DUVAL, 1973, II, pp. 116, 118 a 120, 130, 149 a 153, 328, 329 y 332; figs. 58 a 62, 64, 65, 70 y 87 a 92. Citado en DUVAL, 1982, p. 46, nota 46 y DUVAL y FONTAINE, p. 284). En nuestro apéndice 4 reunimos los datos de este grupo, según lo aportado por su estudioso.

Su interés rebasa, a nuestro parecer, el mero paralelo exterior a nuestra Península. Es curioso primero la concentración en un lugar, Mactar, de cinco aras y más comparando con el aparente vacío de las otras iglesias. Quizás un dato más sobre las particularidades extremas que podemos encontrarnos en este tema. Lamentablemente su fecha queda inconcreta entre el s. V y época bizantina. Las que nos parecen características del grupo son éstas:

1. El uso de cipos funerarios, no de aras dedicadas a dioses paganos, como en cambio ocurre en la mayoría de los casos recogidos por nosotros. Quizás sea esto un indicio de relativa antigüedad.

2. El uso tanto en santuario como en ábsides contrapuestos y en capillas laterales, quizás con función martirial. Uso ambivalente de altar eucarístico y de mesa martirial o de reliquias.

3. Parece evidente la relación entre el hueco cinerario del cipo y el *loculus*, lo que de in-

---

8 El «cipo» o pie de altar, de mármol de castillo de Celeysen, Salles d'Aude, Francia, en el Museo de Narbona, reutiliza un sillar antiguo. Tiene en la parte superior una cavidad con moldura resaltada para encajar en ella el tablero, y en la cara posterior otra cavidad circular con otros ocho agujeros a su alrededor. La inscripción indica que se utilizó como relicario dedicado por un sacerdote (DURLIAT, 1957).

mediato hace pensar en si es a través de esta relación como surge el *loculus* en los pies de altar cristianos y no meramente por el traslado de abajo-arriba como en otra parte opina Duval (1982, p. 46), o por el influjo del *focus* de las aras paganas.

4. En el utilizado para altar eucarístico no se ha borrado ni la decoración ni la inscripción romanas.

A pesar de la dificultad de relacionar directamente este grupo con el de los umbrales cacereños, no deja de llamar la atención el ambiente funerario que rodea a este grupo, unido a la conservación de uno de los textos funerarios, justamente en el ejemplar usado para el altar del santuario (¿se trataría del ejemplar más primitivo del grupo?).

#### – Características de los cipos-aras reutilizados

El grupo de Mactar nos da pie para hacer una pequeña incursión sobre los pies de altar cristianos. En principio parece evidente, como dicen PALOL y DUVAL, que los altares decorados de época visigoda o de «tipo emeritense», deriven de las aras romanas. Admitido por el momento ello queremos hacer algunas aclaraciones.

Primero deberíamos ponernos de acuerdo con la terminología. Empezando por los términos de mesa y altar.

Palol de modo continuo, pero también otros autores como CRUZ VILLALÓN, usan indebidamente el término *mesa* refiriéndolo al *tablero* de la mesa. Quizás la equivocación provenga del francés «table», aunque los franceses diferencian perfectamente su significado como mesa y tablero. Cuando nosotros usemos el término mesa nos referimos al mueble entero, en su unidad soporte-tablero, al margen de su tipología y uso.

Otra equivocación corriente es suponer que los altares paleocristianos fueron de soportes múltiples y que este tipo se cambió en época visigoda por otro de un solo soporte (el de «tipo emeritense»), coincidiendo con la aparición de ábsides abovedados de tamaño pequeño (CERRILLO, 1981). Los casos de El Gatillo, y El Trampal documentan que esto no es así y que hacia el 500 coexistían en la Lusitania el modelo de un sólo pie (ábside principal de El Gatillo, fig. 4) y el de cinco (Casa Herrera); mientras que en el s. VII el tipo de cinco pies seguía existiendo, el central prismático y los laterales columnillas (caso del ábside lateral del Gatillo y del principal del Trampal). Así se confirma el altar del capitel de la Nave que no representa un altar de tres o cuatro pies, sino lógicamente uno de cinco pies. Estos tipos debieron convivir hasta que en un momento posiblemente postvisigodo se impuso el macizo del que, como hemos visto en Mactar IV, M, ya existían ejemplares (CABALLERO, 1987, pp. 92, 94 y 95, con la corrección para el santuario del Gatillo que no es 600, sino al menos 500).

#### – *Los loculi*

Otro elemento básico es el *loculus*, el hueco con función de *sepulchrum* para las reliquias que, como sabemos, puede estar en el suelo; en la parte superior del soporte prismático, en forma de ara o de cipo, único o central, según los casos; o encima del altar macizo.

Ante todo debemos llamar la atención de los epigrafistas sobre este detalle que suele ser raro que ellos describan de modo que se pueda reconocer si se trata realmente de un relicario o de un hueco para otra función cualquiera (por ejemplo los casos de ap. 41).

De los tres casos presentamos ejemplos aquí, o sea reutilizando elementos romanos. En los tres casos el *loculus* tiene la forma de un hueco cúbico o de prisma rectangular, corrientemente con rebajes o encajes escalonados, uno, dos o tres, cada vez más amplios hasta llegar a la superficie.

Estos encajes servían para colocar tapas, como todos sabemos, pero también en las piezas de suelo para que se sujetara el pie del altar central de forma prismática. Cuando el hueco estaba en la parte alta del pie, como es lo más corriente, el tablero de la mesa era el que ocultaba la tapa del *loculus*. En los altares macizos sólo puede ser tapado por los manteles como en los altares actuales.

Hemos visto los casos de Mactar donde el *loculus*, según DUVAL, reutiliza el hueco cinerario que ocupa la parte alta del cipo y que posee también encajes para tapas. Pero en la mayoría de los casos los *loculi* se tallan aprovechando bien los *focus* (ap. 35 y 49), bien los encastres para sujetar las estatuas en los pedestales (ap. 19 bis y 42). Debe comprobarse si existe algún caso y de qué fecha en que se utilice el propio *focus* si este es grande y quizás tapándolo con el propio tablero de la mesa. Normalmente el nuevo *loculus* destruye los restos del hueco que le ha precedido.

Isidoro da dos etimologías para el término *ara* que pueden ayudar a explicar su importancia, su uso y su procedencia. Una lo relaciona con *thorax*-arca-arcano-secreto, lo que se oculta a los demás, cosas secretas. Otra porque sobre ella arden las víctimas que allí se queman (*Etimologías*, XI, 1, 73, arcano; XV, 4, 13, quemar. En esta última además en relación con plegaria y altar = alta ara. V. también XV, 13, 16, plano).

#### – Basamentos de altar de Manacor y Mérida

Lo primero que llama la atención frente a la hipótesis de que los altares de «tipo emeritense» o de arte visigodo, proceden de las aras y cipos paganos cristianizados, enriquecidos con una decoración temática específica, es que, al menos a partir de datos cronológicos seguros, ocurre al revés y hay que forzar la cronología para conseguir demostrarla.

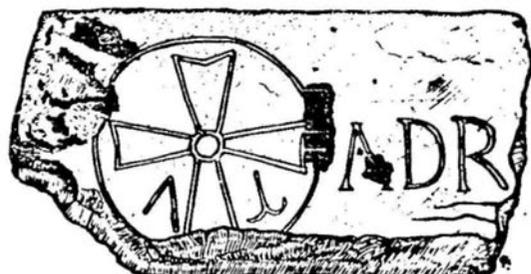
Quizás por ello maquinalmente se engañan PALOL y CRUZ VILLALÓN y suponen que el grupo de aras paganas reutilizadas béticas (ap. 1 a 7) «deben fecharse desde finales del s. VI» (PALOL, 1967, p. 195; CRUZ VILLALÓN, p. 225), pero de hecho este grupo se fecha por sí mismo entre 630 y 660-675?, por lo tanto en un *lapsus* temporal muy corto, quizás en relación también con su agrupación geográfica, y ello a pesar de las excepciones que representan las dos piezas de la Carthaginensis (ap. 1 a 6 y 8 a 10). CRUZ VILLALÓN parece que quiere retraer la cronología de las aras emeritenses al s. VII (p. 229), pero apostilla que «resulta difícil excluir la etapa de la segunda mitad del s. VI, tan brillante en Mérida, para situar su arranque», lógicamente. Pero de ser así el pie de tipo emeritense sería anterior al grupo bético de aras reutilizadas, refutándose la hipótesis.

Ello no quiere decir que no existan precedentes anteriores, pero son escasos los de cronología segura y es imposible conseguir relacionar tipológicamente a través de pasos intermedios uno con otro grupo. Necesitamos más datos para aceptar la hipótesis.

Uno de estos precedentes es el basamento dudoso de *Sa Carrotxa* (Manacor, Baleares, ap. 14 bis. PALOL, 1967, pp. 14 y 195). Según PALOL debe ser una pilastra, quizás un ara o un cipo romano cortado. Dada su descripción y el paralelismo que dice Palol que tiene con la de Son Peretó es por lo que pensamos se trata de un basamento con *loculus* que poseería encima un altar de cinco pies, con un soporte central prismático que se asentaba sobre él sellándolo. Así

---

FIGURA 7. 1 a 3, iglesia visigoda de Sta. Lucía del Trampal, umbrales de cancel, ap. 17: 1, santuario o ábside central, A y B, fosa y cimiento de muros previos a la construcción visigoda y C, umbral de cancel reutilizando una inscripción funeraria; 2, tramo de paso, desde el Este, posible coro, con dos umbrales de cancel; 3, detalle de la inscripción funeraria en el ábside Norte. Según CABALLERO; 4, uno de los dinteles de Cabrela, Odrinhas (Portugal), según FONTES.



creemos que era, sin duda, el basamento de Son Peretó (en contra de la opinión de PALOL que invierte la posición de la pieza considerándola un tablero o una «mesa» como él dice, 1967, p. 194; REC., tipo c). La fecha de ambos se situaría sobre el 500 (fig. 2, 1 y 2).

Otra pieza similar a ésta procede de Mérida (ap. 11, fig. 2, 3), CRUZ VILLALÓN la considera visigoda y la analiza correctamente suponiéndola basamento para encastrar en ella el pie prismático de un altar que a la vez cubriera el *loculus* para las reliquias (p. 231, creemos que por medidas debe desecharse su comparación con el altar macizo de Mactar IV, M). Indica cómo posee dos rebajes, uno para la tapa del *loculus* y otro para encajar el pie, igual que la pieza de Son Peretó. La pieza de Mérida reutiliza un sillar de un monumento consagrado a Augusto.

Estas dos piezas poseen un nuevo paralelo en la llamada basílica de Conimbriga, donde han aparecido dos basas de altar *in situ*, en el suelo (MACIEL y CAMPOS, a quien agradecemos conocer su trabajo antes de publicarse. MOUTINHO, MAYET y NOLEN, pp. 18 y 19). Una se encuentra en el santuario y la otra al fondo del estrecho y profundo ábside de forma cruciforme situado a continuación de él.

Aunque al margen de nuestro tema, no queremos dejar de apuntar que sólo se nos ocurren dos paralelos para esta curiosa cabecera cruciforme, la cripta cruciforme, quizás funeraria o martirial, de Cap des Port o Fornells (Menorca, siglos V-VI, PALOL, 1982, pp. 357-360 y 380) y el «absidiolo» o diminuta capilla del ámbito meridional de la Isla del Rey (Mahón, siglos V-VI, SERRA, p. 35).

Evidentemente no conocemos si las piezas de Conimbriga son reutilizadas, están aún enteradas en el suelo<sup>9</sup>; sólo nos interesa aquí su paralelo de uso y su aparición duplicada que, como bien indican MACIEL y CAMPOS, quizás signifique uso eucarístico para una pieza y martirial (o auxiliar) para la otra. Quizás podamos ponerlas en relación con la existencia de dos mesas en las iglesias de ábsides contrapuestos, aquí colocadas juntas por la imposibilidad de colocar un segundo coro al Oeste, donde está el baptisterio.

Por ello debemos tener cuidado al considerar la pieza de Mérida como basamento de un altar eucarístico, también pudiera serlo de una mesa martirial. Finalmente, la fecha del s. VI para Conimbriga puede ayudar a retrasar la de la pieza de Mérida.

