

CAPÍTULO 18

MONACATO CRISTIANO RUPESTRE EN EL ÉUFRATES

La pretensión del capítulo de síntesis que con estas líneas se encabeza es desplegar los hallazgos arqueológicos descritos en el catálogo previo, dentro del contexto histórico, social y sobre todo religioso que envolvía la región entre los siglos IV-VII.

Por un lado nos vemos obligados a elaborar una somera introducción histórica previa que facilite la comprensión de una serie de estructuras rupestres que, sin dicha aproximación, quedarían huecas y ausentes de contenido o trasfondo histórico. No hay una intención, ni mucho menos, de reelaborar el estado de conocimiento que sobre el monacato oriental y sirio en concreto se posee en estos momentos, pero sí que resulta indispensable, o al menos se cree, el suministrar unas pinceladas sobre el estado actual de la cuestión, en el cual se incluyen algunas de las problemáticas más espinosas en torno al tema. El objetivo es crear un clima histórico aproximado en el que poder asimilar posteriormente los conjuntos monacales descubiertos en las tareas de campo.

Obviamente, un movimiento cultural y espiritual como el del origen del monacato no permaneció rígido e inmutable a lo largo de sus primeros siglos. Si se tienen en cuenta las primeras «huidas al desierto» y monjes solitarios de finales del siglo III, y si se acepta que tras la llegada del Islam este proceso no se paralizó en seco, algo por otra parte razonable, se posee un espectro cronológico que abarca al menos cuatro siglos. Por esta razón, la variedad morfológica entre recintos anacóreticos de principios del IV y cenobios o monasterios plenamente consagrados de finales del VII es tangible. Con ayuda de las fuentes y de la arqueología se irán marcando los fundamentos teóricos necesarios para lograr, o al menos intentar, una complicada atribución cronológica a cada uno de los complejos presentados. Adelantamos al lector lo arduo y dificultoso que resulta datar una estructura tan diáfana y vacía como puede ser una cueva.

A continuación se presentan los grupos de estructuras monacales localizados y se efectúa un recorrido, ya no sólo a través de la mera descripción arqueológica, ya realizada en su apartado correspondiente, sino también por su significación histórica. Las hipótesis de trabajo e interpretación, fuera de lugar del catálogo propiamente dicho, obtienen en esta ocasión su hueco y lugar justos.

Finalmente, como punto básico y primordial se prevé aportar una visión conjunta de todos los recintos, especificando las similitudes estructurales, tipología, elementos comunes, funcionalidad de éstos, etc. Es por esta razón que se tiende a la generalización, y se habla a grandes rasgos del tipo de decoración interior, de ciertas premisas de localización geográfica de carácter común o en torno a las peculiaridades propias del ámbito rupestre frente a las de los monasterios contruidos con sillares y tejas.

La breve introducción histórica que a continuación se esboza es meramente indicativa, y no tiene otra función más que la de sugerir ideas generales que deberán ser revisadas y reescritas conforme avancen los estudios arqueológicos asociados a esta época y a este tipo de ambientes monacales.

1. ORÍGENES DEL MONACATO

Hasta el año 313, con la proclamación del Edicto de Milán por el emperador Constantino, los cristianos habían sido perseguidos, viviendo en un peligroso clima de inseguridad e ilegalidad. Hasta ese momento se catalogaba como «mártires» a todos aquellos que habían sucumbido ante las torturas y persecuciones del estado romano. Pero a partir de esa fecha la religión cristiana había perdido una fuente inagotable de santos a los que honrar y venerar a lo largo de toda la geografía imperial, de Hispania a Mesopotamia, de Germania a Numidia⁷⁷³.

Entre Constantino y Teodosio se sienten en la Iglesia las dificultades del poder. Una parte de la Iglesia se afilia a los vaivenes de la política con el desarrollo de la controversia arriana y otra se orienta hacia la huida del mundo. Esta última será la que llene las filas de los monjes. En este clima de confrontación, o al menos de tensión, entre una laxitud y un espíritu de exigencia se multiplican los mártires vivientes, los ascetas, que fueron extendiéndose a lo largo de toda la geografía próximo oriental con un ritmo vertiginoso y manteniendo una auténtica progresión geométrica. Se trata de personas, en su mayoría hombres, aunque también las hubo mujeres, repelidos por esta relajación de costumbres atribuida, sobre todo, a las grandes urbes. Su propuesta era la huida al desierto, a la soledad, alejados de la civilización e inventando un nuevo modo de penitencia, de martirio en vida. Compartiendo lo expuesto por Ignacio Peña, en este momento llega a producirse una auténtica profesionalización de la ascesis, frente al ascetismo doméstico existente previo al monacato⁷⁷⁴. En definitiva, la vida monástica, una vez superadas las persecuciones anticristianas, aparece como auténtica heredera del martirio en cuanto perfecto seguimiento e imitación de Cristo.

Antes de analizar los monasterios rupestres de la región de manera global, sería conveniente, de modo breve y conciso, el buscar respuesta a algunos de los interrogantes mayormente repetidos entre los estudiosos del proceso de creación y desarrollo del monacato primitivo. De este

773 Habría que plantear, o al menos sugerir, como este clima de libertad, de triunfo global sobre el eterno adversario debió relajar la moral de la población, que se veía falta de vidas ejemplares y de mártires a los que seguir. Debemos dar por hecho que esa gran cantidad de conversiones, forzosas o no, auspiciaron o favorecieron la entrada en la Iglesia de elementos muy dispares que sin duda rebajaron el nivel espiritual de la comunidad. Al igual que sucedió con la Península Ibérica un buen número de los conversos musulmanes, los moriscos, y previamente los muladíes continuaron con sus creencias de puertas de casa hacia dentro. El grupo pagano en estos primeros siglos IV-V no actuaría de manera muy diferente a la que mil años después asumieron los moriscos hispanos.

774 PEÑA, I., CASTELLANA, P., FERNÁNDEZ, R., *Les Reclus syriens. Recherches sur les anciennes formes de vie solitaire en Syrie*, Milán, 1980 (en concreto, p. 27).

modo se prepara al lector para la comprensión de toda una época y de un contexto histórico y social que envuelven a los datos arqueológicos presentados.

1.1. ¿Por qué la huida hacia las montañas?

Frente a las construcciones monacales del entorno de Alepo, las «ciudades muertas», cuya monumentalidad y cuantía ha sido presentada, estudiada y repasada por autores como Tchalenko, Lassus, Canivet, o más recientemente los PP. Peña, Castellana y Fernández en diversas monografías, en estas latitudes del Éufrates el factor más impresionante es la elección intencionada de algunos enclaves en los que se desarrollaría la vida anacorética, primero, y cenobítica después. Lo inaccesible de algunos puntos, lo aislado de los centros urbanos y, en especial, la perfecta simbiosis que alcanzan algunos de estos conjuntos rupestres con la naturaleza, son valores que obligan a repetirnos una y otra vez la cuestión que encabeza el presente epígrafe.

Con la política religiosa constantiniana la Iglesia tendió hacia una burocratización, contaminándose de la idea de Imperio, identificándose cada vez más con los grupos y sectores más privilegiados y por contra abandonando sus primitivos ideales. Ante esta postura no es de extrañar que muchos cristianos buscaran la perfección de la Iglesia y se retiraran a la búsqueda de nuevas formas de espiritualidad⁷⁷⁵. Este proceso se fortaleció desde el primer momento ya que los propios testimonios escritos de los Apóstoles auspiciaban tal actitud.

En efecto, la huida de las ciudades estaba anunciada y escrita en el Evangelio, especialmente en el Nuevo Testamento, auténtico manual para el monje primitivo. Así se pueden encontrar en algunos de los textos que mayor repercusión directa poseyeron a la hora de decidir la huida radical del mundo y la manera de vivir de los monjes.

«...otros sufrieron prueba de vituperios y azotes, y aún de ataduras y cárcel; fueron lapidados, atormentados, aserrados, murieron pasados a cuchillo, peregrinaron cubiertos de zaleas o pieles de cabra, necesitados, atribulados, maltratados; aquellos de quienes no era digno el mundo erraban en las soledades, en las montañas, por las cavernas y oquedades de la tierra.» (Hebreos, 11. 36-38)

El caso de Antonio el Monje fue sin duda el más clásico y, aunque de un origen acomodado, hizo suyas las palabras de Mateo, se desprendió de todos sus bienes y comenzó a llevar una vida ascética⁷⁷⁶.

Le dijo Jesús: «Si quieres ser perfecto, ve, vende lo que tienes y dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en los cielos; y ven aquí, y sígueme.» (Mateo, 19. 21)

«Y cualquiera que deja casas, o hermanos, o hermanas, o padre, o madre, o mujer, o hijos, o campos por causa de mi nombre, recibirá cien veces más y heredará la vida eterna.» (Mateo, 19.29)

775 GONZÁLEZ-COBOS, A. M., «Sobre los condicionamientos sociales de los orígenes del monacato», *Hispania Antiqua*, III, 1973, 135-152 (en concreto, pp. 141-142).

776 Athan., *Vita Ant.*, 2, 1-5.

Estos pequeños fragmentos y lecturas son tan sólo algunas muestras de aquellos textos que servían de estímulo y ánimo en los primeros monjes o solitarios. No obstante, aparte de la influencia de las Escrituras, no hay que desdeñar la antigua creencia semítica por la cual todos los lugares y sitios despoblados, en ruinas, acantilados, barrancos y peñascos eran las moradas de los demonios. Esta creencia tuvo gran popularidad en todo Oriente y quedó profundamente arraigada en la filosofía cristiana.

1.2. ¿Hay que buscar su origen en Egipto?

Mientras que algunos, como Sozomeno, atribuían los inicios del monacato a algunas vidas ejemplares como las del profeta Elías y san Juan Bautista⁷⁷⁷, otros como san Jerónimo negaban esta tradición y se basaban en la figura de Pablo de Tebas, contemporáneo de la persecución de Decio y Valeriano (250-258), para situar los cimientos de la vida eremítica⁷⁷⁸. Los horizontes se amplían, sobre todo tras el descubrimiento de los textos de Qumrán y la similitud de modos y filosofías de vida entre esenios y cristianos. Ya Filón de Alejandría⁷⁷⁹ transmitió alguna información al respecto, relatando que en su tiempo los mejores judíos llevaban vida retirada en un lugar situado sobre una colina de los alrededores del lago Mareotis. Aunque se está refiriendo directamente al grupo conocido como los «terapeutas» su analogía con los «esenios» resultó clara.

La opinión generalizada y canónica por la cual el origen del monacato era copto⁷⁸⁰ es tremendamente débil y, cada día, conforme avanzan las investigaciones arqueológicas en Siria y Palestina, tiende a desmoronarse. La canónica presentación de san Antonio como uno de los promotores del movimiento monástico en el Wādī Natrum, al oeste del delta del Nilo, ofrece una difícil defensa en el mismo instante en el que su propia biografía, redactada por Atanasio en el siglo IV, no sólo plantea la posibilidad de que Antonio tuviera un maestro previo sino que documenta la existencia de otros muchos que, con mayor o menor éxito, seguían este modo de vida⁷⁸¹. Sin embargo, a pesar de que no se acepte la figura de Antonio como la de un fundador en toda regla, sí que es imprescindible recalcar la trascendencia que la propia biografía de Atanasio sobre este personaje tuvo en todas las comunidades cristianas del Bajo Imperio y que muy pronto Antonio fuera venerado como auténtico prototipo de anacoresis⁷⁸². La amplia difusión que tuvo el texto propiciaría la adopción de comportamientos y costumbres similares a las relatadas por el obispo de Alejandría.

777 Soz., *HE*, I, 12, 9.

778 Sobre la negación de la existencia de vida monástica en el Antiguo Testamento puede consultarse LINAGE CONDE, A., «¿Vida monástica en el Antiguo Testamento?», *Studia Monastica*, 18 (1), 1976, 7-16.

779 Philo, *De uita contemplatiua*, 22.

780 SAWYER, E. H., «The First Monasteries», *Antiquity*, IV, 1930, 316-326. (en concreto, p. 316); GONZÁLEZ-COBOS, A. M., *op. cit.*, 1973, p. 139.

781 De tener que hablar de un único «fundador» sería más apropiado el señalar a Amón, maestro de Antonio y otros discípulos, como posible origen de este complicado proceso. Paladio (*Historia Lausiaca*, 8, 6) cuenta que aún habiéndose casado convenció a su esposa de vivir en castidad. Tras unos años se retiró al desierto de Nitria (Egipto) donde desarrolló sus actividades eremíticas que posibilitaron el surgimiento de un buen número de discípulos que fueron haciendo más grande y extensiva la vida ascética.