Creemos que no debemos dejar pasar por alto la relación que pueda tener la consagración de Augusto del sillar pagano de Mérida con su posterior uso como basamento de altar y receptáculo de reliquias. RIGHETTI (I, pp. 457 y ss.), al explicar el altar de piedra, recuerda el concepto de Cristo como altar místico y «piedra angular» sobre la que se edifica el templo espiritual de los fieles, de modo que el altar es símbolo vivo de Cristo. En las Escrituras el tema de la piedra y en concreto el tema del fundamento que pasa a tener la piedra desechada es un «leit motiv» constante. Llegamos de nuevo a una aparente contradicción aquí entre lo que debería ser rechazado, la piedra consagrada al culto imperial y su apropiación para que sirva como símbolo vivo de Cristo. Tomamos sólo dos de estos textos:

«Él es la piedra rechazada por vosotros los constructores que ha venido a ser piedra angular» (Sal. 118, 22). «En ningún otro hay salud, pues ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podamos ser salvos» (Act. 4, 11).

9 La sospecha que manteníamos con los dos altares de Conimbriga ha resultado cierta para uno de ellos, el más profundo, situado en la «cabecera cruciforme» que reutiliza una basa (?) romana (ap. 13.2). Su falta de inscripción hace que se le pueda aplicar, con mayor razón, lo dicho para la de Mérida: que se trate simplemente de un aprovechamiento de carácter utilitario y no con intención paralitúrgica o religiosa (Información escrita de J. MACIEL que agradecemos muy sinceramente, fig. 9).

«Trozaron con la piedra de escándalo, según está escrito: «He aquí que pongo en Sión una piedra de tropiezo, una piedra de escándalo y el que creyere en Él no será confundido (Is., 8, 14 y 28, 16 y Act., 9, 32 y 33).

Ambos textos, de los Hechos y de Romanos, recogen las ideas básicas, pero añaden dos nuevas, la de un hombre de salud, el de Cristo, que se puede contraponer (¿quizás?) al nombre-título de Augusto, el consagrado; y la de colocar la piedra en Sión, imagen de la Iglesia. Estos argumentos deben demostrarse debidamente a pesar de lo sugerentes que nos parezcan a primera vista. Por ejemplo, debemos tener en cuenta que de ser la piedra de Mérida basamento de altar, estaría enterrada de modo que su inscripción pagana dejaría de ser visible tras el acto de su colocación, perdiendo entonces su valor simbólico. Y que la colocación de esta piedra podría efectuarse independientemente de la *depositio* de reliquias, perdiendo así también su valor ritual.

#### – Otros casos de época de transición

Ya nos referimos antes a las iglesias «de transición» que reutilizaban sillares en su construcción. En estas iglesias existen otros casos que deben fecharse hacia 500, también con anterioridad al grupo de las aras béticas fechadas.

Uno de los casos es el del altar principal de *El Gatillo*, ya citado, en cuyo ábside de herradura apareció, aún enhiesto, el pie prismático y único de un altar (ap. 13 y fig. 4). Es un simple bloque de granito sin más huella que un pequeño *loculus* en su cara superior. Fue levantado por nosotros viendo que debajo sólo estaba el terreno natural, la roca. Es difícil, por no decir que imposible, demostrar que esta pieza de granito era reutilizada, pero dado que todas las de construcción lo son y dada su aparente falta de retoques y de remate, nos inclinamos a pensar que lo fue (CABALLERO y ROSCO, *El Gatillo*; CABALLERO y VEAS).

El segundo caso, algo más evidente, es el del edificio funerario situado al N. de la basílica de *Alconétar*. En su interior había un ábside orientado a Oeste y en su centro un sillar *in situ* que recordaba un altar macizo (ap. 12 y fig. 3, 1 y 3) a no ser por su poca altura, de 50 cms. En la cara superior un hueco recordaba el que poseen los sillares de construcción romanos para ser gafados e izados a su lugar en la obra, aunque se encuentra algo desviado del eje de su centro de gravedad (CABALLERO, 1970, p. 119), láms. XXI y XXII). Por comparación directa supusimos que podía proceder del cercano puente romano, aunque dudábamos respecto a que el agujero pudiera haber servido de *loculus* por su tamaño. Hoy consideramos en cambio que el tamaño de este hueco era suficiente para ese uso (10x11x14 cms.).

Su situación lateral al recinto sagrado principal, la concentración de sepulturas en él y su orientación a Oeste hacen pensar de inmediato en una función funeraria. Es evidente su paralelo formal con el altar de Mactar IV, M, formado por dos sillares reutilizados superpuestos, incluso en las medidas horizontales (130x78 y 125x75 cms). Queda el problema de su altura.

Respecto al tema central de nuestro trabajo, a pesar de que la pieza es verosímelmente reutilizada, nada la relaciona con un uso previo religioso pagano. Con mayor razón podemos decir lo mismo del pie de *El Gatillo*.

El tercer caso es el de la basílica de *Fraga* (Huesca; ap. 14). DUVAL fue el que dio a conocerlo (DUVAL y FONTAINE, p. 284) pues hasta entonces no había sido señalado (PUERTAS, 1972, ni en p. 78, ni en planos, ni en láminas) aunque mantiene sobre él cierta duda. Se sitúa en el baptisterio, al Este de la pila bautismal y lo forma un ara pagana invertida y con la

moldura de la base cortada, o sea la que en su posición de soporte de mesa está arriba. En su cara actualmente superior creemos recordar que posee un *loculus* pequeño (DUVAL y FONTAINE, no lo dicen, ni se aprecia en su lám. II, 3). De no existir *loculus* ni en esta cara superior ni en el el suelo, se podría hablar con cierta seguridad de una mesa auxiliar (fig. 3, 2).

Otro detalle que nos parece de interés es su situación invertida. Conocemos tres casos más de esta inversión que viene a marcar el cambio entre el uso pagano y el cristiano. Son los pies de *Balsemão* (ap. 20, fig. 8, 1), *Ambía* (ap. 24) y *Lourel* (Odrinhas, ap. 44). El texto que al principio recogíamos de S. Pedro Crisólogo utiliza el verbo *verso* para la conversión de las aras (RIGHETTI, p. 457). Estrictamente su significado es volcar (de ahí el castellano basura, lo que se tira, lo que se vuelca). Quizás se jugó con este doble significado que nos documentan materialmente estas piedras literalmente invertidas, ya que no desechadas, en otra faceta de esta ambivalencia entre rechazar y reconvertir que parece no dejamos de encontrarnos.

De nuevo llamamos la atención sobre los huecos de las aras romanas. Es posible que existan *loculi* en las caras inferiores de aras y que no sean conocidos aunque las piezas sean accesibles.

#### – Otras piezas de cronología segura

La pieza de *Fraga* es probablemente la más antigua española segura que reutiliza un ara pagana, aunque no podemos asegurar que se usase con una finalidad eucarística. Debemos esperar nuevos datos para afirmar que lo que decía Pedro Crisólogo a mediados del s. V lo conocemos también por restos materiales. Podemos pensar que algunas de las muchas que no tiene fecha precisa se utilizaron ya antes del 500, antes del 630 al menos, pero por hoy no podemos asegurarlo. En caso contrario debemos encontrarles una causa acorde con una fecha de reutilización posterior a esas.

Respecto a las demás de cronología segura creemos que es preferible repasar nuestros apéndices para evitar repeticiones innecesarias. Llamamos la atención sobre los dos *loculi* de la de *Bande* (ap. 22) que quizás certifiquen las dos etapas de la iglesia, visigoda y de Reconquista. Pero también recordemos que el tablero, visigodo posiblemente, de esta iglesia, no pudo coincidir con este pie de altar, al menos según las medidas que de su encaje inferior da ALMAGRO (pp. 1.096 y 1.097, fig. 2 y lám. III). La superficie superior de pie tiene 53x48 cms. y el encastre del tablero 37'5x36 cms. Podemos suponer que el pie fuera el fragmento utilizado para pila de agua bendita u otra pieza perdida (ap. 22 y 112)<sup>10</sup>.

Uno de los pies de *Mixos* (ap. 26), visigodo para RIVAS, cierra el ciclo iniciado hipotéticamente con la imitación del ara pagana para dar lugar al pie de «tipo emeritense», pues para realizarlo se retalló un ara romana, decorándola toscamente con una imitación de las cruces que decoran los pies de arte visigodo (RIVAS, 1971, fig. en p. 57). Nosotros la consideramos como probablemente mozárabe.

La de *Asadur* (ap. 27) es interesante como dato para la cronología de los altares macizos,

---

10 Hoy creemos equivocadas algunas de las apreciaciones que hacíamos sobre este ara y pie de altar. El pie, a pesar de la opinión de ALMAGRO, 1979, reutiliza un ara romana (ap. 22). Sus dos *loculi* tienen que ser coetáneos, dado que están descentrados simétricamente. El tablero de mármol es pequeño pero pudo pertenecer al pie y el hueco que posee en su cara inferior, relativamente grande, cuadrado y de poca profundidad, hubo de ser para, usado invertido, colocar en la nueva superficie superior un «ara» como las actuales, igual a la descrita en el pie de Santomé de Nocelo (ap. 53.20). Probablemente pie y tablero sean de época visigoda, dado que la iglesia, a pesar de su profunda remodelación alto medieval y posterior, debió ser en sus inicios de esta cronología, por la tipología de su planta (CABALLERO, 1991).

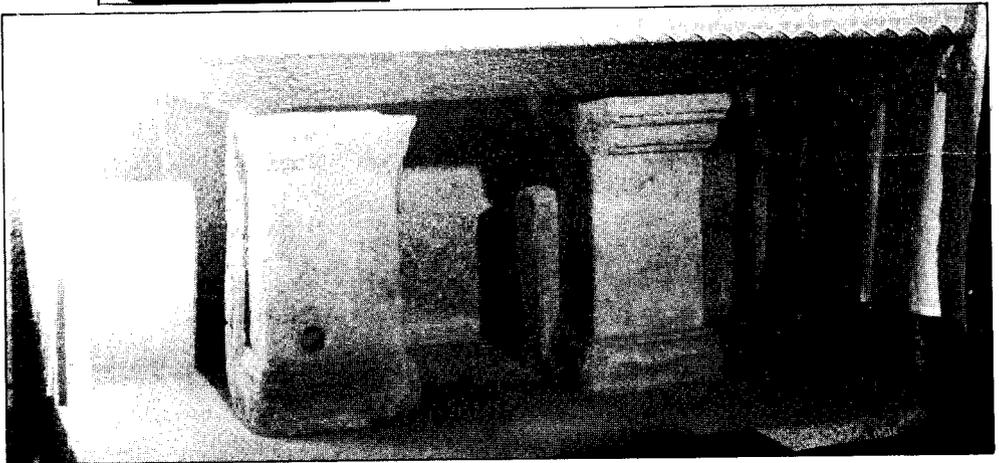
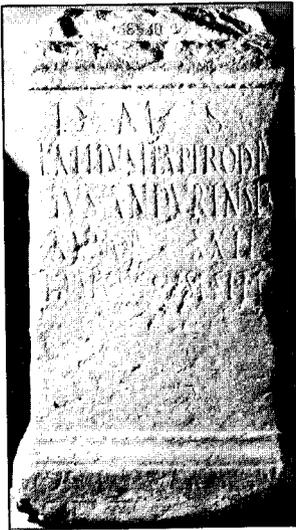
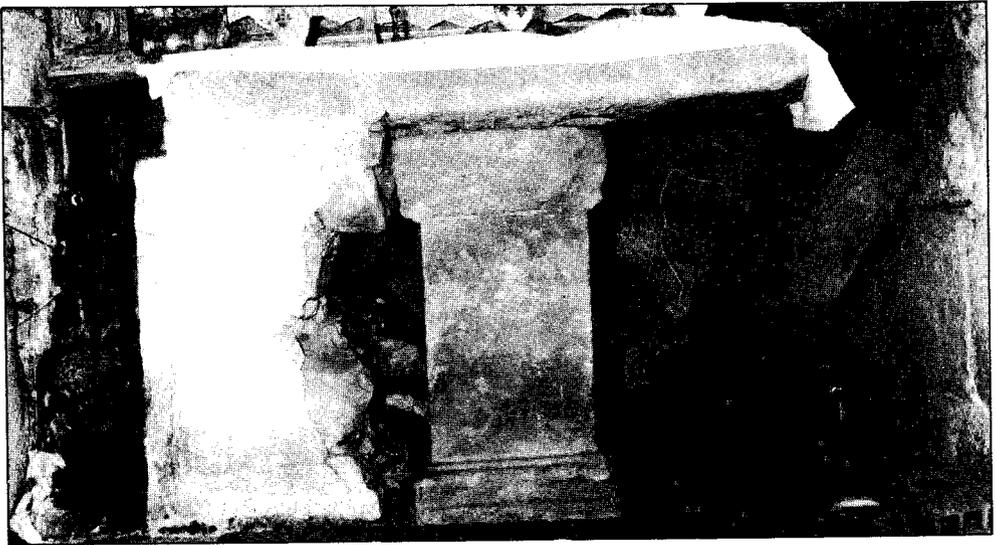


FIGURA 8. 1, Altar lateral de S. Pedro de Balsemão (Portugal), ap. 20; 2 y 3, inscripción de Martos (Jaén), ap. 40, negs. MAN.; 4, altar principal de S. Pedro de Lourosa (Portugal), ap. 45 bis, seg. CABALLERO.

dada su forma de bloque cúbico colocado en el centro de uno de este tipo. RIVAS (1973) la fecha por la cronología de su epigrafía en el s. X. Si hoy parece un rasgo de humor el reutilizar un elogio a un recaudador de impuestos, no deja de ser curioso que hayan tenido que poner sobre la pieza el letrero +AELTARE, parece que para asegurar su función, a no ser que queramos traducirlo como «altar de Cristo», afirmando su reconversión. Aunque recordemos que lo mismo ocurre con el ara representada en el capitel de La Nave.

El grupo de *Braga* (ap. 92) y las apreciaciones de sus editores, llaman la atención sobre el repaso que sufrieron algunas inscripciones romanas, cuyas letras fueron retalladas en época medieval o moderna, quizás por dar un valor mágico a estas palabras latinas. Quizás no sea una casualidad la coincidencia entre la abundancia de ejemplares en el Norte de Portugal y en Galicia y la mejor definición que de esas palabras latinas hace Valle Inclán, «temblor enigmático y litúrgico», «aureo y religioso prestigio», en *Divinas Palabras*. Pero ésto a la postre es literatura. No olvidemos que debemos confirmar si la abundancia de estos casos no se da también en otras zonas, aunque solo sea relativamente, por ejemplo solo para alguna etapa cronológica definida como pudiera ser la alta Edad Media.

### 3. CONCLUSIONES

1. El tema propuesto es complejo y difícil. No se puede entrar en él con ideas preconcebidas. La insólita falta de su estudio requiere análisis meticulosos que no se agotan con éste, con el que pretendemos plantear hechos más que ofrecer conclusiones.

2. Deben plantearse cuatro niveles de problemas, el cronológico; el de distribución geográfica; el del uso pagano/cristiano de los elementos; y el de las razones de la conversión cuando exista.

3. Tanto las fuentes escritas como los datos arqueológicos parecen documentar una actuación de componentes equívocos o ambivalentes, aunque de claros resultados. Una actitud radical de destrucción y otra actitud pragmática de transformación y reutilización que suele darse simultáneamente, en una contradicción más aparente que real.

4. Parece que existe una contradicción entre los datos arqueológicos y las fuentes escritas. Los dos únicos textos que apoyan una explicación de este sincretismo son uno del siglo V y otro de finales del VI. En el s. VI los datos arqueológicos son pocos por no decir que nulos y poco expresivos (altares de Fraga, Alconétar y El Gatillo; umbral de El Gatillo; basamento de Manacor)... Lo contrario ocurre a partir del s. VII en que tenemos más restos arqueológicos seguros, especialmente el grupo fechado bético, pero apenas ninguna fuente escrita o textos que se refieren a otras actuaciones que parecen contradictorias con la de reutilización.

5. Parece que no se debe presuponer automáticamente que exista pervivencia del paganismo en cada caso conocido de transformación. La repetición del fenómeno puede encerrar una norma o costumbre eclesiástica de cronología postvisigoda. Evidentemente tampoco debe utilizarse lo que decimos como demostración de un éxito temprano de la cristianización. Al contrario, esa posible «costumbre» puede encerrar la clave de un cierto fracaso de la cristianización en los siglos V-VII que necesitó de algún modo hechar mano del prestigio que mantenía el paganismo o al menos que mantenían sus objetos.

6. Sólo tenemos constancia bastante cierta y segura de conversión de centros de culto pagano en edificios cristianos en S. Miguel de Mota, desaparecido; S. Juan de Postoloboso, muy



FIGURA 9. 1 y 2, Baza del pie de altar con *loculus* o *sepulcrum*, *in situ* y levantada. Cabeecera cruciforme de la basílica paleocristiana de Conímbriga (Portugal). Fotos J. Maciel.

transformado; y Sta. Lucía del Trampal, que suponen un modelo coherente, asimilable al texto de Gregorio Magno de 597, en pleno s. VII. Fuera de ellos existen otros datos, pero de muy difícil evaluación segura.

7. Llama la atención el caso particular de Mactar (Túnez. DUVAL) que puede estar dándonos claves muy concretas sobre la procedencia de la forma del *loculus* en la parte superior del pie de los altares, el carácter funerario y el uso tanto eucarístico como martirial.

8. Otro caso particular y que también parece de raíz funeraria es el de los umbrales de cancel de las iglesias cacereñas de El Gatillo, Magasquilla y El Trampal, a los que añadimos el dintel de Cabrela (Odrinhas).

9. El material romano más abundantemente reutilizado, aparte del decorativo, son las inscripciones, aras, estelas y cipos, que se reutilizaron de varias maneras, como material constructivo y mobiliario litúrgico. El caso más importante es el de su transformación en pies de altar. Lamentablemente es muy baja la proporción de piezas que fechan con cierta seguridad el momento de su transformación.

10. El ara pagana que se reutiliza como pie de altar cristiano sufre una transformación que puede ser de varios tipos: conversión del *focus* o de otros agujeros en *loculus*; cortado de las volutas superiores; borrado o retrazado de la inscripción pagana; trazado de una nueva inscripción cristiana en su caso; redecorado. Es de desear que en el futuro los epigrafistas se fijen más en estos datos, fundamentalmente los que tienen una ubicación concreta, pues el *corpus* de aras reutilizadas podría verse aumentado en un futuro próximo.

11. Sigue siendo predominantemente bético el grupo de aras con dedicación plenamente visigoda (630-675?), aunque con las excepciones cartaginenses de Guadix y Xátiva y la galaica de Sta. Eufemia de Ambía. La presencia de este grupo no tiene por qué presuponer una cronología más antigua que la de otras piezas.

12. Una pregunta que queda aún abierta es si existe relación entre el abundante número de aras paganas reutilizadas y el pie de altar visigodo, tipo emeritense o toledano, decorado con cruces. Esta discusión enlaza con la de la tipología de altares de pie único, varios pies y formas del pie principal o ara, incluidos los que están sin decorar.

13. Existe un núcleo gallego y del norte de Portugal que reutiliza aras con cronología plenamente medieval. Llamamos la atención sobre este hecho, ya que en el futuro pueden presentarse fuera de este ámbito.

14. En época moderna se reutilizaron para otros elementos paralitúrgicos, como pilas de agua bendita, cruceros, petos y limosneros y descansaderos, tanto por primera vez, como dando un segundo uso a los pies de altar a los que quizás repugnaba continuar usando en el culto, pero que no se querían destruir. Ejemplos de la reutilización de altares se dan hasta fecha reciente.

15. Un *corpus* más completo de estas aras e inscripciones romanas, y su estudio, darían datos más significativos sobre el sincretismo entre divinidades paganas y santos cristianos (ap. cap. 5). Por hoy apuntaremos la preponderancia, por otra parte lógica, de las dedicaciones a Júpiter y los casos conocidos por todos de S. Miguel-Endovélico en Mota y Sta. Lucía-Ataecina en El Trampal.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

ABÁSULO ÁLVAREZ, J. A.: *Carta arqueológica de la provincia de Burgos. Partidos judiciales de Castrojeriz y Villadiego*, Burgos, 1978.

- «Epigrafía romano-burgalesa inédita». *Durius*, 1, 1973, 97 ss.
- ABÁSULO ALVAREZ, J. A. y GARCÍA ROZAS, R.: *Carta arqueológica de la provincia de Burgos: partido judicial de Salas de Los Infantes*, Burgos, 1980.
- ACUÑA, P.: «Contribución al estudio de las religiones romanas», *Boletín Auriense*, 7, 1977, pp. 199-212.
- ALARCÃO, J.: *Portugal romano*, 1987.
- ALMAGRO BASCH, M., «Los altares visigodos de Santa Comba de Bande», *XV Congreso Nacional de Arqueología (Lugo, 1977)*, Zaragoza, 1979, 1.095-1.106.
- ALMEIDA, F. de: «Arte visigótica em Portugal». En *O Arqueologo Português*, 4, 1962, pp. 7 y ss.
- ÁLVAREZ BLÁZQUEZ, J. M. y BOUZA BREY, F.: «Inscripciones romanas de Vigo», en *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 16, 1961, pp. 6 y ss.
- ANDRÉS ORDAX, S.: «Arte hispanovisigodo», en *Historia de Burgos, I. Edad Antigua*, Burgos, 1984.
- ÁVILA VEGA, A.: «Inscripciones latinas en la comarca de Valencia de Alcántara (1)», *Bol. de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología*, 22, 1985-86.
- AZKÁRATE GARAI-OLAUN, A.: *Arqueología cristiana de la Antigüedad tardía en Álava, Guipúzcoa y Vizcaya*, Vitoria Gasteiz, 1988.
- BARRAL I ALTET, X.: «Transformaciones de la topografía urbana a la Hispania Cristiana durant l'Antiguitat tardana», en *II Reunió d'Arqueologia Paleocristiana Hispanica* (Montserrat, 1978), Barcelona, 1982, 105-132.
- BARRIOCANAL LÓPEZ, Y.: Arte popular. «Los petos de ánimas», en *Boletín Auriense*, anexo 3, 1985.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M.: *Religiones primitivas de Hispania*, CSIC, Roma, 1962.
- *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid, 1975.
- BORGES GARCÍA, E.: «Un templo visigótico em S. Gião (Famalicão de Nazaré)-Estremadura», en *Arqueología e Historia*, 12, 1966, 203 y ss.
- BORRÁS Y FELIU, A.: «El culto a las pedres y a les columnes. El Pilar de Saragossa», en *HIRAPH* (Montserrat, 1978), Barcelona, 1982, 283 y ss.
- BOUZA BREY, F.: «Ara al dios Tileno, de Vitoria (Ourense)», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 25, 77, 1970, pp. 266 ss.
- BOUZA BREY, F.; FONTES CANAL, M. y OXEA, X. R.: *A eirexa de Santa María de Mixós e as suas aras romanas*, Santiago, 1928.
- BUENO ROCHA, J.: «La ermita de Santiago en Alburquerque (Badajoz)», *Alcántara*, 29, 173, 1973, pp. 5-16.
- C.I.L., S. y HÜBNER, E.: *Corpus Inscriptionum Latinarum*, vol. II, Berlín, 1869. Supplementum al vol. II, Berlín, 1892.
- CABALLERO ZOREDADA, L.: «Alconétar, en la vía romana de La Plata, Garrovillas (Cáceres)», en *Excavaciones Arqueológicas en España*, 70, 1970.
- «Hacia una propuesta tipológica de los elementos de la arquitectura de culto cristiano de época visigoda. (Nuevas iglesias de El Gatillo y El Trampal)», en *Arqueología Medieval Española*, Madrid, 1987, 61-98.
- «Sobre Santa Comba de Bande y las placas de Saamasas (Ourense). Algunos problemas de historiografía, análisis estructural y estilístico y atribución cronológica-cultural», *Galicia no tempo*, 1991 (en prensa).