782 GONZÁLEZ-COBOS, A. M., *op. cit.*, 1973, p. 142.

Por otro lado, hay que contar con las tremendas diferencias, algunas de peso, que existen entre la manera de entender el monacato, y en concreto la ascesis, por parte de los sirios y por parte de los egipcios. La dureza y rigidez de los primeros resulta algo tan original e irreplicable que parece difícil que se trate de una mera y extraña interpretación de una idea transportada por egipcios hacia Siria y Mesopotamia.

Una traducción de un párrafo de Arthur Vööbus ayuda a comprender el problema:

«Demasiado a menudo, historiadores de la Iglesia, han dado por sentado que no hay ningún problema en absoluto, asumiendo que el origen del monacato en Mesopotamia debe considerarse como una parte del movimiento general el cual comenzó en Egipto bajo la influencia de Antonio y Pacomio. Se ha vuelto costumbre hablar y contemplar al monacato egipcio como la almajara⁷⁸³ del movimiento monacal, que proporciona gérmenes para ser transplantados en otros países, incluyendo los siríaco-parlantes. ¿Pero es esto así? ¿No es esto una súper-simplificación de un importante problema?»⁷⁸⁴

Por medio de las fuentes, este autor defendía a ultranza el carácter autóctono del monacato sirio. Como bien expone Vööbus, es al menos paradójico que Teodoreto no hiciera ninguna referencia a esta influencia egipcia en los primeros ascetas sirios. El obispo de Ciro no conoce este origen o no lo señala, muy al contrario, la lectura de sus biografías presenta una tendencia basada en flujos Oriente-Occidente⁷⁸⁵. De este modo, al hablar de los primeros monjes, curiosamente se refiere a dos personas procedentes de Mesopotamia: Jacobo de Nisibis y Julián Saba. El primero de ellos era originario de Nisibis y abrazó la vida retirada en el desierto, mientras que durante la primavera, verano y otoño tenía el cielo por techo, en invierno se alojaba en una caverna⁷⁸⁶. Por sus milagros y fama fue nombrado obispo de Nisibis. El segundo de ellos es Julián Saba:

«...las gentes del país lo llaman para honrarlo SABA que en griego quiere decir Anciano. Construyó su cabaña de asceta en el antiguo país de los partos que hoy se llama Osrhoene. Esta región se extiende hacia las orillas del Éufrates y hasta donde acaba el Imperio Romano.»⁷⁸⁷

Como se puede apreciar, la dispersión monástica es realmente complicada, ya que a principios del siglo IV aparecen monjes conocidos por las fuentes en prácticamente todos los rincones de

783 La almajara es el terreno abonado con estiércol reciente para que germinen prontamente las semillas.

784 VÖÖBUS, A., *History of Asceticism in the Syrian Orient. A contribution to the history of culture in the Near East*. I. *The origin of asceticism early monasticism in Persia*, Lovaina, 1958 (en concreto, p. 138). (traducido del inglés).

785 Algunas teorías tienden a presentar incluso orígenes budistas o hindúes en estos primeros ascetas. Incluso se han llegado a reconocer influencias budistas en las comunidades esenias junto al Mar Muerto que posteriormente propiciarían la cimentación del ascetismo cristiano primitivo. Sin querer pronunciarnos ante esta controvertida y prácticamente indemostrable hipótesis, sí que es patente y visible la similar tendencia que las comunidades budistas tenían en la antigüedad de excavar sus lugares de oración y trabajo en la roca. (BALL, W., *op. cit.*, 2001, pp. 1-12).

786 Theod. Cyr., *HPH*, I, 1-6.

787 Theod. Cyr., *HPH*, II, 1.

Oriente, como si hubieran surgido de debajo de las piedras. A modo de muestra, y tras ver los casos mesopotámicos, se conoce de la existencia de un tal Eutythianos, que bajo el reino de Constantino (306-337) practicó la ascesis en Bitinia y aunque partidario de los novacianos, se le atribuyen las típicas curaciones y milagros⁷⁸⁸.

El caso es que para Teodoreto los primeros ascetas de Siria fueron dos «orientales», uno de Mesopotamia y el otro de Osrhoene. Para Jacobo, subscriptor de las actas del Sínodo de Nicea del 325, se le presupone una vida ascética en torno a finales del siglo III. Por su parte, Saba debió morir hacia el 367 y, si san Efrén afirma en uno de sus himnos que vivió monásticamente durante unos 50 años, su actividad debió empezar a principios del siglo IV⁷⁸⁹. Frente a ellos, Antonio aparece en Egipto entre el 280-290 y debió lograr su fama algo después. Por lo tanto, la contemporaneidad entre todos ellos resulta casi absoluta. Sin embargo, una afirmación de Jerónimo, en su «Vida de Hilarión» llega a complicar aún más la cuestión:

*«No había todavía monasterios en Palestina y nadie en Siria había conocido a un monje antes que Hilarión. Él fue el fundador y el primer maestro de este estilo de vida y de esta ascesis en aquella provincia.»*⁷⁹⁰

En efecto, Hilarión de Gaza vivió a caballo entre los siglos III y IV (c. 291-371), fue discípulo de Antonio y bajo su influencia decidió retirarse al desierto cerca de Gaza donde erigió un monasterio. Es presentado claramente por su biógrafo como fundador del monacato entre los sirios. ¿No conocía Jerónimo la existencia previa de ascetas a Hilarión? ¿Se refiere a «monasterios» en el sentido literal de la palabra o confunde monasterios con anacoretas?

Resultaría extraño que una de las incipientes tierras en recibir el Evangelio, recordemos que Antioquía fue una de las primeras ciudades por las que se expandió el cristianismo, se viera falta de ascetas hasta la llegada de las influencias egipcias. También resulta anómalo que Teodoreto de Ciro no mencione a Hilarión como uno de los precedentes ascéticos de la región. Respecto a la cita de Jerónimo, más bien parece tratarse de una alusión al sistema monástico entendido como de vida en comunidad, que es el que practicó Hilarión en el desierto palestino⁷⁹¹, obviando intencionadamente a los ascetas sirio-mesopotámicos, que por aquel entonces debían ser ciertamente abundantes, por no considerarlos «monjes» en el sentido posterior de la palabra. Otra posibilidad apuntada por Vööbus⁷⁹² es que Hilarión fuera el primero en establecer el monacato en la parte más occidental de la provincia de Siria, donde quizás no se conociera aún el monacato, o que Jerónimo marcara muy estrechamente los límites de la provincia Siria, obviando a propósito las regiones de Osrhoene y la Mesopotamia.

Para complicar un poco más la cuestión cabría recordar los monasterios de la región de Ṭūr °Abdīn, bastante más al este, en la antigüedad englobados en el territorio de Nisibe, actualmente en territorio turco. En estos monasterios la estela «egipcia» es clara según Gertrude Bell. No sólo para ella, sino también para los monjes que habitaban Mar Augen cuando su visita, la de-

788 Soz., *HE*, I, 14, 9.

789 VÖÖBUS, A., *op. cit.*, 1958, pp. 141-144.

790 Hier., *Vita Hil.*, col. 30.

791 Esta «primera fundación» monástica en Siria habría que entenderla como una comunidad al estilo de las pacomianas egipcias. De este modo, Hilarión, tras haberse formado con Antonio, tuvo que quedar estrechamente ligado a la política de fundaciones que Pacomio, contemporáneo suyo, estaba desarrollando en Egipto.

792 VÖÖBUS, A., *op. cit.*, 1958, p. 144.

dicación a san Eugenio, discípulo de san Antonio, certificaba la relación con Egipto. Los monjes afirmaban que la fundación del monasterio era muy temprana, en el siglo III⁷⁹³. Sin duda alguna, la convicción de que el monacato oriental provenía de Egipto tiene un origen muy temprano.

Como conclusión provisional, lo que queda claro es la tremenda diferencia que separa a ambas regiones, a la hora de entender el monacato. El Éufrates, sin duda está bebiendo tanto de influencias orientales como occidentales. Lo que sería el corazón de la provincia romana de Siria, desde su costa mediterránea hasta el meridiano imaginario que uniría Bostra con Beroea, sí que parecen quedar algo más influidos por el modo egipcio. Sin embargo, el Éufrates, a camino entre el Mediterráneo y la Mesopotamia, parece estar a caballo entre ambos mundos, donde el siríaco, no sólo la lengua, sino una concepción propia en torno al monacato adquiere características propias y muy personales. En este último caso, la influencia de las comunidades cristianas de Edesa y los grupos de judíos dispersos por Mesopotamia están aún por aclarar.

2. EVOLUCIÓN Y FASES DEL MONACATO SIRIO

Los propios restos materiales ligados a la vida monástica diferencian perfectamente los sucesivos estadios del monacato. Evidentemente, las necesidades constructivas de un eremita de principios de siglo IV fueron radicalmente distintas a las de una comunidad de monjes del siglo VI. Por este proceso tan elemental, será de utilidad repasar la evolución del monacato sirio desde sus oscuros orígenes e inicios hasta su absorción paulatina bajo el Islam, siempre desde un punto de vista constructivo o arquitectónico.

2.1. Primera fase: vida en solitario

Aunque aún no está del todo claro, la mayoría de las fuentes parecen adivinar una primera fase, la de los ascetas y solitarios, que conformaría el primer nivel del monacato sirio, unida a un paso ulterior con el que se generalizó el caso del maestro acompañado de uno o varios discípulos, germen del futuro monacato. Los tipos de ascesis son de sobra conocidos especialmente a través de la obra de Teodoreto de Ciro, *Historia Religiosa*, en la que describe la vida de los más célebres en Siria hasta la mitad del siglo V, fecha en la que se redacta su obra. En su capítulo XXVII existe un estupendo fragmento de gran claridad y concisión que merece la pena recoger y traducir aquí:

«Unos combatían en grupo —hay dos decenas de millares de asociaciones de este género que no se pueden enumerar— ... ; otros, que abrazan la vida solitaria y se aplican a no hablar mas que a Dios... Otros pasan su vida bajo tiendas o en chozas cantando la alabanza de Dios. Y otros se placen en vivir en las grutas y las cavernas. Muchos, de los que ya he mencionado algunos, están persuadidos de no tener ni gruta, ni cueva, ni tienda, ni cabaña, sino que exponen sus cuerpos al aire libre soportando las diferencias del clima (Hypáithrioi)... En el caso de estos últimos, la manera de vivir comporta diferencias. Unos, por ejemplo, viven, continuamente, de pie, otros comparten su jornada entre la posición sentada y la posición de pie (Estacionarios), algunos, encerrados dentro de un pequeño muro

793 BELL, G., «The Churches and monasteries of the Tur Abdin», *Amida*, 1910, p. 225.

de cierre, rehuyen los contactos con la masa, otros, sin la menor protección de este género, se exponen a las miradas de todos los que quieren verlos.»⁷⁹⁴

De manera breve y remitiendo siempre a las monografías de los padres Peña, Castellana y Fernández⁷⁹⁵, así como otros fragmentos dispersos por la obra del obispo de Ciro se podría completar el catálogo de tipos de ascetismo. En nuestro interés de identificar los emplazamientos de cada uno de estos grupos, se dividieron en dos, aquéllos que podrían haber dejado restos arquitectónicos, por mínimos que sean, y los que no. A la hora de efectuar una prospección en la región del Éufrates resultaba de mucha utilidad conocer con exactitud el tipo de estructuras que podíamos hallar:

2.1.1. Con posibilidad de haber dejado resto arqueológico

Entre toda esta serie de ascetas, eremitas o solitarios que cuentan con bastantes posibilidades de haber legado restos o pruebas materiales de su actividad habría que incluir: reclusos, *hypaiθrios*, estilistas y estacionarios.

Los reclusos fueron ascetas que se encerraban en lugares muy estrechos, donde normalmente no tenían contacto con nadie, dedicándose a una contemplación solitaria. Reutilizaban antiguas torres funerarias, cisternas, edificios abandonados, cuevas, cabañas, etc. De todos ellos el reclusorio por antonomasia es la torre, ya que se conserva y perdura mucho más tiempo que el resto de estructuras más endebles.

Si bien son muy abundantes en la zona noroeste del país, como bien prueba el volumen de Peña y otros⁷⁹⁶, en la ribera del Éufrates su número desciende. Al respecto, y aunque existen pequeñas celdas de reclusión voluntaria en el interior de grandes y medianos cenobios rupestres, uno de los pocos enclaves donde pudo entenderse un reclusorio similar a los modelos occidentales será la torre de Şirrin tras un momento de abandono.