- CABALLERO ZOREDA, L. y LATORRE MACARRÓN, J. I.: «La iglesia y el monasterio de Santa María de Melque (Toledo). Arqueología y arquitectura. S. Pedro de la Mata (Toledo) y Santa Comba de Bande (Orense)», en *EAE*, 109, 1980.
- CABALLERO ZOREDA, L. y ROSCO MADRUGA, J.: «Iglesia de El Gatillo de Arriba, finca de La Matallana (municipio y provincia de Cáceres). Informe preliminar de la primera campaña de excavaciones arqueológicas. Octubre-Noviembre 1985», en *Extremadura Arqueológica*, 1, 1988, 255 y ss.
- «Iglesia visigoda de Santa Lucía del Trampal, Alcuescar (prov. Cáceres). Primera campaña de trabajos arqueológicos, 1983-84», en *EA*, 1, 1988, 231-249.
- CABALLERO ZOREDA, L. y VEAS RUIZ, N.: «Informe preliminar. La iglesia de época visigoda de El Gatillo (término y provincia de Cáceres). Tercera campaña de excavaciones arqueológicas. 1987», en *EA* (en prensa).
- CABROL y LECLERQ: *Dictionaire d'Antiquités Chrétiennes et de Liturgie*.
- CARDOZO, M.: *Catálogo do Museu de Martins Sarmiento. Secção de epigrafia latina e de escultura antiga*, Guimarães, 1985.
- CASTRO GARCÍA, L.: «El castro de Tariego de Cerrato y la fuente medicinal de la basílica visigoda de S. Juan de Baños», *XIII CNA* (Huelva, 1973), Zaragoza, 1975, 985 y ss.
- CERRILLO MARTÍN DE CÁCERES, E.: «Las ermitas de Portera y Santa Olalla. Aproximación al estudio de las cabeceras rectangulares del siglo VII, en *Zephyrus*, 32-33, 1981.
- *La basílica de época visigoda de Ibañerando*, Cáceres, 1983.
- CORTÉS HERNÁNDEZ, S. y otros: «Nuevas inscripciones romanas del Museo de Santa Cruz de Toledo», en *Museos*, 3, 73 y ss.
- CORZO SÁNCHEZ, R.: «Planos de la basílica visigoda de Alcalá de los Gazules», en *Boletín del Museo de Cádiz*, 4, 1983-84, 83 y ss.
- *San Pedro de la Nave. Estudio histórico y arqueológico de la iglesia visigoda*, Zamora, 1986.
- CRUZ VILLALÓN, M.ª: *Mérida visigoda. La escultura arquitectónica y litúrgica*, Badajoz, 1985.
- DÍAZ MARTÍNEZ, P. de la C.: *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, Salamanca, 1987.
- DOS SANTOS, L.; LE ROUX, P. y TRANOY, A.: *Inscrições romanas do Museu Pio XII em Braga*, Braga, 1983.
- DUVAL, N., *Les églises africaines à deux absides*, II, 1973.
- «L'Espagne, La Gaule et L'Adriatique. Rapports éventuales dans le domaine de l'Archeologie Chrétienne», *RAPH* (Montserrat, 1978), Barcelona, 1982, 31 y ss.
- DURLIAT, M.: «Les autels de Septimanie du Ve au VIII siècle», *Actes du Ve Congrès International d'Archéologie Chrétienne (Aix-En-Provence, 1954)*, Roma, Paris, 1957, 539 ss.
- DUVAL, N. y FONTAINE, J.: «Un fructueux échange entre archéologues, liturgistes et patristiciens. Le colloque de Montserrat (2-5 novembre 78)», en *Revue des Etudes Augustiniennes*, 25, 1979, 265 y ss.
- ENCARNAÇÃO, J. d': *Inscrições romanas do Conventu Pacensis*, Coimbra, 1984.
- ESTÉVEZ GÓMEZ, J. R.: «Ara funeraria en Presqueira (Baños de Molgas)» en *BA*, 10, 1980, 195 y ss.
- FERNÁNDEZ CASTRO, M.ª C.: «Villa romana y basílica cristiana en Hispania», en *La religión romana en Hispania* (Madrid, 1979), Madrid, 1981, 383 y ss.
- FERNÁNDEZ GÓMEZ, F.: «El santuario de Postoloboso (Candeleda, Ávila)», en *Noticario Arqueológico Hispánico*, Arqueología, 2, 1974, 171 y ss.

- FONTAINE, J.: *L'Art préromaine hispanique, 2. L'Art mozarabe*, Zodiaque, 1977.
- FONTES, J.: *Museu Arqueológico de S. Miguel de Odrinhas*, Sintra, 1975.
- GARCÍA IGLESIAS, L.: «Paganismo y cristianismo en la España Romana», en *RRH* (Madrid, 1979), Madrid, 1981, 365 y ss.
- GARCÍA MORENO, L. A.: «La cristianización de la topografía de las ciudades de la Península Ibérica durante la Antigüedad tardía», en *Archivo Español de Arqueología*, 50-51, 1977-78, 314 y ss.
- GARCÍA ROMERO, C.: «Un ara pagana cristianizada», en *Boletín de la Real Academia Gallega*, 22, 1927-28, 89-94 y 113-117.
- GIL, J.: «Epigraphica III», en *Cuadernos de Filología Clásica*, 14, 1978, 83 y ss.
- GONZÁLEZ, T.: «La iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe», en *Historia de la Iglesia en España*, dirigida por García Villoslada, I, Madrid, 1979.
- GONZÁLEZ COUGIL, R.: «Realidad gallega y litúrgica de la Iglesia. El espacio sagrado gallego. Del análisis a la panorámica de los datos», en *BA*, 17, 1987, 293 y ss.
- GROS, M. S.: «El ordo romano-hispano de Narbona para la consagración de iglesias», *Hispania Sacra*, 19, 1966, pp. 321-401.
- IRG, IV, 1. LORENZO, J. y D'ORS, A.: «Inscripciones romanas de Galicia. IV. Provincia de Orense, parte 1», en *CEG*, 19, 1964, 267 y ss.
- IRG, IV, 2. LORENZO FERNÁNDEZ, J. y BOUZA BREY, F.: «Inscripciones romanas votivas de la provincia de Orense», en *CEG*, 20, 1965.
- IRG, IV, 3. LORENZO FERNÁNDEZ, J.: «Inscripciones romanas funerarias, varias no clasificadas, falsas e inexistentes», en *CEG*, 20, 1965, 261 y ss.
- IÑÍGUEZ, J. A.: *El altar cristiano. I. De los orígenes a Carlomagno (s. II-año 800)*, Pamplona, 1978.
- ISIDORO, San: *Etimologías*, Madrid, 1982 y 1983.
- JIMÉNEZ, A.: «El grupo occidental de sepulcros turriformes hispánicos», *XIII Congreso Nacional de Arqueología (Huelva, 1973)*, Zaragoza, 1975, pp. 869 ss.
- JIMENO, A.: *Epigrafía romana de la provincia de Soria*, Soria, 1980.
- JUAN NAVARRO, E. y CENTELLES IZQUIERDO, F. X.: «El yacimiento de época visigoda del Pla de Nadal (Riba-Roja de Turia, Camp de Turia, Valencia)», en *Actas del I Congreso de Arqueología Medieval Española* (Huesca, 1985), Zaragoza, 1986, *Colección Actas*, 8, 25-39.
- JULIA, D.: «Los monumentos funerarios en forma de semicilindro en la provincia romana de la Tarraconense», en *Melanges de la Casa de Velázquez*, 1, 1965.
- JUNGMANN, J. A.: *El sacrificio de la Misa*, Madrid, 1963.
- LUCAS, M.<sup>a</sup> R. y VIÑAS, P.: «La villa romana de Águilafuente (Segovia)», *Segovia y la Arqueología romana (Segovia, 1974)*, Barcelona, 1977, pp. 239 ss.
- LLOBREGAT, E. A.: «La más antigua cristiandad», en *Historia del Pueblo Valenciano*, I, Valencia, 1988, 141-160.
- MACIEL, J. y CAMPOS COELHO, T.: «Sobre alguns monumentos paleocristãos de Portugal. A basilica e o baptisterio paleocristãos de Conimbriga», *I Actas de la III Reunión de Arqueología Cristiana (Mahón, septiembre, 1988)* (en prensa).
- MAÑANES PÉREZ, T.: *Epigrafía y numismática de Astorga romana y su entorno*, Salamanca, 1982.
- MARTIGNY, A.: *Dictionnaire des Antiquités Chrétiennes*, Paris, 1877.

- MARTÍNEZ, V.: «El paganismo en la España visigoda», *Burgense*, 13, 1972, pp. 489-508.
- MOUTINHO ALARCÃO, A., MAYET, E. y NOLEN, J. S.: *Ruinas de Conimbriga. Roteiros de Arqueologia Portuguesa*, 2, 1986.
- NÁCAR FUSTER, E. y COLUNGA, A.: *Sagrada Biblia*, Madrid, 1964.
- NÚÑEZ RODRÍGUEZ, M.: «Algunas inscripciones de la Galicia prerrománica», en *BA*, 7, 1977, 173 y ss.
- PALOL Y SALELLAS, P. de: «Altares hispánicos del siglo V al VIII. Observaciones cronológicas», en *Beiträge zur kunstgeschichte und Archäologie des Frühmittelalters. Akten zum VII Internationalen Kongress für Frühmittelalterforschung (1958)*, Colonia, 1962, 100-103.
- «Las mesas de altar paleocristianas de la Tarraconense», *Ampurias*, 19-20, 1957-58.
- *Arqueología cristiana de la España romana*, Madrid-Valladolid, 1967.
- «Arqueología cristiana hispánica de tiempos romanos y visigodos. Ensayo de síntesis monumental y bibliográfica», en *Rivista di Archeologia Cristiana*, 43, 1967, 177-232.
- «La basílica des Cap des Port, de Fornells, Menorca», en *IIRAPH* (Montserrat, 1978), Barcelona, 1982, 353-404.
- *La basílica de San Juan de Baños*, Palencia, 1988.
- PALOL Y SALELLAS, P. de; TUSET, F. y CORTÉS, J.: «Excavaciones en la iglesia visigoda de San Juan de Baños. Palencia, 1982», en *Publicaciones de la Institución Tello Tellez de Meneses*, 49, 1983, 243-265.
- PALOMERO PLAZA, S.: «Sobre algunas ermitas y romerías y su relación con la arqueología y las vías romanas en la actual provincia de Cuenca», en *II Jornadas de Etnología de Castilla y La Mancha*, Ciudad Real, 1984.
- PÉREZ OUTERIÑO, R.: «Ara procedente de S. Mamede de Urros (Allariz)», en *BA*, 9, 1979, 295-300.
- PÉREZ DE URBEL: Fr. J., *Año cristiano*, Madrid, 1945.
- PUERTAS TRICAS, R.: «Trabajos de planimetría y excavación en la «villa Fortunatus». Fraga (Huesca)», en *NAH*, Arqueología, 1, 1972.
- *Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII). Testimonios literarios*, Madrid, 1975.
- RIGHETTI, M.: *Historia de la liturgia*, Madrid, 1956.
- RIVAS FERNÁNDEZ, J. C.: «Algunas consideraciones sobre el prerrománico gallego y sus arcos de herradura geminados», en *BA*, 1, 1971, 61-125.
- «La capilla de San Xiao de Fontefria y su ara votiva a los lares viales», en *BA*, 2, 1972, 303-311.
- «Nuevas aras romanas orensanas y rectificaciones interpretativas en torno a otros epígrafes galaico-romanos ya conocidos», *BA*, 3, 1973, 57-96.
- «Addenda al catálogo y estudio de los miliarios orensanos», *BA*, 4, 1974, 91 y ss.
- RIVAS FERNÁNDEZ, J. C. y RIVAS QUINTAS, E.: «El ara romana de Suatorre de Ambía (Orense) y sus inscripciones alto-medievales», *Boletín Auriense*, 18-19, 1988-89, 119 ss.
- RIVAS FERNÁNDEZ, J. C. y SEARA CARBALLO, A.: «Nueva aportación al panteón galaico romano: Ariounis Mincosegaeigis», *Boletín Auriense*, 18-19, 1988-89, pp. 95 ss.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A.: «Un ara a Júpiter Óptimo Máximo en Vilanova de Trives (Orense)», en *BA*, 1, 1971, 289-292.
- «Otra interpretación del ara n.º 2.597 del CIL II y nuevos epígrafes en la provincia de Orense», en *BA*, 13, 1983, 23-29.
- «Un importante grupo de nuevos teónimos galaicos», *Studia Paleohispánica. Actas del IV Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas (1985)*, 1987, pp. 327 ss.

- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, X. y SEARA CARBALLO, A.: «Localización del ara n.º 2.597 del CIL II y nuevos epígrafes en la provincia de Orense», *BA*, 13, 1983, 23-29.
- ROLLÁN ORTIZ, J. F.: *La basílica de Recesvinto. San Juan Bautista en Baños de Cerrato (Palencia)*, Palencia, 1970.
- SCHLUNK, H. y HAUSCHILD, Th.: *Hispania Antiqua. Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit*, Mainz am Rhein, 1978.
- SERRA RAFOLS, J. de C.: «La Villa Fortunatus de Fraga», en *Ampurias*, 5, 1943, 5-35.
- SOTOMAYOR Y MURO, M.: «La iglesia en la España Romana, en *HEE*, I, Madrid, 1979.
- «Penetración de la Iglesia en los medios rurales de la España tardorromana y visigoda», en *Settimane di studio del CIS sull'alto medioevo*, 28 (Spoleto, 1980), Spoleto, 1982, 639 y ss.
- TABOADA CHIVITE, J.: «De Re Epigraphica», *BA*, 2, 1972, 312-318.
- «Notas sobre nuevas inscripciones romanas de la provincia de Orense», *BA*, 3, 1973, 179-181.
- «Noticias arqueológicas de la región de Támega (Verín)», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 26, 78, 1971, pp. 45 ss.
- THOMPSON, E. A.: *Los godos en España*, Madrid, 1979.
- VÁZQUEZ NÚÑEZ, A.: «La epigrafía latina en la provincia de Orense», *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Orense*, 1, 1900, pp. 18 ss.
- VEAS, N. y SÁNCHEZ SANTOS, J. C.: «El elemento acuático en las iglesias paleocristianas y visigodas: Pervivencias paganas en el Cristianismo de época visigoda», Congreso sobre Cristianismo y Aculturación en tiempos del Imperio Romano (Madrid, 1980), en *Antigüedad y Cristianismo*.
- VENTURA, A.: *La iglesia de Sant Felu de Xátiva*, Xátiva, 1979.
- VICENT, A. M.<sup>a</sup>: «Restos arqueológicos de la Valencia visigótica», en *Ampurias*, 19-20, 1957-58, 217-225.
- VIVES, J.: *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, 1963.
- *Inscripciones cristianas en la España romana y visigoda*, Barcelona, 1969.

## 5. APÉNDICES

(Pies de altares, salvo cuando se indica lo contrario).

### 1. PIES DE ALTAR Y OTROS ELEMENTOS DE CULTO REUTILIZADOS EN FECHA CONOCIDA (fecha obtenida por estar fechada la pieza, por su tipología o por el momento de uso).

#### 1.1. *En época de transición y visigoda*

- 1.1.1. *Pies de altar*

##### A. *Con inscripción sólo cristiana*

##### Bética

1. Jerez de los Caballeros (Badajoz). Año 556 ó 506? Dedicación. En fuste probable-

mente reutilizado. VIVES, 301. Lo conocemos por una foto de JOSÉ BUENO. Con la opinión en contra de JOSÉ BUENO.

- 1 bis. Medina Sidonia (Alcalá de los Gazules?) (Cádiz). Año 630. Con *loculus*. Pimenio obispo. Deposición y dedicación. Cipo romano. VIVES, 304. PALOL, 1947, pp. 195 y 196.
2. Alcalá de los Gazules (Cádiz). Año 662. Pimenio obispo, *Loculus*. Deposición. Ara. 85 cms. de altura. VIVES, 309. PALOL, 1967, p. 196. CORZO.
3. Salpensa (Sevilla). Año 648. Pimenio obispo. Deposición y dedicación. Cipo romano ¿? VIVES, 306. PALOL, 1967, p. 196.
4. Dos Hermanas (Sevilla). Año 637? Honorato obispo. Deposición y fundación. «His aram in medio sacrans altare recondit». Ara ¿romana? VIVES, 313. PALOL, 1967, p. 195. Con la opinión en contra de JOSÉ BUENO.
5. Cabra (Córdoba). Año 660. Bacauda obispo. Fundación, dedicación y consagración. Ara ¿romana? VIVES, 308. PALOL, 1967, p. 196. Con la opinión en contra de JOSÉ BUENO.
6. Villares de Hortichuela, Loja (Granada). Visigoda. *Loculus*. Deposición y consagración. Ara romana. DACHL, «autel», vol. 1. 2, p. 3.175. VIVES, 316. PALOL, 1967, p. 195, nota 52.
7. Córdoba. Visigoda, Deposición. Basa cilíndrica, ¿romana? VIVES, 324.

#### Carthaginensis

8. Xátiva (Valencia). ¿Iglesia de S. Feliú? Año 655-675 o anterior. Anastasio obispo. Consagración y erección de altar. Pedestal con inscripción borrada. VIVES, 317. Ventura.
- 8 bis. (Museo de Bellas Artes de Valencia). Visigoda. Inscripción: (Crismón) MAGIS. En pedestal romano. LLOBREGAT, p. 142.
- 8 tres. Pza. Almoina, frente a la catedral, Valencia. Hallada con placas visigodas. Inscripción referente a construcción de una iglesia. Capitel romano de pilastra. VICENT. Suponemos que no es la misma que la 8 bis, *supra*.

#### B. Con inscripción cristiana y pagana

##### Bética

9. Vejer de la Miel (Cádiz). Año 674? Teodorecus obispo. Deposición. Cipo. VIVES, 310.

##### Carthaginensis

10. Guadix (Granada). Año 652. Justo obispo. Deposición y consagración. Cipo del s. III. VIVES, 307. PALOL, 1967, p. 196.

#### C. Con inscripción solo pagana

##### Lusitania

11. Mérida (Badajoz). Fig. 2, 3. Posible basamento de pie de altar con *loculus* de tipo

*sepulchrum* para tapar con el pie de altar. En su cara superior tallada una cruz monogramática. Sillar de un monumento consagrado al culto imperial. 26x58x55. CRUZ VILLALÓN, n.º 194.

#### D. Anepígrafos

##### Lusitania

12. Alconétar, Garrovillas (Cáceres). Fig. 3, 1 y 3. Edificio «funerario» de época de transición y visigoda. En el ábside occidental. Base de altar o mesa auxiliar, quizás de tipo bloque macizo. *In situ* con *loculus* bastante seguro. Sillar de granito reutilizado. 50x125x75. CABALLERO, 1970, p. 119.
13. El Gatillo de Arriba, La Matallana (Cáceres). Fig. 4. De hacia 500. Pie de altar único. Ábside principal más antiguo. *In situ*, con *loculus*. Sillar de granito quizás reutilizado. 82x43x40. CABALLERO y ROSCO. CABALLERO y VEAS.
- 13 bis. Conimbriga (Figs. 9, 1 y 20). Cabecera cruciforme de la basílica paleocristiana. Posible basa de pie de altar y *loculus* para reliquias, *in situ* en el suelo. Reutiliza una basa (?) romana moldurada, cortada. 10x50x36; *loculus*, 6,5x18x18. Información de J. MACIEL en IV y VI de 1989. MACIEL y CAMPOS.

##### Tarraconensis

14. Villa Fortunatus, Fraga (Huesca). Fig. 3, 2. Iglesia de época de transición. En el baptisterio, al E. de la pila, posiblemente mesa litúrgica auxiliar. *Loculus* dudoso. Ara anepígrafa, invertida y con las molduras inferiores (en su colocación nueva las superiores) cortadas. Puertas, 1972, no la documenta y de lo que dice en p. 78 puede decirse que no la considera en relación con el baptisterio. DUVAL, 1982. DUVAL y FONTAINE, p. 284, lám. II, 3.

##### Baleares

- 14 bis. Sa Carrotxa, Manacor, Mallorca. Iglesia hacia el 500. En el santuario. Posiblemente basamento de suelo con *loculus* con pie de altar tapándolo. «Figura... la parte superior de una pilastra romana aprovechada de modo que su perfil moldurado hace pensar claramente en ello». PALOL, 1967, p. 14 y 195.

#### ■ 1.1.2. Otros elementos (Dintel y barroteras de suelo o umbrales de cancel).

##### Lusitania

15. El Gatillo de Arriba, La Matallana (Cáceres). Fig. 4, 1 y 5, 1 y 2. Hacia 550-600. Umbral de cancel del tramo delantero en el añadido sur, baptisterio. Funeraria. CABALLERO y ROSCO, El Gatillo.
16. Magasquilla de los Donaire, Ibahernando (Cáceres). Fig. 5, 3. Iglesia de Sta. María?, fechada en 635. Umbral de cancel del ábside. Funeraria. CERRILLO, 1983, p. 103, figs. 57 y 58.
17. El Trampal, Alcuéscar (Cáceres). Figs. 6 y 7, 1 a 3. Iglesia visigoda de Sta. Lucía. Cuatro o cinco umbrales de cancel en pasos a los tres ábsides, al tramo de crucero

central y quizás al tramo de paso desde el aula. Funerarias. CABALLERO y ROSCO, El Trampal.

18. Cabrela, Odrinhas (Portugal). Dintel con la inscripción EC PORTA + DOM(INI). Reutiliza una inscripción romana con el texto por la cara inferior visible. FONTES, LXXXIV.

#### Tarraconensis

- 18.bis. ¿Ampurias (Gerona). Basílica cementerial? Museo Arqueológico de Gerona. Tablero de altar, o «mesa», completo, con moldura, de mármol, que reutiliza un tablero decorado con una escena quizás bucólica helenística o neoática, repicada. Siglos IV-V. 6x106x76. PALOL, 1957-58, pp. 83, n.º 2 y 91, láms. 2 y 3.

### ○ 1.2. *En fecha visigoda, dudosa o solo probable*

#### Lusitania

19. Postoloboso, Candeleda (Ávila). Colección Torroba. Quizás procedente de la iglesia visigoda y gótica de S. Juan. *Loculus*. Reutilizada para cepillo y quizás para pila de agua bendita. Ara borrada. 71x39x32. FERNÁNDEZ GÓMEZ, p. 224, n.º 11, lám. 21, 2. (V. *infra* n.ºs 105 y 128).
- 19 bis. S. Miguel de Mota, Terena, Alandroal (Portugal). *Loculus*. Pedestal dedicado a Endovélico, decorado con genios alados funerarios. CIL., 5.207. ALARCÃO, p. 179, fig. 51, izda. con sección del *loculus*. Encarnação, n.º 516. Posiblemente el *loculus* reutiliza el hueco de encastre de una estatua al pedestal (V. *infra* n.ºs 41 y 42).
20. S. Pedro de Balsemão, Lamego (Portugal). Fig. 8, 1. Iglesia visigoda rehecha en época moderna. Pie de altar de la nave lateral derecha. Macizado quizás por rotura del tablero. Ara, con inscripción invertida, con letras de tamaño grande, F\*S, F(ortuna) S(acrum) separadas por una interpunción en forma de corazón o *hedera*. SCHLUNK y HAUSCHILD, p. 218 dicen: «ha pasado inadvertido el espacio lateral (de la iglesia) donde en su testero ha aparecido un deteriorado pie de altar antiguo (fig. 127 b) decorado con un listel y una cruz de brazos largos sobre fondo plano». Dibujo y descripción se tienen que referir a otro ejemplar, pensamos que quizás a uno de los dos pies del altar del ábside Norte de Vera Cruz de Marmelar (Portugal), que coinciden con el dibujo, aunque no son aras romanas, ni tampoco, probablemente, piezas visigodas.

#### Gallaecia

21. Ambía (Orense), V. *infra* 24 -D.
22. Santa Comba de Bande (Orense). Iglesia visigoda rehecha en 872, especialmente el ábside y su suelo de *opus signinum*, donde queda un hueco quizás de la colocación del pie de altar. Con dos *loculi*. Ara anepígrafa. 120x53. I.R.G., IV, 2, p. 112. 122x59x48, ALMAGRO. (V. *infra*, 112, otra).

#### Tarraconensis

23. Barcelona. Con grafitos de los siglos VII-X. «Seguramente sirvió de mesa de altar... Pieza de mármol de gran tamaño... con hermosa inscripción romana...» VIVES, 332, a.