En segunda instancia, los *hypaiθrios*, corriente ascética que basó su modo de proceder en vivir al aire libre sin protección alguna. La porción de tierra sobre la que habitaban podía contener algún tipo de linde más o menos constructivo, pero este linde solía ser de una fragilidad extrema y poco perdurable. No es de extrañar que no haya ningún resto asociado a este tipo de ascetismo dentro de nuestro catálogo.

A continuación habría que hablar de los *estilistas*, grupo que gracias a su principal figura, san Simeón, se convirtió en uno de los más célebres de la región aunque no el más numeroso. Los estilistas vivían encima de una columna, cuya monumentalidad ha facilitado la fácil pervivencia en el tiempo como prueban los hallazgos en torno a Alepo. Los restos materiales de estilistas en el Éufrates son nulos, a pesar de que se tenga constancia de la existencia de al menos un estilista en la misma Hierapolis. Parece que existió un estilista monofisita que se convirtió a la ortodoxia católica por medio de la actuación del patriarca de Antioquía, Efrén. Este asceta habitaba en la cima de una columna en los alrededores de la ciudad y poseía una gran fama, a juzgar por la

794 Theod. Cyr., *HPh*, XXVII, 1.

795 PEÑA, I., CASTELLANA, P., FERNÁNDEZ, R., *Les Reclus syriens. Recherches sur les anciennes formes de vie solitaire en Syrie*, Milán, 1980; *Les Stylites syriens*, Milán, 1987.

796 PEÑA, I., CASTELLANA, P., FERNÁNDEZ, R., *op. cit.*, 1980.

persona que fue hasta su columna para que cambiara de opinión respecto a su comportamiento «herético». La historia la transmite Juan Moschos a comienzos del siglo VII⁷⁹⁷.

La relación con los estilitas de la región pudo ser bastante mayor si se hace caso a un posible origen del fenómeno relacionado con el santuario de Atargatis. El culto de esta divinidad parece que incluía un ritual en el que un sacerdote se subía a una columna para pasar en oración y contemplación una serie de días. Aparte de las referencias del mismo Luciano⁷⁹⁸, se sabe que el culto de Atargatis en Edesa incluía también dos columnas a las cuales un padre escalaría para la contemplación durante el ritual de Año Nuevo⁷⁹⁹.

Minoritarios fueron los *estacionarios*, monjes que permanecían derechos y quietos en cualquier lugar de forma permanente o mitigada. Se quedaban inmóviles, sin hablar, no haciendo ningún tipo de movimiento. En el caso de que practicaran su ascesis en plena naturaleza el resto material es nulo, sin embargo, se tiene constancia que estos solitarios empleaban a menudo cadenas y cuerdas para facilitar su permanencia de pie. En una única ocasión se lograron identificar las huellas de argollas de este tipo⁸⁰⁰.

2.1.2. Sin posibilidad de haber dejado resto arqueológico

Cualquier actividad humana capacita la creación de un registro arqueológico, un resto, pero está claro que hay algunas de ellas más propicias que otras. Tras haber repasado los colectivos ascéticos que más posibilidades poseen a la hora de rastrear su pista, llega el turno de hacer lo propio con el resto de tipos. Asociados a materias de mala conservación, dendritas, boskoi o giróvagos, completan el elenco de movimientos ascéticos sirios, a la espera de que las fuentes literarias y epigráficas favorezcan la recreación de sus peculiaridades e historia.

Se llamaba *dendritas* a los solitarios que vivían en la copa de los árboles. Algunos llegaban a construirse refugios o cabañas entre las ramas, obviamente de madera y ramas, por lo que el testimonio arqueológico es negativo.

Con similar vocación naturalista, los *boskoi*, del griego, los «pastores», eran otra corriente ascética que fundamentaba su ascesis en una vida en el bosque, alimentándose exclusivamente de hierbas, frutos y raíces, al modo de las bestias salvajes. Este carácter de vida, por descontado, no deja huella alguna de actividad humana.

Por último, los *giróvagos*, englobaban a un tipo de monjes nómadas que viajaban de ciudad en ciudad, no sometidos a disciplina alguna. Fueron condenados por abundantes autoridades y concilios por lo que su seguimiento histórico se realiza en especial por las fuentes literarias ya que la arqueología nada puede hacer ante su extrema movilidad. Esta primera fase de ascetismo radical aparece a finales del siglo III y consigue su máximo esplendor entre los siglos IV, debilitándose lentamente a lo largo del siglo V.

797 MOSCHOS, *Pratum spirituale*, 36.

798 Luc., *Syr. D.*, 28. «A uno de estos falos sube un hombre dos veces cada año y permanece en lo alto del falo siete días. El motivo de su ascensión se dice que es el siguiente: la mayoría cree que en la altura conversa con los dioses y pide bienes para toda Siria, y ellos desde cerca oyen sus plegarias.»

799 SEGAL, J. B., *Edessa. The Blessed City*, Oxford, 1970 (en concreto, pp. 26-27, p. 51).

800 Es posible que este tipo haya inspirado de algún modo el origen del modelo ascético-cenobítico de los acometas.

2.2. Segunda fase: vida en común

En una segunda fase, los anacoretas y solitarios van dando paso a un verdadero movimiento de masas, convirtiendo lo que era un eremitorio con un único habitante en comunidades complejas, con diferentes matices pero con un denominador común, la vida monástica. El proceso es siempre el mismo. El asceta se retira en soledad, pero su fama trasciende y pasa a acoger en su retiro a uno o dos discípulos que quieren seguir sus pasos. La llegada de estos últimos obliga al eremita a ir estableciendo una serie de normas de conducta, de habitabilidad, de convivencia, así como a la construcción de ciertos espacios indispensables como fueron la capilla, el refectorio⁸⁰¹ o las celdas. Conforme mayor es el número de individuos que conforma la comunidad se hace preciso una serie de reglas mucho mayor, aunque dependiendo del carácter del fundador de la comunidad, cada agrupación monástica, al menos en Siria y en un principio, contó con unas normas propias. El monacato sirio, según I. Peña, se distinguió por un fuerte espíritu individualista⁸⁰², de ahí que no existieran normas generales para todos. Frente al proceso homogeneizador de otras regiones monásticas, cada monasterio o federación de monjes sirios poseía sus propias normas de convivencia, lo que provocó una elevada variedad de reglas. El paso del tiempo y el centralismo innato a la Iglesia acabó por homogeneizar todas estos colectivos.

Ilustrador, al igual que con Teodoreto, resulta un texto del siglo VII geográficamente enmarcado en el Golfo Pérsico pero que sirve perfectamente para reflejar los tipos de vida monástica para ese momento, comparando la evolución sufrida desde el siglo IV:

«En efecto, la conducta de los rectos cristianos laicos es una cosa, y la conducta de los «hijos de la Alianza» otra. Distinta es también la conducta de esos que son llamados conventuales, que no se casan y no comen carne, los cuales visten un humilde hábito, y cuya tonsura es más pequeña que la de los solitarios, pero más grande que la de los seculares; que celebran todas las Horas, que siembran los campos de los conventos, y cosechan; que reciben y sirven con afán a todos los transeúntes, hombres y mujeres de todas las condiciones, ya que sus conventos están contruidos en los caminos. Ésta es la conducta de esos que son llamados conventuales. Además, una cosa es la conducta de los jóvenes solitarios que habitan en los monasterios, en los cenobios, y otra la conducta de los solitarios en la celda, que habitan en la quietud breve de las semanas. Distinta es también la conducta de los solitarios que observan la quietud de los Septenarios Vinculantes; me refiero al Ayuno de Nuestro Señor, al Ayuno de los Apóstoles y el Ayuno de los Profetas. Otra es la conducta y los cánones de los solitarios que se establecen en la vida eremítica ellos solos, fuera de las comunidades, en el desierto y el yermo; y es diferente la conducta y la reglamentación de los solitarios llamados «itinerantes», como esos doce descritos en [el libro de] Abbá Isaías, y con esos siete errantes e itinerantes, que llegaron una vez hasta Abbá Sisoos, que habitaba en una cueva de Closma... Diferente es la alta, ardua y perfecta conducta de los solitarios anacoretas.»⁸⁰³

801 Comedor comunal que, por lo general, contaba con un púlpito para proceder a las lecturas.

802 PEÑA, I., «Aspectos peculiares del monacato sirio», *Christian Archaeology in the Holy Land. New Discoveries*, Essays in Honour of Virgilio C. Corbo, OFM, Jerusalén, 1990, p. 562.

803 DADIŠO QATRAYA, *Los cinco tratados sobre la quietud (šelya)*, I. 2.

Aunque en torno a la primera mitad del siglo IV las fuentes ya nos presentan comunidades monásticas siguiendo una regla común, su gran desarrollo fue a lo largo del siglo V, y su época de gloria y extensión el siglo VI. A pesar de que seguían existiendo los anacoretas, los solitarios, y también los giróvagos, prácticamente todos los demás viven en común, siguiendo unas determinadas reglas y buscando una solución a determinadas necesidades constructivas, complicándose los ambientes y ampliándose la variedad de estancias y elementos básicos para la vida diaria del monje.

De una cueva o refugio ocasional (torre, cisterna, tumba), se pasa al nacimiento de pequeños conventos de vida semi-comunitaria, con un viejo anacoreta rodeado de sus discípulos. En esta fase intermedia las celdas, una capilla y el refectorio serían los elementos estructurales mínimos. Con la regulación de la vida en común y la creación de grandes complejos monacales, la comunidad emprende la construcción de capillas, espacios rectangulares para actividades comunitarias, patios o pórticos como áreas de trabajo, tumbas colectivas, iglesias, baptisterios, hospederías, hospitales, etc. Será esta fase del monacato oriental la que mayor fruto y provecho aporte a la arqueología, a pesar de las dificultades que existen a la hora de identificar cada uno de estos espacios.

De los comienzos de esta «segunda fase» del monacato cristiano es difícil precisar una cronología para el Alto Éufrates sirio. Un primer estadio lo conformarían las comunidades acimetas de san Alejandro que parecen fuertemente establecidas en la región en torno al 400. Más hacia el norte, la Commagene ya presentaba a finales del siglo IV comunidades estables. Así, Eutimio, nacido en Melitene en torno al 377, antes de su carrera monacal en Palestina, pasaba la mayor parte del tiempo en el monasterio de los Treinta y tres santos mártires⁸⁰⁴. Como él, Daniel el Estilita, nacido el 409 en Meratha (población cercana a Samosata), a los cinco años fue presentado a un monasterio vecino⁸⁰⁵.

Para esta región, y aunque se volverá en más ocasiones, destacamos la comunidad *acoimeta*. La palabra proviene del griego *akoimètoi*, y hace referencia a los monjes que «no duermen», si bien entre los sirios los conocían también como *chahoré*, «los que vigilan». Estos individuos vivían en común y se sucedían sin interrupción en el coro para asegurar la recitación continua. Parece que hacían una lectura literal del Evangelio:

«Sobre la necesidad de orar siempre sin desfallecer jamás les dijo esta parábola: ... Y dijo el Señor: «¿Considerad lo que dice el juez inicuo! ¿Y Dios no hará justicia a sus elegidos, que claman a Él día y noche, haciéndoles esperar?» (Lucas, 18. 1-7)

A veces se ha malinterpretado este grupo ascético como una serie de locos que rezaban hasta desfallecer, pero en realidad lo verdaderamente importante era la comunidad, que era la que globalmente nunca dormía, siempre rezaba. El tiempo no ocupado en la oración era empleado en el apostolado y en el servicio de los pobres⁸⁰⁶.

804 CYRILLUS SCYTHOPOLITANUS, *Vita Euthymii*, II-III (Traducción de A.-J. FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient. III. 1. Les moines de Palestine*, París, 1962).

805 Vie de Daniel le Stylite, II (Traducción de A.-J. FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient. II. Les moines de la région de Constantinople*, París, 1961).

806 PEÑA, I., CASTELLANA, P., FERNÁNDEZ, R., *op. cit.*, 1980, p. 32.

Curiosamente, esta colectividad tiene sus primitivos orígenes en la misma orilla del Éufrates, donde Alejandro, su fundador, ejerció una fuerte labor de apostolado. Este dato, auspició las prospecciones monacales en la zona y aunque, en un principio, no sean abundantes las referencias arqueológicas a su actividad, los descubrimientos efectuados en la orilla derecha del Éufrates, allí donde confluye el río Sāyūr, permiten atestiguar su existencia a través de la epigrafía y con un estudio concienzudo de las estructuras rupestres localizadas. Retomaremos el tema de los acoimetas un poco más adelante.

3. ARQUITECTURA MONACAL RUPESTRE DEL ALTO ÉUFRATES SIRIO

Como ya se anunciaba en la introducción de este capítulo, a continuación se pretende efectuar una presentación individual de cada uno de los complejos monásticos más importantes de los prospectados. El objetivo es recrear, o al menos intentarlo, la vida cotidiana de los recintos, buscándole a cada una de sus partes o estancias una funcionalidad, un fin concreto, dando vida y sentido a cada cavidad. Lo complicado de estas afirmaciones, más aún sin haberse desarrollado en ellos una excavación arqueológica, aporta a lo planteado un alto porcentaje de hipótesis de trabajo, por lo que hay que entenderlas como meramente provisionales. Las herramientas empleadas en esta ocasión serán los paralelos arqueológicos, dejaremos hablar a las fuentes literarias y sobre todo mucha arquitectura del vacío, análisis de lo rupestre y del entorno geográfico.

La vida eremítica y cenobítica rupestre está sólidamente atestiguada en las fuentes y en la arqueología. En general, existen numerosas referencias a estancias más o menos duraderas de anacoretas en el interior de un refugio rupestre, sea de origen natural o artificial. Aunque para el Norte de Siria parecen destacar las simples grutas habitadas por eremitas ocasionales, en los desiertos palestinos pronto se estableció la corriente de seleccionar las montañas, con sus cuevas, desfiladeros y acantilados, como el paraje predilecto a la hora de emprender la vida monacal en comunidad. Para Occidente son menos conocidos estos habitáculos rupestres pero también existieron. En el caso galo, se sabe, por ejemplo, que Honorato pasó una corta estancia en una cueva del Cap Roux con el anciano Caprasio⁸⁰⁷; en Ṭūr ʿAbdīn, el monasterio de Mar Augen está medio tallado en la misma roca, los frentes de los acantilados están horadados con celdas y algunos monjes que aún habitaban por allí cuando lo visitó G. Bell estaban alojados en las cuevas de sus primeros moradores⁸⁰⁸; en España, aún anónimas, las grutas, cuevas y columbarios de La Rioja oriental y occidental, hay que entenderlas bajo esta misma tradición⁸⁰⁹.

Por lo que respecta al Éufrates, aunque los autores tardorromanos son algo parcos en palabras, los monjes pretendían seguir el ideal de vida monástica de la manera más natural posible. Autores tales como Teodoreto de Ciro, Sozomeno, Jerónimo, Paladio, y otros, hablan del hábitat rupestre de un buen número de monjes y vírgenes. Por citar a los más célebres, en una caverna pasaron parte o toda su ascesis Jacobo de Nisibis⁸¹⁰, Julián Saba⁸¹¹, Simeón el Viejo⁸¹² o el mismo Pacomio en sus orígenes⁸¹³.

807 MASOLIVER, A., *Historia del Monacato cristiano*, Madrid, 1994 (en concreto, p. 93).

808 BELL, G., *op. cit.*, 1910, p. 225.

809 GONZÁLEZ BLANCO, A. (Ed.), *Los Columbarios de la Rioja*, AntCrist, XVI, Murcia, 1999.

810 Theod. Cyr., *HPh*, I, 1-6.

811 Theod. Cyr., *HPh*, II, 2 y 18.

812 Theod. Cyr., *HPh*, VI, 1.

813 Soz., *HE*, III, 14, 9.

La carencia de información geográfica de Teodoreto de Ciro y de otros autores, centrados en la región noroccidental de la provincia, provoca que las noticias referentes a la actividad de estos momentos en la región sean ínfimas. Para los inicios, el personaje conocido más cercano es Publio de Zeugma⁸¹⁴ pero, sin lugar a dudas, la región para estas fechas contaba con un mayor número de eremitas y monjes.

Otra de esas fuentes, la *peregrinación* de Egeria, fechada a finales del IV y principios del siglo V, recoge el interés de la monja por *visitar a los santos monjes que, según decían, eran allí (Mesopotamia de Siria) numerosos y de una tan santa vida que excedía toda ponderación, y también para rezar ante el sepulcro del apóstol Santo Tomás en el que se conserva su cuerpo intacto, o sea en Edesa*⁸¹⁵. Aparte de la cantidad, Egeria destaca el excelso ascetismo y dureza de la vida de los monjes de Osrhoene, así como el supuesto sepulcro de Santo Tomás, lo cual implicaba un fuerte flujo de peregrinaciones en dirección a Edesa. La citada virgen peregrina a Edesa, pero haciendo un alto en Hierapolis y cruzando el Éufrates en sus cercanías, quizás en el punto donde estuviera la controvertida Caeciliana⁸¹⁶, y aunque no cita de manera literal haberse topado con monjes en esta fase de su viaje, la arqueología ha demostrado que para nada fue casual el cruce de la monja por estas latitudes⁸¹⁷.

Sin embargo, la ausencia en esta obra de información respecto a la situación monástica y cristiana en los alrededores de Hierapolis sorprende enormemente, ya que en otras muchas ocasiones el «itinerario» no desaprovecha ocasión para ir enumerando las iglesias y monasterios por todo lugar por el que transcurre. Así, por ejemplo, sucede a la hora de llegar a Batnae, a sólo 50 Km al noreste del paso del Éufrates, donde se podía encontrar *una iglesia con un obispo muy santo, monje y confesor y algunos sepulcros de mártires*⁸¹⁸. Esta omisión intencionada de testimonios de expansión cristiana en la región por parte de Egeria quizás fuera casual, pero tal vez se pueda entender como una prueba relativa de una fuerte pervivencia de culto pagano en la propia Hierapolis o el deseo por parte de la narradora de omitir determinadas comunidades cristianas en los bordes del Éufrates, quizás heréticas o ligeramente «fuera de la ley».

Este vacío monacal de Teodoreto, Egeria, Jerónimo y muchos otros, se ve compensado por otras fuentes menores, por las que sí se tiene constancia de la existencia de al menos dos monasterios en la región. Uno de ellos fue el que, hacia el año 400, Alejandro funda en el Éufrates, donde se formó una comunidad monástica nada despreciable de 300 monjes. Frente a esta referencia, en el siglo VII, varios textos, en su mayoría siríacos, hacen referencia reiterada a un monasterio de Qennešré en el Éufrates⁸¹⁹, durante mucho tiempo centro intelectual y surtidor de patriarcas para la Iglesia Siria Ortodoxa.

Una vez repasado brevemente el nivel de conocimientos que sobre el monacato en el Alto Éufrates se poseía, a continuación se pasa a desplegar las aportaciones y conclusiones que al

814 Theod. Cyr., *HPh*, V.

815 Egeria, *Itin.*, 17.

816 Sobre la situación de esta ciudad, *cf. supra*, pp. 511-513.

817 Como se comentará más tarde, las fuentes también que precisan cierto movimiento monástico en dos de los puntos de vado del río: ya fuera por la zona donde se supone Caeciliana, como por el paso de Europos, Egeria tuvo que encontrarse con algunas comunidades, como la de los Acoimetas (cuya fundación por Alejandro es prácticamente contemporánea al viaje de esta monja), por un lado, y con el monasterio de Qennešré, por el otro.

818 Egeria, *Itin.*, 19.

819 PALMER, A., «Une chronique syriaque contemporaine de la conquête arabe. Essai d'interprétation théologique et politique», *La Syrie de Byzance à l'Islam. VII^e-VIII^e siècles*, Damasco, 1992, 31-46 (en concreto, pp. 35-37).

respecto han alcanzado nuestros trabajos de campo. No se olvida, la relación que los nuevos hallazgos pueden llegar a tener con los monasterios conocidos por las fuentes, contrastando opiniones e hipótesis en torno a la localización, historia e identificación de la comunidad de los acoimetas y la de Qennešré.

3.1. Los conjuntos rupestres de Quruq Magāra

Fue el primero en ser visitado y analizado y a él corresponde el papel de abrir esta seriación de conjuntos eremíticos y monacales⁸²⁰. Otro de los valores por los que es situado en una posición inicial es una hipotética cronología más temprana. Pruebas para tal afirmación no existen, si bien la intuición y la comprobación entre sus iguales que vienen a continuación, parece aportarle un carácter más primitivo, una forma menos elaborada de las formas y una simplicidad en los ambientes.

En primer lugar, una ciudad de dimensiones considerables, con sus acueductos, sus diversas zonas de necrópolis y su acrópolis, se ve en un momento indeterminado, siempre posterior a los inicios del siglo IV, completada con varios eremitorios, un monasterio y una iglesia. Quizás la elaboración de los espacios también fuera en ese orden.

El seguro eremitorio de Ŷabal ʿAnṭar (QM/A 1-3)⁸²¹ y algunos otros más dudosos, en torno a la acrópolis, a espaldas de la ciudad, se nos presentan como una primera fase del establecimiento cenobítico en la zona. Por dimensiones y falta de una serie de dependencias más complicadas aún no creo conveniente el emplear el término monástico, si bien se presupone una incipiente vida en común en torno al centro principal. Estos eremitorios fueron situados en las afueras de la ciudad antigua, pero no perdiendo en ningún momento la comunicación visual. El carácter cristiano de las cavidades artificiales de la zona A es incuestionable, mientras que existen algunas dudas respecto a otras cuevas similares dispuestas en los alrededores de la acrópolis (QM F/5-6)⁸²².

En QM/A1⁸²³, el eremitorio propiamente dicho, se comprueba como lo completan algunas celdas de retiro. Por dimensiones, QM/A1 no pudo albergar a más de cuatro o cinco personas, seguramente rodeando a un asceta fundador. Para facilitar el retiro espiritual, en el que se deberá ocupar la mayor parte del tiempo, algunos de éstos pudieron abrir celdas menores en los alrededores, excavadas *ex profeso*. En este sentido hay que entender QM/A2⁸²⁴ y un poco más alejada QM/A3⁸²⁵. El caso de A2 es uno de los más claros, quedando situada a escasos 15 m del eremitorio, se trata de una cueva de paredes y techumbre recta, que por su escasa altura serviría perfectamente de celda de aislamiento para un recluso voluntario. Hacia el norte, QM/A3 debe enmarcarse dentro la órbita de la sede central de estos eremitas ya que no presenta más espacio que una simple covacha donde practicar la oración y el retiro. En este último caso, la doble altura de la cueva, permite acceder por su parte superior y descender a una segunda estancia, donde el monje quedaba incomunicado con el exterior.

820 Como ya se ha comentado en alguna otra ocasión, sabíamos de la existencia de la aldea por las actividades de la Misión del IPOA que ya la habían visitado en años precedentes. En concreto, el eremitorio de ʿAnṭar fue objeto de calcos y fotografías.

821 Cf. *supra*, pp. 131-132, figuras 17-25.

822 Cf. *supra*, p. 198.

823 Cf. *supra*, p. 135, figuras 18-24.

824 Cf. *supra*, p. 132.

825 Cf. *supra*, p. 132, figura 25.

Junto a las necesidades oracionales, la alimentación cubría el resto del tiempo de actividad eremítica. El agua estaba asegurada por la cercanía del río, mientras que el cereal era trabajado en el molino tallado magistralmente en la misma entrada de QM/A1⁸²⁶.

En determinadas ocasiones, éstos y los demás monjes de los alrededores debían acudir a la pequeña iglesia (QM/E30)⁸²⁷ dispuesta en el camino que unía la aldea con el monasterio de la desembocadura del Sāyūr (QM/G24)⁸²⁸. Aunque en uno de los accesos principales a la aldea, la iglesia rupestre estaba rodeada de hipogeos, posible prueba de cierto abandono de este área de necrópolis en el momento que se decide excavar un espacio de reunión para comunidades cristianas.

Desgraciadamente, la crecida del río ha inundado lo que creemos funcionó como el punto más significativo de los alrededores, el gran monasterio de los alrededores (QM/G24). Aunque existían dos grandes centros, uno al norte (Magāra Sarasat) y otro al sur (°Ušariyya), esta disposición en la boca del Sāyūr permitía a los monjes contar con su propio cenobio en los mismos límites de la ciudad. Poseía un mínimo de dos plantas y multitud de ambientes y accesos que tuvieron que ser pacientemente labrados en una pequeña colina con posición privilegiada, dominando la confluencia del Éufrates con su afluente. La relación entre este centro y sus vecinos del otro lado del Sāyūr es incuestionable ya que la comunicación visual es total y el cruzar este tramo del río en determinados momentos del año no debía suponer un grave problema. El no haber inspeccionado directamente la mayor parte de los ambientes de QM/G24 impide precisar algo más.