○ 1.3. *En fecha mozárabe*

Gallaecia

24. Ambía (Orense). Agradecemos la noticia que, antes de su publicación, nos dió J. C. RIVAS FERNÁNDEZ.
- A. Al ara dedicada a las ninfas (IRG., IV, 2, p. 76; FONTAINE, p. 410), usada como soporte de altar, *in situ* en Santa Eufemia de Ambía, hay que añadir las siguientes quizás procedentes de la misma iglesia:
  - B. Fragmento reutilizado en el entorno de la iglesia de Sta. Eufemia, + S(AN)C(T)I SAL/VATORIS S(AN)C... RIVAS FERNÁNDEZ y RIVAS QUINTAS, 1988-89, p. 124, nota 17 y fig. 5.
  - C. Igual que la anterior, S(AN)C(T)E E/VFEMIE. Id., p. 124, nota 17 y fig. 6.
  - D. (*supra* ap. 21) Suatorre de Ambía, Baños de Molgas (Orense), en casa particular a 1.500 m. de Sta. Eufemia de Ambía. Ara romana de inscripción borrada, con *loculus* para reliquias agrandando el *foculus* y nueva inscripción repetida dos veces en tres caras: (cruz griega) IN D(E)I N(OMI)NE ANALSVM (H)ONOREM, una incisa y la otra con letras en relieve, igual que las dos anteriores. ¿Inicios y comienzo del tercer tercio del siglo IX? Id., imponen que de deposición de reliquias más que de consagración de iglesia y que Analso sería un obispo anterior a 872.
25. Mixos (Orense). Iglesia mozárabe de Sta. María. Bajo el altar actual. Ara dedicada a la diosa Bandua Cala(i)go, s. II. 74x40, I.R.G., IV, 2, p. 88, con una inscripción posiblemente cristiana en un lateral. 74x21x50. BLÁZQUEZ, 1962, p. 59. FONTAINE, p. 411. Ara dedicada a la diosa Bandua Cendogo. RODRÍGUEZ COLMENERO, 1987, p. 341, n.º 13. (V. *infra*, 26).
26. Mixos (Orense). Iglesia mozárabe de Sta. María. Pie del altar del Evangelio. Ara retallada y decorada con aspa y semicírculos en el dado y zig-zag en las molduras de la cabecera, quizás imitando la decoración de los pies de altar visigodos con cruces patadas. *Loculus*. Para RIVAS, 1971, pp. 77-79 pudo ser visigoda a quizás tallada en el s. X para los altares laterales o par pila de agua bendita. I.R.G., IV, 2, p. 110, 78x44. (V. *supra*, 25).
27. Sta. Mariña de Asadur, Maceda (Orense). Iglesia parroquial. Sillar en el centro del altar de bloque. *Loculus* para el ara actual. Inscripción: + AELTARE, del s. IX-X o del último tercio del s. X. *Elogium* dedicado a un recaudador de impuestos. RIVAS, 1973, p. 79-83.

□ 1.4. *En el siglo XII*

Gallaecia

28. S. Mamede de Urros, Allariz (Orense). Iglesia parroquial de S. Miguel y Justo y Pastor. Año 1147. Pie de altar. *Loculus* que guardaba una caja de madera que a su vez guardaba otras dos menores con reliquias y un texto relativo a la consagración de la iglesia. Martín de Orense obispo. Consagración y dedicación. El texto es copia, atribuida al s. XVII, del texto del s. XII. Ara con texto votivo ilegible. 110x46x(30). PÉREZ OUTERIÑO.

□ 1.5. *En fecha moderna y actual*

Bética

29. Marchena (Sevilla). Trasladada en el s. XIX al altar mayor. C.I.L., 1.400.  
30. Montoro (Córdoba). Convento de Carmelitas. Hallada en la excavación de la puerta mayor y colocada como mesa de altar en 1.751. C.I.L., 2.180.

Gallaecia

31. Pino del Oro, Reyno de León (Zamora). Descubierta en el sitio de S. Gil, luego sirvió de mesa de altar en una ermita de S. Estevan. Funeraria. C.I.L., 2.616.  
32. Vilanova de Trives (Orense). Iglesia. Pie de altar sosteniendo un tablero del s. XV-XVI, luego tapado por un altar barroco. Ara dedicada a Júpiter Optimo Máximo, s. II. Cortadas las partes superior e inferior. 127x49x58. RODRÍGUEZ COLMENERO, 1971.  
33. S. Esteban de la Rúa, La Cigarrosa (Orense). Parroquia. Colocada en el altar mayor en 1680, fecha en que se encontró. Luego la colocaron en la pared de una casa, donde hoy se encuentra. Monumento honorífico. 85x45, I.R.G., IV, 3, p. 115.  
34. Presqueira, Baños de Molgas, Xunqueira de Ambía (Orense). Parroquia, trasladada a su actual emplazamiento a fines del s. XVIII. Debajo de la mesa de altar. Hoy sostiene el retablo. Ara funeraria, dedicada a los dioses manes, cortada por la parte superior, s. III. 85x42, ESTÉVEZ.  
35. S. Vicente de Reádegos (Orense). Capilla de S. Pedro, reedificada en 1860. Pie del altar lateral. *Foculus* retallado en *loculus*. Cortada la parte superior. Ara dedicada a los lares Pemaneieco. 73x42x39, RIVAS, 1973, pp. 72-77.  
36. Santiago de Trasariz, Cenlle (Orense). Parroquia. Pila de agua bendita, actualmente pie de altar. Ara dedicada a Júpiter Optimo Máximo. 76x53x53, I.R.G., IV, 2, p. 69. RIVAS, 1973, pp. 92-94. (V. *infra*. n.º 113).

Tarraconensis

37. Torreblacos (Soria). Parroquia. Aparecida debajo de un altar lateral Pasó a ser pie del altar mayor en 1972. Funeraria. 77x46. JIMENO, p. 114 (V. *infra*, n.º 75).

2. PIES DE ALTAR DE FECHA INDETERMINADA Y DUDOSOS

▲ 2.1. *De fecha indeterminada*

A. *Con inscripción sólo cristiana*

Gallaecia

38. Baños de Bande (Orense). Iglesia de S. Juan. «Base de un ara». Inscripción funeraria cristiana fechada en 510. VIVES, 185; NÚÑEZ, n.º 2.

B. *Con inscripciones romana y cristiana*

Gallaecia

39. Minhotães, Barcelos (Portugal). Pie de altar (?) con superficie superior nivelada y

adición de texto cristiano a continuación del pagano. Ara dedicada a ¿Aeco Rongiavesuco? 93x31x26. DOS SANTOS, LE ROUX y TRANOY, n.º 10.

### C. Con inscripción sólo romana

#### Bética

40. Martos (Jaén). Fig. 8, 2 y 3. Encontrada en un arroyo que corre desde Sierra de la Grana, término de Martos, hacia la villa de Torre de D.<sup>a</sup> Jimena. «Conserva en el plano superior un hueco como de haber servido para sostener un busto». *Loculus*. Funeraria. 116x59x35. C.I.L., 1693. M.A.N., núm. inv., 16.540, expdte. 1933/187, colecc. GÓNGORA.

#### Lusitania

41. Portugal. Reunimos bajo este número una serie de piezas con huecos similares al *loculus* de las piezas 19 bis, *supra* y 42 *infra*. ENCARNAÇÃO, n.ºs 484, 514 y 535. Otras piezas tienen también huecos «reutilizados», de cuyo análisis podría inferirse la existencia de otros *loculi*. Id., n.ºs 501, 502, 507, 512, 522 (supuesto de pila de agua bendita?), 525 y 538. Todos ellos del grupo de inscripciones dedicadas a Endovélico.
42. S. Bartolomeu de Messines, Evora (Portugal). *Loculus* e inscripción posterior en la cara superior del «antropónimo portugués» IOZE (José). Base de estatua dedicada a Júpiter Optimo Máximo, de fines del II, comienzos del III. CIL., 8. ENCARNAÇÃO, n.º 60.
43. S. Miguel de Odrinhas (Portugal). Pie de altar de S. Alberto. Funeraria. CIL., 312.
44. Lourel, Odrinhas (Portugal). Iglesia de S. Romão. «a meio de alvenaria que formava o altar», en el altar. Borrada. Invertida. Ara dedicada a los dioses manes. FONTES, n.º XCII y p. 14.
45. Santiago de Cacém (Portugal). Tablero de altar, «mesa de piedra colocada sobre el altar de la capilla de S. Brás». Por ello Encarnação la considera placa, lo cual no es seguro. Funeraria, CIL., 26. ENCARNAÇÃO, n.º 154.
- 45 bis. S. Pedro de Lourosa (Portugal). Fig. 8, 4. Dos aras romanas sirviendo de pies del altar principal. Observación personal. V. Bibliografía de la iglesia mozárabe en FONTAINE, p. 410.

#### Gallaecia

46. Caldas de Vizela, Guimarães (Portugal). Banho do Médico. *Loculus* y cortado el plano superior. Ara votiva dedicada a Bormanico. 50x22x15. C.I.L., 2.402 y ss., 892. CARDOZO, p. 22.
47. Tágilde, Guimarães (Portugal). Iglesia, «en el passal». *Loculus*, cortado en el plano superior. Reutilizada luego para fuente. Ara votiva dedicada a las ninfas Lupianas. 77x30x31. C.I.L.S., 6.288. CARDOZO, n.º 34.
48. Semelhe, Braga (Portugal). Junto a la capilla del Senhor do Lirio. *Loculus* y retallado el plano superior. 118x90x82. Ara cilíndrica dedicada a Augusto. CARDOZO, n.º 83.
49. Vilar de Arcias, Barcelos (Portugal). Iglesia de S. João Baptista. *Foculus* retallado para *loculus*, volutas niveladas y texto vuelto a grabar. 63x31x31. DOS SANTOS, LE ROUX y TRANOY, n.º 20.

50. Layoso, Parada de Outeiro. Vilar de Santos (Orense). Capilla de S. Juan. Sosteniendo el tablero del altar. Ara muy mutilada dedicada a Júpiter Optimo Máximo. 70x40x36. TABOADA, 1972.
51. Sta. Mariña de Orbán, Villamarín (Orense). Parroquia. Pies del primitivo altar mayor. Al parecer tuvieron reliquias (*¿loculus?*). Posteriormente se reutilizaron en los altares laterales y finalmente se retiraron al atrio. Dos miliarios. 151x42 diám. y 130x52 diám. RIVAS, 1974, n.<sup>os</sup> 44 y 45.
52. S. Ciprián de Viñas (Orense). Formando parte de un altar. Miliario. RIVAS, 1974, p. 95.
53. Cornoces (Orense). Cortadas las molduras de pie y cabecera. *Loculus*. Ara dedicada a Moelio Mordonieco. 85x27. I.R.G., IV, 2, n.<sup>o</sup> 92, foto.
- 53.bis. Parroquia de S. Mamede de Sobreganade, Porqueira (Orense), ermita de Santomé de Nocelo. Ara dedicada a Ariounis Mincosegaegis, con la cara superior cortada para recibir el «ara» actual: una «piedra cuadrada que en forma de loseta contiene las reliquias cristianas». 66x35. RIVAS y SEARA, 1988-89.
54. La Coruña. Iglesia de Santiago, sosteniendo la mesa del altar de S. Miguel. Cipo dedicado a Fortuna. C.I.L., 2.558.
55. S. Pedro de Soandres, Carballo (La Coruña). Casa del párroco. *Loculus* y parte superior cortada. Ara dedicada a Hércules. (?)x36x28. GARCÍA ROMERO, quien apunta explicación teológica sobre la reutilización de aras paganas para uso cristiano.

#### Tarraconensis

56. Chiprana. Velilla de Ebro (Zaragoza). Parroquia. En el pie del altar de Sta. Quiteria o sustentando el altar de S. Nicolás. Dedicatoria. C.I.L., 3.018.
57. Gerona. Iglesia de S. Martín de la Cuesta. Pie del altar mayor. Ara fechada en 244-246. C.I.L., 4.621.
58. Gerona. *¿?* Sosteniendo la mesa del altar de Sta. Helena. Dedicatoria. C.I.L., 4.622.