3.2. El complejo religioso de Magāra Sarasat⁸²⁹

La cantidad y lo espectacular de cada una de las partes del conjunto lo convierten, con diferencia, en un auténtico centro monacal de la región. Ninguno de los demás casos, a excepción del acoimeta, presenta la multiplicidad de ambientes, de espacios y de funciones, así como la complicación en el ritual y en la comprensión general del complejo.

La elección del asentamiento monacal pudo ser forzada por la existencia de algún sepulcro de mártir o santo asceta, aunque no es desechable la teoría de la contemporaneidad entre ambos procesos. Es la única manera de comprender y asimilar la excepcional infraestructura que fue excavándose paulatinamente en las entrañas de estos montes. Alejado de los tradicionales puntos de vado del río, quedaba a medio camino entre las antiguas Europos y Caeciliana, pero relativamente cerca de los yacimientos romanos de Tell °Amārna, al-Jirba y Quruq Magāra. Su situación exógena respecto a los ejes viarios principales de dirección Oeste-Este, se contraponía a su emplazamiento en plena vía ribereña con dirección Norte-Sur. En este contexto geográfico, como centro deudor de poblaciones cercanas y de viajeros fortuitos, hay que apreciar todo este complejo compuesto por basílica, monasterios varios, hospederías, panteones, etc. Si se asume que una parte importante de las instalaciones no poseían naturaleza rupestre, a todo lo localizado, lo cual es mucho, habría que sumarle otra multitud de estructuras y habitáculos cuya existencia sólo se puede adivinar ligeramente.

826 Cf. *supra*, pp. 131-132, figuras 18 y 24.

827 Cf. *supra*, p. 193, figuras 93-94.

828 Cf. *supra*, pp. 203-204, figura 105.

829 Cf. *supra*, pp. 229-276.

Las cavidades rupestres se desarrollan a lo largo de unos dos kilómetros lineales, pero el verdadero centro de todo el complejo fue la basílica (MS/19)⁸³⁰. Ésta, en una disposición particularmente escogida, dominaba en su momento no sólo los alrededores de esta orilla, sino buena parte del Éufrates, siendo visible desde la propia orilla izquierda. En nuestros días sólo nos quedan las huellas en la superficie rocosa, pero con anterioridad el alzado, seguramente de madera, así como su techumbre debían aportarle un alzado mínimo para que pudiera ser observada en la distancia. En realidad, el edificio pasa inadvertido si nuestro recorrido es Norte-Sur, sólo constatando su presencia en el caso de acceder a la zona desde el sur. Este factor de visibilidad colabora en la comprensión del significado social y ritual que poseyó esta zona en la antigüedad, apreciándose una mayor relación con las poblaciones de río abajo.

El culto de la basílica pudo estar asegurado estrictamente por los monjes residentes de MS/17⁸³¹ que no olvidemos guardaban un sepulcro entre sus pequeñas dependencias. Fuera esta tumba o posible *martyrium* el origen de las peregrinaciones, el caso es que en un determinado momento, las gentes comienzan a llegar en masa, obligando a la construcción de un templo de considerables dimensiones donde dar acogida a todos los fieles. Este tipo de actitudes por parte de los devotos viajeros impuso la adecuación de recintos que sirvieran como hospederías, hospitales o incluso escuelas (espacios MS/1-9)⁸³². (Fig. 414)

Un monasterio en altura (MS/15)⁸³³ al modo de las «lauras» palestinas completaba el elenco de construcciones destinadas al hábitat. Finalmente, los hipogeos (MS/11-14)⁸³⁴ concentrados entre el área de los monasterios y las hospederías, quedan como prueba del ritual seguido por los monjes a la hora de abandonar la vida terrena.

Sin embargo, la gran iglesia no sólo se veía suministrada por los monasterios emplazados al norte de la rambla de al-Jirba. Al sur, una pequeña población y al menos otros tres monasterios de carácter rupestre (JIR/1, 2 y 8)⁸³⁵, se vieron influidos con toda esa corriente de fervor y peregrinaje.

Finalmente, y aunque no se trate de una obra rupestre, para completar el panorama de la situación primitiva cristiana en la comarca habría que recordar el hallazgo de una basílica, esta vez construida, en las proximidades de la aldea de °Amārna⁸³⁶.

3.3. El centro acoimeta de °Ušariyya

El descubrimiento y puesta en valor del centro rupestre que hay entre las aldeas de °Ušariyya y Hammām Şagīr se debe a las labores de prospección de la misión del IPOA en el Éufrates entre 1993 y 1997. La localización de un buen número de cavidades artificiales, con claros restos y huellas de ocupación monacal a lo largo de casi un kilómetro lineal, se vieron certificados por la lectura de un pequeño grafito que se interpretó como una referencia a la comunidad de los acoimetas (del griego *akoimetai*), los que nunca dormían. (Fig. 415) Más aún, la conservación del

830 Cf. *supra*, pp. 253-255, figuras 157-164.

831 Cf. *supra*, pp. 252-253, figuras 151-156.

832 Cf. *supra*, pp. 231-234, figuras 126-132.

833 Cf. *supra*, pp. 235-238, figuras 136-145.

834 Cf. *supra*, p. 235, figuras 134-135.

835 Cf. *supra*, pp. 265-270, figuras 169-181.

836 WALISZEWSKI, T., CHMIELEWKI, K., *op. cit.*, 2001, pp. 347-356.

topónimo arameo de Qinnašrīn para el lugar, podría relacionar todo esta infraestructura rupestre con cierta información documental referente al monasterio de Juan Bar Aphthonia en Qennešré junto al Éufrates⁸³⁷, que hasta las prospecciones españolas por la zona seguía sin identificar⁸³⁸.

El término «acoimeta» fue empleado en ocasiones como una denominación común a todos los ascetas orientales conocidos por el rigor de sus vigilijs; pero, normalmente, alude a una orden especial de monjes que se consagraron a la oración y alabanza sin interrupción, día y noche.

La fundación de esta orden está ligada a la figura de Alejandro, personaje nacido en una isla cercana a Rodas, que llegó a Siria hacia el 380 y pasó siete años en el monasterio del archimandrita Elías, otros 4 años en el desierto y tras recorrer Mesopotamia para evangelizar (momento en el que se le atribuye la conversión de Rabbulas de Edesa⁸³⁹), llegó al Éufrates donde vivió en una *dolia* o silo durante veinte años⁸⁴⁰. Es en ese momento cuando decide fundar sobre la orilla derecha del Éufrates un monasterio en el cual aglutinar a todos los seguidores que había logrado reunir. Con estos datos, la fecha de la fundación debe oscilar en torno al 400-410. El monasterio alcanzó un número cercano a los cuatrocientos monjes.

Tras la fundación, cede el testigo a uno de sus discípulos, un tal Trophimo, dejándole con 250 monjes⁸⁴¹. Con los más acérrimos, unos 150, abordó una segunda misión apostólica por Mesopotamia⁸⁴².

Las características de la vida monacal de esta comunidad eran la pobreza absoluta, la huida de todo trabajo manual, la caridad continua y el apostolado. Pero, con diferencia, el rasgo distintivo de los *akoimetai* era el servicio ininterrumpido a Dios, el rezo continuo o doxología perpetua⁸⁴³. Además del rezo continuo los monjes debían flexionar las rodillas 490 veces y cantar otras tantas el Δόξα ἐν ὑψίστοις⁸⁴⁴.

Los principios religiosos que defendía eran acometidos con el evangelio en mano, mediante lecturas extremadamente literales. El imponer la pobreza absoluta conllevó no poseer más que un traje y prohibir el aprovisionamiento de víveres. Por esta razón se negó el trabajo manual ya que mediante este se podían crear recursos⁸⁴⁵. Estas estrictas normas de convivencia de los acoimetas sirven para imaginar la forma en la que pasaban el día a día, así como las posibles características de sus espacios de hábitat.

Sus monasterios, que contaban con centenares de ocupantes, estaban distribuidos en grupos nacionales, latinos, griegos, sirios o egipcios⁸⁴⁶, lo cual demostraría la fuerza de atracción y

837 PALMER, A., *op. cit.*, 1992, pp. 35-37. En este monasterio se enseñaba exégesis bíblica, y en él recibieron su formación algunos personajes como Jacobo de Edesa, Georges de Be'el-tan y Denys de Tell-Mahré (PEÑA, I., CASTELLANA, P., FERNÁNDEZ, R., *Les Cénobites syriens*, Milán, 1983 (en concreto, pp. 76-77).

838 GONZÁLEZ BLANCO, A., MATILLA SÉIQUER, G., *op. cit.*, 1998, pp. 400-409.

839 PARGOIRE, J., s.v. «Acémètes», *DACL*, I, 1907, p. 307.

840 *Vida de Alejandro*, 26.

841 PARGOIRE, J., *op. cit.*, p. 307.

842 La historia de Alejandro y sus acoimetas continua en Constantinopla, donde también estableció la oración continua. Allí había llegado con 24 monjes. Sin embargo, la empresa se demostró difícil, debido a la hostilidad del patriarca y del Emperador Teodosio. También condujo el monasterio de san Menas que él había establecido en dicha ciudad, y se encargó con sus monjes de la hospitalidad de san Hypathius. Finalmente se le relaciona con la construcción en la boca del Mar Negro del monasterio de Gomón, donde murió, aproximadamente el 440.

843 VAILHÉ, S., s.v. «Acémètes», *DHGE*, I, 1912, p. 274.

844 PARGOIRE, J., *op. cit.*, p. 312.

845 PARGOIRE, J., *op. cit.*, p. 309. VAILHÉ, S., *op. cit.*, pp. 275-276.

846 «*Erant hi quatuor linguis distincti, videlicet Latini, Graeci, Syri, Aegypti*» (*Vida de Alejandro*, 27).

repercusión que alcanzó puntualmente la comunidad. Cada sección tenía tantos coros como el número de miembros permitido y el servicio requerido y mediante ellos oficios seguían literalmente las Escrituras:

«*La ley del Señor, tu orarás día y noche*». (Salmos, 1, 2)

«*Siete veces al día te celebro por tus justos juicios*». (Salmos, 119, 164)

«*Orar siempre y no desmayar*». (Lucas, 18, 1)

En el monasterio del Éufrates, las cuatro lenguas antes citadas formaban ocho coros⁸⁴⁷, coros que se relevaban los unos a los otros de manera que la salmodia no cesaba nunca. La impresión que creaba entre los que pasaban por las cercanías de los monasterios acometas es que sus monjes nunca dormían y que oraban sin descanso. Por esta razón el término que los diferenciaba del resto de los monjes, *ἀχόιμητοι* o «no durmientes». Parece ser que el establecimiento de los siete momentos de oración pudo deberse a esta comunidad siendo más tarde traspasados a Occidente.

En realidad, la comunidad podía tener tantas doxologías como lenguas tuviera el monasterio, por lo que cada monje llegaría a consagrar doce horas diarias a la oración. Otra opción, menos probable, es que existiera una doxología única para repartir entre todas las lenguas, de tal modo que el monje orase tres horas diarias si existían ocho equipos o cuatro horas diarias cuando hubiera seis⁸⁴⁸. La cuestión es que el coro nunca estuviera vacío.

Sirios	Sirios. CORO 1. 6 horas de día	Sirios. CORO 2. 6 horas de día	Sirios. CORO 1 6 horas de noche	Sirios. CORO 2 6 horas de noche
Griegos	Griegos. CORO 1. 6 horas de día	Griegos. CORO 2. 6 horas de día	Griegos. CORO 1 6 horas de noche	Griegos. CORO 2 6 horas de noche
Egipcios	Egipcios. CORO 1. 6 horas de día	Egipcios. CORO 2. 6 horas de día	Egipcios. CORO 1 6 horas de noche	Egipcios. CORO 2 6 horas de noche
Latinos	Latinos. CORO 1. 6 horas de día	Latinos. CORO 2. 6 horas de día	Latinos. CORO 1 6 horas de noche	Latinos. CORO 2 6 horas de noche

Cada grupo étnico se dividía en dos coros y cada coro se encargaba de cantar la mitad del oficio completo. De esta manera, cada coro permanecía en la iglesia durante seis horas seguidas, seis por la mañana y otros seis por la noche⁸⁴⁹.

En realidad, en la misma época, el principio de la oración continua, al menos de día, ya era practicada en la Osrhoene por los monjes de Julian Saba, mientras que comunidades bilingües

847 En Constantinopla habían tres coros: latín, griego y siríaco.

848 Pargoire se decanta por doce horas diarias para cada monje. La segunda opción conlleva un tiempo de ocio demasiado grande para monjes que no podían trabajar. Por otro lado, la separación de una comunidad en dos o más grupos étnicos oficiando cada uno por su cuenta simultáneamente no es algo extraño en el monaquismo oriental. Como ejemplo nos cita la *laura* de san Sabas donde alternaban griegos y armenios, y el monasterio de Roussiko en el Monte Athos, con eslavos y griegos. (PARGOIRE, J., *op. cit.*, pp. 312-313).

849 PARGOIRE, J., *op. cit.*, p. 313.

ya las había en torno al monasterio de Publio de Zeugma, unos kilómetros más al norte, donde ya se practicaba el canto alterno de los oficios en dos lenguas⁸⁵⁰. Vemos que la originalidad del grupo estaba ciertamente marcada por las influencias que el propio Alejandro pudo recibir durante su misión de evangelización por Mesopotamia.

Otro aspecto que ha trascendido de la vida en común de este grupo de monjes es su organización interna. Para mantener la disciplina y estrechar los lazos entre la comunidad y su guía, cada decena de hermanos estaban bajo la vigilancia de un *dékarque* o decurión y cada grupo de cinco decenas bajo la tutela de un *pentékontarque*⁸⁵¹.

En definitiva, y pasando a lo puramente arqueológico, el pequeño grafito localizado y el hecho de que la primera fundación acoimeta fuera en el Éufrates podrían servir perfectamente para la identificación de este monasterio rupestre, por lo que se contaría con una datación de excepcional valor.

Sin embargo, es al menos extraña la ausencia de esta comunidad en la mayoría de las fuentes literarias. Egeria no hace mención ni a ésta ni a ninguna otra y Teodoreto de Ciro omite a los acoimetas y a su fundación ribereña de su *Historia Eclesiástica*. La realidad es que, muy pronto, Alejandro fue considerado como un elemento no deseable para la Iglesia, sus modos y maneras recibieron la condena de los obispos y fue condenado al exilio como mesaliano⁸⁵². Éste fue uno de los movimientos heterodoxos sirios más influyentes. Condenaba de una manera tan radical a todas las herejías, defendía tan firmemente la ortodoxia, que llegó a convertirse en molesto y fue tildado como herético⁸⁵³.

3.3.1. «Sucursales» acoimetas

Por otra parte, en este gran centro y sus alrededores se ha podido ratificar un proceso que sin duda estuvo presente en cada uno de los recintos monásticos más importantes. Siguiéndole la pista a un motivo decorativo y ciertamente simbólico como es el columbario, se comprueba como una serie de recintos monásticos menores, dispersos a lo largo del río Sāyūr, pudieron funcionar a modo de pequeñas sucursales dependientes en lo espiritual de la delegación principal, el monasterio acoimeta de °Ušariyya.

El primer ejemplo, el de la iglesia principal del monasterio acoimeta⁸⁵⁴, se localizó en una especie de tímpano semicircular, que aparecía adornado con multitud de pequeños nichos que le confieren el aspecto de un columbario. (Fig. 416) También en el arranque del techo abovedado, en la zona de confluencia con el tímpano había evidencias de nichos semejantes⁸⁵⁵. Asumiendo este lugar, la iglesia, como el corazón de todo el conjunto rupestre, se iniciaron las tareas de prospección en el valle del Sāyūr.

850 *Les moines acémètes. Vies des Saints Alexandre, Marcel et Jean Calybite*, J.-M. Bagueard, Maine-et-Loire, 1988, p. 44.

851 PARGOIRE, J., *op. cit.*, p. 312.

852 *Les moines acémètes. Vies des Saints Alexandre, Marcel et Jean Calybite*, J.-M. Bagueard, Maine-et-Loire, 1988, p. 40.

853 ESCOLAN, P., *Monachisme et église. Le monachisme syrien du IVe au VIIe siècle: un monachisme charismatique*, París, 1999, p. 91.

854 *Cf. supra*, pp. 278-279, figura 408.

855 MATILLA SÉQUER, G., GALLARDO CARRILLO, J., *op. cit.*, 1999, p. 68.

A unos 6 Km aguas arriba, entre una posible iglesia en la localidad de Šaṭṭ⁸⁵⁶ y una zona monástica en Tujar Ṣaġīr⁸⁵⁷ que incluía monasterio e iglesia rupestre, se localizó una cavidad en altura, aparentemente artificial, decorada al modo del columbario antes mencionado⁸⁵⁸. Tras él, 9 Km más hacia el interior, en las afueras de Dādāt, también se pudo constatar la asociación de iglesia y monasterio rupestre⁸⁵⁹, en el cual habían sido tallados multitud de nichos pequeños en la pared de toda una sala. De nuevo emplazado en altura, el acceso resultó imposible debido a los desprendimientos.

Fuera de esta zona de columbarios, pero seguramente estrechamente vinculados a los anteriormente comentados, no hay que olvidar el columbario de °Amārna⁸⁶⁰, un retiro espiritual rodeado de hipogeos funerarios.

La relación entre estos pequeños enclaves cristianos viene dada por el propio curso de agua, que sirve como una vía de comunicación perfecta entre el Éufrates y la capital de la región, Hierapolis. En este caso, el monasterio acoimeta queda emplazado en un punto estratégico vital, a los pies del Éufrates y de su vía ribereña, así como en las proximidades del principal punto del cruce del río, Caeciliana. Esta situación próxima a los ejes de comunicación sin duda auspició la extensión de la comunidad, en un primer momento en las proximidades, pero llegando incluso hasta la propia Constantinopla, la capital.

3.4. Cristianismo y monasterios en los alrededores de Šīrīn

Una mayor escasez de zonas elevadas propició que los monasterios rupestres fueran minoría en la orilla izquierda del río. A este lado, la vieja Serre aglutinaba la población de los alrededores y en torno a ella se han localizado todos los centros monásticos rupestres de la zona.

Aparte de las muestras de simbología cristiana de las canteras de la necrópolis, donde pudieron deambular solitarios que reutilizaban las tumbas, ya fueran torres o hipogeos, o la presunta iglesia/hospedería de Maġāratayn⁸⁶¹, el centro principal tuvo que estar en las proximidades de Qūzuq. Una iglesia en °Awaynat⁸⁶², junto a Tell Jamīs, y un cenobio rupestre en al-Mansiyya⁸⁶³ completan el panorama.

El wādī de las inscripciones de Qūzuq⁸⁶⁴ es el paraje donde se produce una mayor asociación y diversificación en funciones y formas. En primer lugar, sobresale su localización tan característica, apartado de la población pero en relación visual con ella. Luego, la epigrafía monumental, grabada en los frentes de canteras, le confiere al entorno un aire muy particular. Finalmente una explotación de canteras subterráneas es reutilizada como hábitat, un pequeño ramblizo es canalizado para hacer llegar su caudal a una pequeña piscina (cisterna o baptisterio) y por último, un frente de cantera vertical se reemplaza como centro de oración a la vez que se

856 *Cf. supra*, pp. 280-281, figuras 188-190.

857 *Cf. supra*, pp. 281-283, figuras 191-202.

858 *Cf. supra*, p. 269, figura 180.

859 *Cf. supra*, pp. 288-289, figuras 209-210.

860 *Cf. supra*, p. 227, figura 125.

861 *Cf. supra*, pp. 473-475, figuras 362-363.

862 *Cf. supra*, p. 433, figuras 329.

863 *Cf. supra*, pp. 480-481, figura 380.

864 *Cf. supra*, pp. 493-495, figuras 381-391.

decora con distintos tipos de grafitos cruciformes. Este frente es tremendamente similar con la así denominada «Piedra de las Cruces» a unos 2'5 Km al sureste del monasterio de Chariton, en el desierto de Judea. Aquí también se localizó un frente rocoso, de 8,4 m de longitud y 3,5 de altura, con cinco grandes cruces talladas en él. Como en Qūzuq se halló una caverna al este de las cruces y, además, un sistema de escaleras talladas que unía el área de las cruces con la cueva⁸⁶⁵.

En definitiva, no estamos ante un gran complejo que acoge y acepta peregrinos venidos por doquier, al contrario, está fuera de todo eje de comunicación, dando cobijo a un limitado número de monjes siríacos y quizás a un reducido grueso de las poblaciones más cercanas.

3.5. Monasterio de Qennešré

Anteriormente se había anticipado la constatación en fuentes de la existencia de un monasterio en la orilla del Éufrates, llamado de Qennešré⁸⁶⁶. También se planteaba una posible relación entre este monasterio y el de los acoimetas, por mantenerse con alguna modificación fonética un topónimo similar.

Como la cuestión no está zanjada quizás sea sugerente proponer una hipótesis alternativa. Este topónimo de origen arameo, Qennešré o Qinnašrīn, en cualquiera de sus formas ha sido traducido en alguna ocasión como «nido de águilas». Si se hace un sucinto repaso a la toponimia cabe la pena recordar que la vieja Chalcis ad Belum se esconde bajo una pequeña población que también es conocida con esta denominación⁸⁶⁷. Por otro lado, en la región una variedad de este topónimo se constata por primera vez en las proximidades de Qara Qūzāq, cuyo primitivo nombre era, según las personas mayores de la zona, el de Matū Qanšārīn o Qanšrīn⁸⁶⁸. Esta similitud fonética entre el histórico monasterio y el recuerdo del topónimo para toda la zona llevó a la misión murciana a interpretar el monasterio acoimeta de °Ušariyya con el de Qennešré. En aquel momento no se había localizado ningún otro recinto monacal capaz de competir en dimensiones por lo que la identificación entre el monasterio citado en las fuentes y el complejo rupestre estudiado por González Blanco y Matilla Séiquer resultaría indiscutible⁸⁶⁹. La continuidad en las labores prospectivas lleva a la localización entre los años 1999-2001 de algunos conjuntos rupestres monacales de similares características, pero en ningún caso se contaba con argumentos en contra de aquella tesis primigenia. Sin embargo, el problema viene cuando se reúne más información sobre el monasterio histórico de Qennešré:

Gracias a Palmer⁸⁷⁰, en cuyo empleo de fuentes siríacas se confía, sabemos que cuando el monasterio de Santo Tomás cerca de Seleucia, en el Orontes, perdió su abad, al comienzo de las persecuciones pro-calcedonios del siglo VI, los monjes, viejos y jóvenes, unánimemente

865 HIRSCHFELD, Y., «List of the Byzantine Monasteries in the Judean Desert», *Christian Archaeology in the Holy Land. New Discoveries, Essays in Honour of Virgilio C. Corbo, OFM*, Jerusalén, 1990, p. 75.

866 Cf. *supra*, p. 635.

867 En época romana Qinnašrīn desempeñó un papel clave en la defensa de la frontera siria, siendo disputado en alguna ocasión entre bizantinos y árabes. En el siglo XVIII todavía se hablaba de la provincia de Qinnašrīn, que más tarde fue asumida por la de Alepo.

868 BEJARANO, I., *op. cit.*, 1994, pp. 289-290.

869 GONZÁLEZ BLANCO, A., MATILLA SÉIQUER, G., *op. cit.*, 1998, pp. 400-408.

870 PALMER, A., *op. cit.*, 1990, p. 75.

eligieron al talentoso Juan Aptonia como su líder⁸⁷¹. Más tarde cuando la comunidad se conducía al exilio, Juan la restableció en Qennešré, en una diócesis que aún se resistía al Concilio de Calcedonia⁸⁷², en el Éufrates, frente a Europos⁸⁷³.

Con él y sus sucesores como abad, el monasterio de Qennešré se convirtió en un centro de cultura helenística y autóctona, donde fueron formados numerosos cronistas siríacos. Otro hecho conocido trata de la muerte de una veintena de monjes de este convento en Creta tras una invasión eslava de la isla. La presencia de estos monjes de Qennešré en Creta demuestra que, en realidad, se trataba de un gran monasterio que llegaba a participar en el comercio y enviaba para ese motivo grupos de monjes a los puertos vecinos e incluso al exterior. No hay que obviar que el monasterio, ya fuera en la orilla derecha o en la izquierda, se encontraba cerca de dos rutas que llevaban de Antioquía a Mesopotamia, una atravesando el Éufrates cerca de Hierapolis, la otra en Zeugma. Esta situación favorable tuvo que estimular enormemente la vida económica y cultural de dicha comunidad.