#### D. *Anepígrafas*

##### Gallaecia

59. Rielho, Sta. Eulalia de Barrosas, Guimarães (Portugal). En el escalón de una casa. *Loculus*. 55x19x12. CARDOZO, n.<sup>o</sup> 40.
60. S. Andrés de Erbedado, Sta. María de Razamonde, Cenlle (Orense). Capilla. *Loculus*, escalón en el borde para encastrar el tablero de la mesa y cruz tallada en su frente. Ara pequeña. Borrada. RIVAS, 1973, pp. 95-96.

#### ▼ 2.2. *Pies de altar dudosos*

##### 2.2.1. «Formando parte del altar»

##### Bética

61. Utrera (Sevilla). Iglesia mayor de Sta. María, «cavando ... para reedificar la capilla mayor, debajo del altar, en lo más hondo, se encontraron cuatro tablas de mármol,

cada una de media vara que parecían aver sido del encontrado (encofrado?) en algún templo o ara». C.I.L., 1.281.

62. Martos (Jaén). Iglesia de Sta. Marta, bajo el altar. Dedicatoria. C.I.L., 1681.

#### Lusitania

63. Aljubarrota, Leiria (Portugal). Iglesia de Sta. Marinha, sirviendo de mesa de altar mayor. Funeraria. C.I.L., 355.

64. Villar, Cáparra (Cáceres). En el altar de la iglesia. C.I.L., 812.

#### Gallaecia

65. Junqueira, Villa de Alfandega, Torre de Moncorvo (Portugal). Capilla de S. Martinho, en uno de los lados del altar. Funerarias. C.I.L., 2.397 y 2398.

66. Santuya, S. Pedro de Montes (Orense). Iglesia, en el altar mayor. C.I.L., 2.611.

67. Noceda del Bierzo (León). Iglesia de S. Pedro. Encontrada al deshacer un altar. Parte superior cortada. Ara. 58x41x30. MAÑANES, n.º 102.

68. Sanxurxo, Barco de Valdeorras (Orense). Iglesia. En el altar mayor. Ara dedicada a Liber Pater (Baco). 48x23. I.R.G., IV, 2, n.º 72. TABOADA, 1973.

69. Castro de Escuadro (Orense). Iglesia de Sta. Eulalia. Dentro de la mesa del altar mayor. Hoy en el atrio. Funeraria. 67x79. I.R.G., IV, 3, n.º 116.

70. Padrón (La Coruña). Iglesia de S. Marcos. Debajo del altar mayor. C.I.L., 2.540.

71. Santiago de Compostela (La Coruña). Monasterio de S. Payo, en el altar mayor. Funeraria, C.I.L., 2.547.

72. La Coruña. Iglesia de S. Miguel. En el altar del Cristo «se emplearon muchas piedras de edificios romanos y varias lápidas con inscripcionēs». C.I.L., 2.560.

73. S. Vicente de Serrapio, Aller (Asturias). Iglesia. En medio de la mesa del altar mayor. Ara dedicada a Júpiter Optimo Máximo. C.I.L., 2.697.

74. Carreño, entre Carreño y Candás, Gijón (Asturias). Ermita. En el frontal del altar. Ara. C.I.L., 2.703.

#### Tarraconensis

75. Torreblacos (Soria). Parroquia. «Debajo de un altar lateral dedicado a la Virgen» (V. *supra* n.º 37).

76. Tarragona. Iglesia de Sta. Ana. En base de altar. C.I.L., 4.108.

77. Tarragona. Iglesia de Sta. Bárbara. De una base de altar. C.I.L., 4.114.

78. Tarragona. Iglesia del monasterio de S. Francisco. En base de altar. C.I.L., 4.154.

79. Tarragona. Iglesia de Sta. Ana, fuera de Tarragona. En base de altar. C.I.L., 4.176.

80. Tarragona. Catedral. En base de altar. C.I.L., 4.352.

81. Tarragona. Iglesia de Ntra. Señora. En el altar. Funerarias. C.I.L., 4.385 y 4.389.

82. Tarragona. Iglesia de S. Miguel. En base de altar. C.I.L., 4.403.

83. Prats del Rey (Barcelona). Parroquia. Bajo la mesa del altar mayor, en la parte de la Epístola. C.I.L., 4.479.

84. Badalona (Barcelona). Iglesia de Sta. María. En el altar de S. Pedro. C.I.L., 4.607.

#### Carthaginensis

85. Maqueda (Toledo). Iglesia de Sta. Magdalena o ermita de Ntra. Señora de los Dados.

- En el frontispicio del altar. Funeraria. C.I.L., 3.080.
86. Valencia. Iglesia, junto al cementerio de S. Martín. En el altar de S. Jorge, «ipsa ara est consecrata». Funeraria. C.I.L., 3.766.
87. Villajoyosa (Alicante). Iglesia. Sirviendo para altar mayor. C.I.L., 3.570.
88. Bailén (Jaén). En el altar del Salvador. C.I.L., 3.249 y 3.250.

### 2.2.2. *Dudosos*

#### Bética

89. Martos (Jaén). Ubicación dudosa, muy próxima a un altar labrado en una peña. C.I.L., 1.679.

#### Gallaecia

90. (Museo de Castrelos). Vigo (Pontevedra). Estela funeraria con hueco circular en la cara superior donde aún tiene adheridos varios fragmentos cerámicos supuestos restos de «la base de una figurilla, exvoto, o mejor ánfora funeraria o vaso con cenizas o de adorno». Para nuestra intención podría pensarse también en una caja de reliquias. 200x45. ÁLVAREZ BLÁZQUEZ y BOUZA, n.º 17, Lám.
- 90.bis. Vitoria (Ourense). Iglesia parroquial. Ara aparecida cerca en 1970, dedicada a Tilleno, 80x36. «Presenta un *focus* de 11x8,5 decímetros en sus diámetros (sic) y 6 de profundidad». De ser un error por cm. puede considerarse *loculus* mejor que *focus*. Considera indicio de cristianización de un santuario a Tilleno. Relativamente cercano al monte Teleno (León). BOUZA, 1970.
- 90.tres. Camino de Rabal, Oimbra (Portugal). Ara dedicada a los lares del Valle. RODRÍGUEZ COLMENERO, 1987, p. 333, n.º 6. En la foto se observa claramente el *loculus*.
- 90.cuatro. Vilas, parroquia de Servoy, Verín (Orense), ermita. Ara dedicada a Onimo Gaio, supuesto Júpiter Óptimo Máximo. Haciendo de pedestal de altar, el *foculus* agrandado para servir de cepillo para limosnas. RODRÍGUEZ COLMENERO, 1987, p. 337, n.º 10 (V. *infra* ap. 134.2).

#### Tarraconensis

91. Tarragona. Posible basa de altar. C.I.L., 4.103.

### 2.2.3. *Grupo de aras cortadas del Museo Pío XII de Braga. (DOS SANTOS, LE ROUX y TRANOY)*

#### Gallaecia.

92. Zona de Braga (Portugal). Un grupo de aras tiene su cara superior cortada y retallada, quizás por haber sido usadas para soporte de altar y otras poseen retocada la inscripción. Muchas de ellas aparecen en relación con capillas románicas. Todas observaciones de los autores del catálogo de inscripciones. De ellas hemos sacado dos para grupos anteriores (V. *supra* n.ºs 39 y 49).

Iglesia de Mondim. Panque, Barcelos. Dedicada a Júpiter Óptimo Máximo, n.º 1.

Iglesia de Sta. Cruz de Lima. Ponte de Lima. Dedicada a Júpiter Óptimo Máximo, n.º 3.

- Iglesia de Esporões, Braga. Dedicada a Júpiter Optimo Máximo, n.º 5.  
 Parroquia de Castelo de Neiva, Viana do Castelo. A los Lares Viales, n.º 7.  
 Parroquia de Alvarães, Viana do Castelo. A un Dios ilegible. n.º 15.  
 Iglesia de Sta. Leocadia de Briteiros, Guimarães. n.º 18.  
 Cristelo, Paredes de Coura, Viana do Castelo, n.º 19.  
 Iglesia de Espinho, Braga. Funeraria. n.º 27.  
 Nevogilde, Vila Verde. Ara anepígrafa. n.º 38.  
 Capilla de Francelos, Prado, Vila Verde. Ara anepígrafa. n.º 39.

### 3. REUTILIZADAS PARA OTROS ELEMENTOS LITÚRGICOS Y PARALITÚRGICOS

#### 3.1. *Pilas de agua bendita*

##### Bética

93. Zafra (Badajoz). Ermita de S. Juan Bautista. Pedestal de pila. Funeraria. C.I.L., 998.  
 94. Lora del Río (Sevilla). C.I.L., 1.055.  
 95. Alcalá del Río (Sevilla). Ermita de S. Gregorio. C.I.L., 1.085.  
 96. El Carpio (Córdoba). Ara a Júpiter Ótimo Máximo. C.I.L., 2.187.  
 97. Peñaflor (Sevilla). Funeraria. C.I.L., 2.333.  
 98. Zalamea de la Serena (Badajoz). Iglesia prioral. C.I.L., 2.352.

##### Lusitania

99. Olisipo (Portugal). Iglesia de S. Pablo. Funeraria. C.I.L., 230.  
 100. Olisipo (Portugal). Iglesia de S. Pablo. C.I.L., 231.  
 101. Freixo de Numão (Portugal). Ermita de Ntra. Señora. Ara votiva. C.I.L., 432.  
 102. S. João das Lampas, Odrinhas (Portugal). Posiblemente de época medieval. Túmulo. Fontes, n.º XI.  
 103. Mérida (Badajoz). Iglesia de S. Francisco. Funeraria. C.I.L., 580.  
 104. S. Vicente de Alcántara (Badajoz). Respectivamente en la sacristía de la ermita del Cristo o en la ermita del Sr. de la Sangre, sosteniendo la pila de agua bendita. Votiva, C.I.L., 729. Ávila, n.º 5.  
 105. Postoloboso, Candeleda (Ávila). Iglesia visigoda y gótica de S. Juan. Pie de altar, luego reutilizado para pila de agua bendita y cepillo. FERNÁNDEZ GÓMEZ, p. 224, n.º 11. (V. *supra*, n.º 19 e *infra*, 128).  
 106. (Ledesma) (Salamanca). Catedral. Ilegible. C.I.L., 864.

##### Gallaecia

107. Sta. María de Freixo (Portugal). Iglesia de S. Salvador de Thuyas. Ara a los dioses Lares. C.I.L., 2.384.  
 107.bis. Ascoró, Chaves, Tras-os-Montes (Portugal), iglesia parroquial. Ara dedicada a los lares Gegaiços. RODRÍGUEZ COLMENERO, 1987, p. 330, n.º 3.  
 107.tres. Avelalas, Chaves (Portugal). Iglesia parroquial. Ara dedicada a Debarón Muceai-gaego. id. a anterior, p. 334, n.º 7.  
 108. Celanova (Orense). Iglesia de S. Torquato. Ara a los Lares Viales. C.I.L., 2.518.  
 109. Santa Mariña de Fontefría, Amoeiro (Orense). Capilla de S. Xiao, quizás edículo

- romano dedicado a los lares viales y luego iglesita visigoda. Ara votiva con la parte superior cortada. 68x32x33. RIVAS, 1972.
110. Pías, Escuadro (Orense). Iglesia de S. Pedro. Ara anepígrafa, retallada. Alto 100. RIVAS, 1073, pp. 59-60.
111. Sta. María de Rioseco, Calvos de Randín (Orense). Parroquia. Actualmente reutilizada para basa de otra pila de agua bendita. Dedicada a Júpiter Óptimo Máximo. 85x40x30. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ y SEARA, n.º 2.
112. Santa Comba de Bande (Orense). Iglesia visigoda rehecha en 872. Pie de pila o pila de agua bendita. Fragmento de ara dedicada a los Lares Viales. I.R.G., IV, 2, n.º 79, la considera perdida. RIVAS, 1074. p. 107, la ubica bien. Para CEÁN procede de Sivelo; para MASDEU de Araujo a 12 km. de Bande. VÁZQUEZ NÚÑEZ, 1900. (V. *supra* otra, n.º 22).
113. Santiago de Trasariz, Cenlle (Orense). Parroquia. Pie de altar, antes pila de agua bendita para lo que se agrandó el *focus*. I.R.G., IV, 2, 69.
114. Rairiz de Veiga (Orense). Parroquia. Soporte de pila. Ara dedicada a Bandua Veigebreago. 105x38. IRG., IV, 2, 85.
115. Santa María del Condado, Padrenda (Orense). Iglesia. *Focus* agrandado. Ara dedicada al Sol. 78x30. I.R.G., IV, 2, 98.
116. S. Ciprián de Merêus, Cortegada de Miño (Orense). Iglesia. Soporte de pila. 55x16. I.R.G., IV, 2, 103.
- 116.bis. Oimbra, Verín (Orense), ermita de S. Roque de Espiño. Ara reutilizada, ilegible. Taboada, 1968, p. 682 (V. *supra* material en ermitas).
- 116.tres. Pedroso, curato de A Xironda, Ayuntamiento de Cualedro, Verín (Orense). Iglesia de S. Ciriaco. Ara dedicada a Ralmueno, formando pila de agua bendita, para lo que se agrandó el *focus*. 70x35. Taboada, 1971, p. 60, fig. 4, 2. RODRÍGUEZ COLMENERO, 1978, p. 344, n.º 16.
- 116.cuatro. Marzán, El Rosal (Pontevedra). Ermita de S. Vicente. Museo Diocesano de Tuy. Ara dedicada a Mercurio, 55x29x29. Servía de apoyo a la pila. ACUÑA, 1977, p. 208.