En efecto, la mayor parte de los patriarcas del siglo VII tenían su residencia oficial en este monasterio. La relación entre el patriarcado sirio ortodoxo y este monasterio parece muy estrecha. Así, y a excepción del periodo comprendido entre el 591 y el 708, todos los patriarcas de esta iglesia habían salido de dicha comunidad⁸⁷⁴. Se sabe, además, por la *Vida inédita* de Teodotos de Amida, que incluso un patriarca que iba a morir de viejo, pasaba una parte de sus jornadas en una gruta sobre la orilla del río y no volvía más que a la tarde al monasterio de Qennešré, después de haber oído sonar el saludo habitual de los hermanos. Con esta referencia se constata que el elemento rupestre complementaba al constructivo, que sería el primordial.

Algunos de los monjes y habitantes ilustres de este monasterio fueron:

Atanasio y Severo (siglo VI) eran los hijos lisiados de una viuda de Samosata. Su madre había distribuido la riqueza de su difunto marido entre los pobres, manteniendo lo suficiente para educar a sus dos hijos, hasta que ellos fueron suficientemente mayores para entrar al monasterio de Qennešré. Atanasio finalizó su vida como patriarca de los Sirios Ortodoxos; Severo como obispo de Samosata⁸⁷⁵. Este Severo, muerto el año 640, mientras que era obispo pasaba seis meses de invierno en Qennešré, y otros seis meses del año dedicado a visitar su diócesis⁸⁷⁶.

Teodotos de Amida también fue formado como monje en esta comunidad. Como niño dio vueltas por los monasterios de Amida, hasta que se encontró con un monje de Qennešré, quien lo vinculó como discípulo y le dio su hábito monástico. Como monje de esta abadía, se comprometió a visitar a los pobres y a los enfermos externos, incluso a los que estaban lejos del monasterio. Durante todo un año Teodotos pasó su tiempo orando en una cueva secreta, volviendo sólo al monasterio por la tarde, momento en el cual visitaba a los enfermos dentro del recinto⁸⁷⁷. Se sabe que en el 665 era ya un oficial menor⁸⁷⁸ y que, cuando murió, en el 698, poseía sólo cinco

871 En Edesa, Aptonia, la viuda de un *rhetor*, dio al mayor de sus hijos para que recibiera educación en retórica y leyes y alcanzara una posición en el servicio imperial; pero a su hijo más joven, Juan, le colocó en este monasterio cerca de Seleucia en el Orontes antes de que su barba hubiera crecido (PALMER, A., *op. cit.*, 1990, pp. 24-25).

872 NAU, F., *Vie de Jean bar Aptonia*, París, 1902.

873 L. JOHN BAR APHTONIA, sección 8.

874 PALMER, A., *op. cit.*, 1990, p. 174.

875 PALMER, A., *op. cit.*, 1990, pp. 24-25.

876 *Ibidem*, p. 150 (CHR. MICHAEL 1195, XI, 7c, p. 418).

877 Esto implica la existencia de una sala hospital o enfermería propia entre todos los espacios monacales.

878 PALMER, A., *op. cit.*, 1990, p. 94.

libros, los cuales contrastaban rigurosamente con la bibliofilia de su contemporáneo, Jacobo de Edesa, también residente del mismo monasterio⁸⁷⁹.

Las fuentes y la interpretación que Andrew Palmer ha hecho sobre éstas insisten en la localización de este monasterio en la orilla izquierda del río, en situación opuesta a la vieja Europos. De este modo, quedan expuestas dos teorías o hipótesis de identificación por las cuales el monasterio de Qennešré puede asociarse o bien con el complejo rupestre de las cercanías de °Ušariyya (orilla derecha) o con alguno de los yacimientos de la orilla izquierda, frente a Ȳarābūlūs. Como argumento favorable a esta segunda teoría, podría entenderse una fuente medieval, *Yaḳūt al-Rūmī*, que en su *Mu‘ḡam al-buldān* (1229) mencionaba la población de *Djirbas* en la orilla del Éufrates opuesto a un *Dayr Qinnašrīn* que se situaba frente a él.

En resumidas cuentas, la localización de esta abadía en la orilla derecha, con pruebas toponímicas y arqueológicas, pierde peso respecto a su más que probable situación en la orilla izquierda, donde la arqueología, la literatura y de nuevo la toponimia parecen desarmar nuestra primera opción. En efecto, las prospecciones en esta última latitud del río confirmaron la existencia de un espectacular yacimiento de datación aparentemente bizantina.

Hay que traer a la memoria brevemente las características propias del paraje y de los restos a los que nos estamos refiriendo. Durante las prospecciones del verano de 2001, se pudo inspeccionar una zona que era conocida como el Ȳabal Balūna (Monte Balūna), por extensión de una pequeña aldea que aún recibe este nombre. Repasando la historiografía y la cartografía previa (siglo XIX-XX) se observó como un topónimo similar ya era empleado por Woolley y Lawrence⁸⁸⁰, que denominaban como *Beiluni* a todos los montes frente a Ȳarābūlūs⁸⁸¹. Este paraje de Balūna queda conformado por una serie de acantilados en los que se han abierto cientos de pequeñas cavidades naturales aprovechando la formación rocosa natural, en su mayoría gravas y gravillas. El yacimiento arqueológico en cuestión se localiza al pie de esta serie de cuevas, a pocos metros de la antigua orilla del río⁸⁸². Lo descrito en su momento⁸⁸³ se basaba en las estructuras aparecidas en una fosa de expolio de enormes dimensiones.

La monumentalidad de dichos vestigios (sillares perfectamente escuadrados, grandes alizados, articulación de los espacios mediante entradas y accesos, una pequeña hornacina y un mosaico parcialmente perdido por la labor clandestina) podría coincidir perfectamente con las características arquitectónicas de un monasterio del siglo VII como sería el de Qennešré. Cabe recordar que este retiro fue el centro de formación intelectual y religiosa de los personajes más influyentes de la Siria del siglo VII, residencia de patriarcas y obispos de la Iglesia Siria Ortodoxa y fue construido siguiendo las costumbres e influencias de un centro previo del Orontes. Este último matiz resulta de vital trascendencia, ya que al tratarse de un modelo relativamente «importado» desde uno de los centros más monumentales de toda Siria (Ciudades Muertas, Apamea, Antioquía, etc.) se comprende que no tenga nada que ver con los demás monasterios rupestres localizados hasta la fecha.

879 L. THEODOTOS, fol. 67b. I; CHR. MICHAEL, 1195, XI, 16c, pp. 448-449.

880 WOOLLEY, C. L., LAWRENCE, T. E., GUY, P. L. O., *op. cit.*, 1921, p. 34.

881 La misión francesa de reconocimiento de 1922 también reconoció un poco más al sur un Tell Beloun, que puede hacer referencia a la misma zona.

882 Aunque no queda constancia del uso del topónimo antiguo, el paraje está repleto de cuevas de variadas dimensiones que bien pudieron merecer el apelativo de «nido de águilas».

883 *Cf. supra*, pp. 430-431, figuras 323-326.

Uno de los datos más apasionantes referentes a este monasterio (esté donde esté), es poder constatar la supervivencia de comunidades cristianas (ortodoxas o católicas) en la región tras la conquista musulmana. Tras la muerte del patriarca Atanasio Sandloyo, en el año 758, fue elegido un tal George, un monje de gran sabiduría, hasta entonces un simple diácono de la abadía de Qennešré⁸⁸⁴. Más allá, la vida de esta comunidad se nos pierde, pero no es de extrañar que en Tell Šuyūj Fawqānī fuera localizada una triple inscripción funeraria de varios monjes, datada entre los siglos VIII y X⁸⁸⁵, que bien pudiera provenir del monasterio de Qennešré.

Por el momento, mientras que las labores de investigación no avancen, nada se puede concluir. Simplemente hay que certificar la espectacularidad de las ruinas situadas frente a ʿYarābūlūs y la posibilidad de estar ante uno de los monasterios más influyentes de la vida política y religiosa del Oriente entre los siglos VI-VIII.

3.6. Otros centros

Bajo este apartado se quieren recoger aquellos otros centros de ascetismo y monacato cristiano, de carácter menor en dimensiones y por lo tanto en alcance social.

Por un lado habría que recordar los dos pequeños eremitorios sobre el Éufrates (BUR/1 y 2)⁸⁸⁶, que podrían haber funcionado como refugio o cenobio de una cantidad menor de personas, ya que la talla de los habitáculos no permite más de cuatro o cinco individuos en plena convivencia. Alejados de las ciudades, ambos se sitúan en posición equidistante respecto a un pequeño yacimiento con ocupación tardía en la orilla del río.

Aparentemente aislado y alejado surge la iglesia de Biʿr Jalū⁸⁸⁷, en la cima de una montaña de acceso nada agradecido, acompañada de una gran cavidad que bien pudo funcionar como monasterio o hábitat de los encargados del culto (como prueban sus dos pozos), y de un pequeño habitáculo, a modo de celda, en las cercanías. En este caso, la población antigua más cercana se situaba a los pies de la montaña, por lo que la situación de la iglesia en este punto y no en otro, venía auspiciada por una comunidad previamente retirada en este paraje.

4. CARACTERÍSTICAS, ESTRUCTURACIÓN Y MORFOLOGÍA GENERAL

Con este apartado se intentará aportar unas características generales aplicables a buena parte de los complejos monásticos presentados aquí. Tras la visión individual merece la pena elaborar una serie de aspectos comunes. Para ello, con la arqueología en una mano y la tradición literaria en la otra, se irán repasando los elementos que componen, por así decirlo, un monasterio canónico. La mayor parte de las veces se procederá a una generalización necesaria e indispensable, aún conociendo de antemano las particularidades propias e individuales de cada uno de los casos concretos.

Arqueológicamente los modelos más próximos y directos debieron ser los monasterios de las regiones en torno a Antioquía y Apamea. Allí los monasterios comprenden una iglesia, a

884 PALMER, A., *op. cit.*, 1990, p. 174. (CHR. MICHAEL, 1195, XI, 25c, p. 475; CHR. ZUQNIN, 775, p. 212.)

885 BACHELOT, L., *op. cit.*, 1999, pp. 143-162. Por el momento no hemos encontrado el texto.

886 *Cf. supra*, pp. 388-391, figuras 290-296.

887 *Cf. supra*, pp. 393-395, figuras 300-303.

veces una simple capilla, a la cual se puede acceder directamente desde el exterior, una tumba colectiva, una habitación comunal, uno o más edificios de dos o tres plantas y una sala rectangular rodeada de un pórtico de pilares sin decoración⁸⁸⁸ que quizás sirviera para actividades apostólicas⁸⁸⁹. Pero las características del oeste sirio sólo se van a reproducir en parte en los complejos de los acantilados sobre el Éufrates, ya que el carácter rupestre los emparentan con los montaraces complejos del desierto de Judea. De un modo u otro, se hace imprescindible una enumeración de cada una de sus peculiaridades, viendo posibles semejanzas y variaciones respecto a esos otros centros de cenobitismo cristiano.

4.1. Premisas de localización

El emplazamiento es vital. Distanciado de las ciudades, pero no en demasía, se plantea un alejamiento del ruido de la *urbs* pero manteniendo siempre el contacto visual, directa o indirectamente, no sobrepasando el kilómetro de separación. Es decir, si desde el interior de la cueva o desde la misma entrada el contacto no existe, normalmente aparece en las cercanías un punto desde el que observar el núcleo de población más cercano. No olvidemos que en buena medida, y aunque el monasterio plantea la autosuficiencia, la comunidad depende de la ciudad o de las vías de comunicación que le llevan a ella. En el caso de que la ciudad o la aldea permanezcan demasiado alejadas, es la vía o calzada la que siempre queda a la vista del monasterio. Aquellos monasterios erigidos a suficiente distancia de las aglomeraciones, en lugares realmente inaccesibles, montañosos y solitarios, son una minoría.

A pesar de esta obligada dependencia, la ciudad está contemplada en general como morada del diablo y del pecado. Decía san Antonio, según Sozomeno, que si el elemento húmedo nutría a los peces, era el desierto el adorno de los monjes y que, al igual que si los peces tocaban la tierra perdían la vida, los monjes, si se aproximaban a las ciudades, perdían la gravedad monástica⁸⁹⁰. También el ideal monástico reflejado en las obras de san Juan Crisóstomo aboga por una vida campestre, en contacto directo con la naturaleza, los pájaros, los árboles, el viento y los torrentes⁸⁹¹.