#### Tarraconensis

117. Añavieja (Soria). Iglesia. Ara dedicada a Marte. 72x45. JIMENO, n.º 5.
118. Cerbon (Soria). Parroquia. Ara. 74x56. JIMENO, n.º 8.
119. Osma (Soria). Ermita de S. Roque. Según Loperraez procedente de Uxama. Ara dedicada a los Lugones. 90x38x34. C.I.L., 2.818. JIMENO, n.º 22.
120. Pinilla del Campo (Soria). Ermita de Ntra. Señora de los Láinez. Ara dedicada a Marte. JIMENO, n.º 24.
121. Yanguas (Soria). Iglesia de S. Pedro. Pila de agua bendita, luego basa de la cruz del pórtico de Sta. María. Ara dedicada a las diosas Matres. 55x32. JIMENO, n.º 35 (V. *infra*, n.º 137).
122. Renieblas (Soria). Iglesia. Actualmente en el pórtico. Cipo funerario. 95x50. JIMENO, p. 90.
123. Torrearévalo (Soria). Parroquia. Cipo funerario. Alto, 105. JIMENO, p. 113.
124. Rebolledo de la Torre (Burgos). Parroquia. Soporte de la pila. Ara. 67x39. ABÁSULO, 1978; VILLADIEGO, n.º 20.

124.bis. Poza de la Sal (Burgos), ermita de S. Blas. Hoy en sacristía de la parroquia. 70x43x37. *Foculus* ampliado y la cara de la inscripción alisada, dedicada a la salud de Augusto y probablemente a una nueva deidad, Orpeto?, primera mitad del s. I? ABÁSOLO, 1973, pp. 99 ss.

#### Carthaginensis

125. Arganda (Madrid). Iglesia de S. Juan Bautista. Ara dedicada a las ninfas Valarensis. C.I.L., 3.067.

126. Villajoyosa (Alicante). Parroquia. C.I.L., 3.573.

127. Els Canals, Játiva (Alicante). Iglesia vieja. C.I.L., 3.651.

### ▽ 3.2. Pedestales de crucero, petos de ánima, cepillos y descansaderos

#### Lusitania

128. Postoloboso, Candeleda (Ávila). Iglesia visigoda y gótica del S. Juan. Pie de altar, luego pila de agua bendita y cepillo. FERNÁNDEZ GÓMEZ, p. 224, n.º 11. (V. *supra* n.ºs 19 y 105).

#### Gallaecia

129. Sto. Estêvão de Briteiros. Guimarães (Portugal). Iglesia. Pedestal de crucero con hueco para el asta de la cruz. Ara ilegible. 64x38x42. CARDOZO, p. 182.

130. Sta. María de Zaporín, Cortegada (Orense). Parroquia. Base de crucero. *Focus* retallado. Ara votiva dedicada a los dioses Ceceaigis Triba. 85x40x38. C.I.L., 2.597. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ y SEARA, n.º 1.

131. Tioira, camino de Foncubierna (Orense). Columna de cepillo de ánimas del s. XVIII. Miliario fechado en 327-328. I.R.G., 1964, n.º 45, como columna de cruz, ilegible, puede ser otro miliario?; RIVAS, 1974, n.º 12.

132. S. Vicente de Lobeira, Bande (Orense). Ermita de Nosa Señora do Viso. Columna de una cruz. Miliario. I.R.G., 1964, n.º 47; RIVAS, 1974, n.º 42.

133. Cabenca, Castrelo do Val (Orense). Capilla de S. Martín. Utilizada para descansar la imagen del Patrono en la procesión. Ara dedicada a Júpiter. 94x54. I.R.G., IV, 2, pág. 66. RODRÍGUEZ COLMENERO, 1975.

134. S. Salvador de Arnoya (Orense). Cepo de ánimas de S. Amaro. Borrada. *Focus* reutilizado para peto, agregándole una tapa de hierro. I.R.G., IV, 2, 111.

134.bis. Vilas, parroquia de Servoy, Verín (Orense), ermita. Ara dedicada a Onimo Gaio, supuesto Júpiter Óptimo Máximo. Haciendo de pedestal de altar, el *foculus* agrandado para servir de cepillo para limosnas. RODRÍGUEZ COLMENERO, 1987, p. 337, n.º 10. (V. *supra* ap. 90.4).

135. Santiago del Burgo, Culleredo (La Coruña), junto al desaparecido crucero del puente del Burgo. Para descansar el Santísimo en la procesión del Corpus. Ara funeraria. C.I.L., 2.564; I.R.G., I, Sup., 25.

#### Tarraconensis

136. Alconaba (Soria). Pedestal de una cruz de calvario. Ara dedicada a Vacocabreiro. 74x46. JIMENO, p. 2.

137. Yanguas (Soria). Primero pila de agua bendita, luego basa de la cruz del pórtico de Sta. María. JIMENO, p. 35. (V. *supra*, n.º 121).  
 138. Yanguas (Soria). Igual que la anterior. 60x33. JIMENO, p. 36.  
 139. La Rubia (Soria). Iglesia. Peana de la Virgen. Invertida. Funeraria, 110x47. JIMENO, p. 92.

#### 4. ARAS ROMANAS REUTILIZADAS EN MACTAR (TÚNEZ). DUVAL, 1973, II.

- XIV. Mactar II. *Coro*. Estrado con ciborio. Cipo de Julia Spesina utilizado para altar eucarístico de los *Juvenes* como pie de altar o altar-cipo. Hueco para urna funeraria usado como *loculus*, con tapa. Decoración e inscripciones romanas conservadas.  
*Centro cultural opuesto o ábside contrapuesto*. Cipo de Julius Víctor Piso. Quizás tablero y reliquias. Decoración romana borrada y cortada la parte superior.
- XV. Mactar III. *Ábside F, lateral Sur*. Monumento martiriológico. Cipo funerario. Quizás tablero. ¿Era sólo depósito de reliquias o también altar eucarístico? Decoración borrada.
- XVI. Mactar IV. *Edículo Oeste o ábside contrapuesto*. Cipo funerario. Hueco para urna cineraria usado como *loculus*. Quizás tablero y reliquias. En su cercanía placa de cancel con lista de mártires.  
*Capilla M, Lateral derecho, Este*. Posible pequeño *martirium*. Dos sillares cúbicos reutilizados superpuestos formando un altar macizo. *Loculus* con escalón para tapa. 102x130x78.

#### 5. DEDICACIONES Y ADVOCACIONES

##### A. Edificios

41.	S. Miguel de Mota (Portugal)	Endovélicus	Visigodo
19.	S. Juan? de Postoloboso (Ávila)	Vaelicus/vailos/lobo	Visigodo
	Sta. Lucía del Trampal (Cáceres)	Ataecina	Visigodo
	(Catedral) Idanha-a-Velha (Portugal)	Marte?	Visigodo
109.	San Xiao. Sta. Mariña Fontefria (Orense)	Lares Viales?	Visigodo?

##### B. Altares

20.	S. Pedro de Balsemão (Portugal)	Fortuna	Visigodo
24.	Sta. Eufemia de Ambía (Orense)	Ninfas	Mozárabe
25.	Sta. María de Mixos (Orense)	Diosa Bandua Cala(i)go o	Cendogo
			Mozárabe
27.	Sta. Mariña de Asadur (Orense)	<i>Elogium</i> a un recaudador de impuestos	
32.	Vilanova de Trives (Orense)	Júpiter Optimo Máximo.	XV-XVI
34.	S. Martiño. Presqueira (Orense)	Dioses manes	
35.	S. Pedro de S. Vicente de Reádegos (Orense)	Lares Pemaneico	1860
36.	Santiago de Trasariz (Orense)	Júpiter Óptimo Máximo	Actual

- |   |                                  |
|---|----------------------------------|
| 39. Minhotães (Portugal)                        | ¿Aeco Rougiavesuco?              |
| 41. S. Miguel de Mota (Portugal)                | Endovélico                       |
| 42. (José). S. Bartolomé de Messines (Portugal) | Júpiter Óptimo Máximo            |
| 46. Caldas de Vizela (Portugal)                 | Bormánico                        |
| 47. Tágilde (Portugal)                          | Ninfas Lupianas                  |
| 48. Senhor do Lirio. Semelhe (Portugal)         | Augusto                          |
| 50. S. Juan de Layoso (Orense)                  | Júpiter Óptimo Máximo            |
| 53. Cornoces (Orense)                           | Moelio Mordonieco                |
| 53.2. Santomé de Nocelo, Porqueira (Orense)     | Ariounis Mincosegaegis           |
| 54. Santiago de La Coruña                       | Fortuna                          |
| 55. S. Pedro de Soandres (La Coruña)            | Hércules                         |
| 68. Sanxurxo (Orense)                           | Liber Pater (Baco)               |
| 73. S. Vicente de Serrapio (Asturias)           | Júpiter Optimo Máximo            |
| 90.2. Parroquia. Viloría (Ourense)              | Tilerio                          |
| 90.4. Ermita Vilas, Verín (Orense)              | Onimo Gaio, supuesto Júpiter O M |

*C. Pilas de agua bendita*

- |  |                       |
|--|-----------------------|
| 96. El Carpio (Córdoba)                                      | Júpiter Óptimo Máximo |
| 107. S. Salvador de Thuyas (Portugal)                        | Lares                 |
| 107.2. Parroquia. Ascoró, Chaves (Portugal)                  | Lares Gegaicos        |
| 107.3. Parroquia. Avelalas, Chaves (P)                       | Debarón Muceaigaego   |
| 108. S. Torquato de Celanova (Orense)                        | Lares Viales          |
| 111. Sta. María de Rioseco (Orense)                          | Júpiter Óptimo Máximo |
| 112. Sta. Comba de Bande (Orense)                            | Lares Viales          |
| 114. Rairiz de Veiga (Orense)                                | Bandua Veigebreago    |
| 115. Sta. María del Condado (Orense)                         | Sol                   |
| 116.3. S. Ciriaco. Pedroso, Verín (Orense)                   | Ralmueno              |
| 116.4. S. Vicente. Marzán (Pontevedra)                       | Mercurio              |
| 117. Añavieja (Soria)  | Marte                 |
| 119. S. Roque de Osma (Soria)                                | Dioses Lugoves        |
| 124.2. S. Blas. Poza de la Sal (Burgos)                      | ¿Orpeto?              |
| 120. Ntra. Señora de los Leinez de Pinilla del Campo (Soria) | Marte                 |
| 121. S. Pedro de Yanguas (Soria)                             | Diosas Matres         |
| 125. S. Juan Bautista de Arganda (Madrid)                    | Ninfas Varalensis     |

*D. Descansaderos*

- |  |              |
|--|--------------|
| 133. S. Martín de Cabenca (Orense)                         | Júpiter      |
| 135. (Santm. <sup>o</sup> ) Santiago del Burgo (La Coruña) | Dioses Manes |