En general, la región pudo seguir el mismo proceso que I. Peña advirtió para la región de las Ciudades Muertas. En esta zona se produjo un cambio en el patrón de asentamiento. En general, hasta el concilio de Calcedonia del 451, los monjes eligieron erigir monasterios en lugares retirados, difícilmente accesibles y lejos de la urbanización, lo que les permitía una disciplina más severa⁸⁹². Conforme se avanza en el tiempo el monasterio irá acercándose a la ciudad hasta quedar englobado en ocasiones dentro de ella.

El pretexto para preferir el entorno montañoso frente al urbano o suburbano ya está claro. A continuación habría que preguntarse por el proceso acometido a la hora de elegir un enclave u otro. El procedimiento tuvo que ser similar al consabido de Eutimio:

888 TATE, G., *op. cit.*, 1992, p. 65. Extraído a su vez de la obra de Biscop y Fourdrin, entonces sin publicar.

889 PEÑA, I., «Aspectos peculiares del monacato sirio», *Christian Archaeology in the Holy Land. New Discoveries*, Essays in Honour of Virgilio C. Corbo, OFM, Jerusalén, 1990, p. 562.

890 Soz., *HE*, I, 13, 10.

891 Chrysost., *In Matth. Hom.* 72.

892 PEÑA, I., *op. cit.*, 1990, p. 562.

Este monje, de origen armenio, a principios de siglo V decide peregrinar a Tierra Santa, llegando el 405 a la laura de Pharan, al noreste de Jerusalén⁸⁹³. Hizo amistad con otro compañero de retiro, Teoctisto, y junto a él llegó a una cueva en un barranco que tenía un complicado acceso. Tras purificarla con rezos y oraciones fundaron alrededor de ella un cenobio, el primer monasterio comunal del desierto de Judea⁸⁹⁴. Como vemos, el demonio se podía esconder en cualquier lugar y, cuanto más apartado estuviera la covacha las probabilidades aumentaban de manera considerable. Durante diez años Eutimio se mantuvo al lado de su amigo, pero la fama del recinto creció de tal modo que una vez más, marchó en busca de un nuevo retiro, esta vez con su pupilo Domiciano. Tras varios intentos eligieron una pequeña cueva en Mishor Adummim, lugar que más tarde iba a servir como lugar de enterramiento del propio santo. En un principio fue remiso a la edificación y ampliación de la ermita pero al final se acabó por construir una cisterna de dos bocas, un horno para el pan, tres celdas y una capilla en medio de las celdas⁸⁹⁵. El primer paso hacia la creación de un monasterio ya estaba dado, adelantándose a la llegada de fieles en busca de la fama y prestigio del fundador. De una simple cueva natural se pasa a transformar el entorno, adecuándolo a las necesidades funcionales de la futura comunidad. Si este proceso se repite durante poco tiempo en una región muy concreta se entiende que los montes se llenaran de cobijos para los monjes.

Se tuvo que dar una situación similar a la acontecida en Carrhae durante la festividad de san Helpidio. En el aniversario de su martirio, el día noveno de las calendas de mayo, bajaban a la ciudad los monjes de los alrededores, no sólo de las proximidades sino de toda Mesopotamia. Acudían al lugar todo tipo de monjes, ancianos, ascetas o solitarios, permanecían en torno al sepulcro del santo un par de días y luego retornaban a sus respectivas moradas, al desierto. Para la fecha del relato, esta población, Carrhae, aún poseía mayoría pagana, por lo que los monjes sólo la visitaban en fechas muy señaladas y concretas, como la descrita o la Pascua⁸⁹⁶.

4.2. Forma y planta general

El medio rupestre hace que los monasterios del Éufrates se asemejen más al esquema básico de las *laurae* palestinas que a los monasterios de la región alepina. Mientras que en los monasterios de Siria septentrional todas las dependencias de la comunidad, hospedería, hábitat, hipogeos, escuelas, etc., se desarrollan alrededor de la iglesia de manera más o menos concéntrica, en los ámbitos rupestres se ven obligados a hacerlo a lo largo, disponiendo de manera paulatina por el frente rocoso de los acantilados cada una de las dependencias citadas. Aún así podemos dividir los monasterios localizados en dos grupos o tipos.

a) Dependencias agrupadas en torno a un patio central

Aunque en el ámbito rupestre estos monasterios o eremitorios disponen sus distintas habitaciones en torno a un patio o espacio central desde el cual se puede acceder a todas ellas. Sería un esquema muy similar a los monasterios con patio de Capadocia, donde una iglesia y

893 COLOMBAS, G. M., *El monacato primitivo*, Madrid, 1998 (en concreto, p. 161).

894 HIRSCHFELD, Y., «Euthymius and his monastery in the Judean desert», *LA*, 43, 1993, pp. 341-342.

895 *Ibidem*, p. 343.

896 Egeria, *Itin.*, 20.

abundantes habitaciones imitando construcciones arquitectónicas se agrupan de una manera ordenada y concentrada. El monasterio de Hallac, cerca de Ortahisar, el de Bezir Hone en Avcilar (Matiana), el de Karamlik Kilise en el valle de Göreme y el monasterio de Aynali Kilise, entre Göreme y Ortahisar, responden a este esquema⁸⁹⁷. En el Alto Éufrates el ejemplo más claro es MS/17⁸⁹⁸. El patio o zona central estaba parcial o totalmente cubierto, como bien prueban los grandes bloques caídos in situ. Desde este espacio se podía acceder a al menos tres zonas, dos de ellas muy colmatadas y de función desconocida. Este mismo espacio central poseía un nicho orientado al suroeste que por sus dimensiones debió acoger alguna imagen. El espacio mejor conservado es el correspondiente a las celdas de los monjes. La imagen de MS/17, aún sin la riqueza decorativa, es bastante análoga con la del monasterio capadocio de Hallac. Allí, alrededor de un patio abierto, se distribuía un vestíbulo que a su vez daba acceso a un nuevo recibidor y a una habitación, dos pequeñas habitaciones, una cocina, una iglesia y una gran cámara funeraria⁸⁹⁹. Un caso similar a MS/17, aunque en menor escala, es JIR/1⁹⁰⁰ donde las celdas y la capilla del monasterio se abren alrededor de una zona común, esta vez cubierta.

b) Dependencias abiertas en un frente rocoso

«Laura» es un vocablo griego que significa originariamente camino estrecho, desfiladero o barranco. Los cenobios y monasterios rupestres palestinos estaban situados en alguna quebrada estrecha, en el repecho de una montaña, donde el nombre del terreno en que se levantaba vino a definir a la fundación⁹⁰¹. En efecto, quien visita las inaccesibles cavidades de MS/15 y JIR/1, identifica en el acto la definición que Colombás daba para «laura».

El caso de «laura» más conocido quizás sea la «Gran Laura de san Sabas» en el desierto de Judea (actual Dayr as-Siq), fundada por Sabas el 483, a la que le siguió el establecimiento de una «Nueva Laura» el año 507⁹⁰². En el mismo contexto geográfico, y por lo espectacular de su ubicación, habría que hacer referencia a la «Laura de Pharan», fundada por Chariton hacia el 330 a unos 9 Km de Jerusalén; la «Laura de Douka», fundada también por Chariton hacia el 340 en el área de Jericó (actualmente Dayr al-Quruntul); o la «Laura de Chariton», fundada hacia el 345, también llamada «Laura Antigua» y actualmente Khirbet Khureitún⁹⁰³.

Sin embargo, el paso del tiempo, la erosión, la sedimentación y los procesos atmosféricos sólo han permitido que llegue hasta nosotros una mínima parte de lo que en realidad fueron estos monasterios. En un principio, se puede pensar que el hábitat elegido por estos individuos bastaba para cubrir las necesidades básicas y cotidianas, pero la observación detallada de las paredes de las cavidades reafirman una más que probable coexistencia de elementos constructivos junto a elementos rupestres. De hecho, en buena parte de las paredes se advierten agujeros circulares agrupados mediante líneas horizontales y verticales, sin duda las últimas huellas de multitud de vigas de madera que mantenían superestructuras hoy perdidas. El lugar donde se

897 RODLEY, L., *Cave monasteries of Byzantine Cappadocia*, Cambridge, 1985, p. 11.

898 Cf. *supra*, pp. 252-253, figuras 151-158.

899 RODLEY, L., *op. cit.*, p. 24.

900 Cf. *supra*, pp. 265-266, figuras 170-172.

901 COLOMBAS, G. M., *op. cit.*, 1998, p. 159.

902 PATRICH, J., «The hermitage of St. John the Hesychast in the Great Laura of Sabas», *LA*, 43, 1993, 315-337.

903 HIRSCHFELD, Y., *op. cit.*, 1990, pp. 6-8.

hace más patente este dato es el monasterio «acoimeta» de ʿUšariyya. En este lugar, los hábitáculos rupestres servirían como fondo de estructuras de madera y adobe que conformaban un mínimo de tres pisos. Debía tratarse de algo muy similar a lo que se supone para el monasterio de san Teoctisto en Dayr Muqallik, entre Jerusalén y Jericó. El análisis minucioso de las cavidades permitió comprobar los restos de una obra de mampostería de seis plantas construida de manera contigua al sur de la fachada de la cueva que hacía de iglesia. La principal función de este entramado fue facilitar y asegurar el acceso a la cueva principal⁹⁰⁴.

Efectivamente tuvo que haber algunos fenómenos monacales rupestres que simplemente fueran eso, rupestres. Aprovecharían oquedades naturales para transformarlas y adecuarlas a sus necesidades, desbrozarían sendas que en la actualidad difícilmente se conciben como posibles lugares de paso, tallarían en la roca orificios y escalones que favorecían el ascenso a las grutas más elevadas, etc. Junto a estos primigenios monjes más «naturales», por llamarlos de alguna manera, convivirían otras comunidades que vieron preciso el completar los sitios ofrecidos por el monte mediante la construcción de nuevos espacios, salas, escaleras, barandas o plataformas, que subsanaran los inconvenientes del propio paisaje. El descubrir una cueva habitada por monjes, en un lugar completamente inaccesible, no supone en todas las ocasiones desprendimientos de viejos caminos o cierto grado de metamorfosis del entorno. En ocasiones, no es descabellado imaginar andamiajes de madera, pequeñas estructuras de adobe o mampostería, cubiertas de cañizo o tejas, elementos de escasa perdurabilidad que muy raras veces perviven al aire libre.

4.3. Entrada y vestíbulo

El acceso a este tipo de recintos no es nada sencillo, ni siquiera está indicado. Para llegar a algunos de ellos hay que recorrer grandes distancias entre la población más cercana, tomar sendas con un fuerte desnivel, llegar al pie de los acantilados donde se esconden y después trepar con mayor o peor fortuna por una pared vertical de unos tres metros de altura. No sabemos si la erosión puede haber distorsionado un acceso más asequible o que no se cuente con presu-mibles escalas, pero el caso es que para introducirnos en eremitorios como JIR/1⁹⁰⁵ o BUR/1⁹⁰⁶ es necesario desplegar ciertas dotes escaladoras. Hay otros, como MS/15⁹⁰⁷ o el monasterio de Tujar⁹⁰⁸, donde simplemente hay que procurar toparse con la senda correcta, ya que en caso contrario debes atacar la subida de manera directa y en línea recta hacia la cavidad, camino que nunca es el correcto ni mucho menos el más asequible. Algunas excepciones, como MS/17⁹⁰⁹, JIR/2⁹¹⁰ (ésta con escalera directa de acceso) o los monasterios de Dādāt⁹¹¹, Qūzuq⁹¹² o el de ʿUšariyya⁹¹³, poseen su entrada sobre una rambla, el río o cerca de un camino.

904 GOLDFUS, H., ARUBAS, B., ALLIATA, E., «The monastery of St. Theoctistus (Deir Muqallik)», *LA*, 45, 1995, 247-292. (Fig. 4-5). Con los restos actuales, a los que es necesario acceder mediante descenso en vertical con arneses y cuerdas, la hipotética reconstrucción es la única manera de hacer comprensible la vida diaria en ese complejo.

905 *Cf. supra*, pp. 265-267.

906 *Cf. supra*, pp. 389-391.

907 *Cf. supra*, pp. 235-238, figura 136.

908 *Cf. supra*, pp. 284-285, figura 197.

909 *Cf. supra*, pp. 252-253.

910 *Cf. supra*, pp. 267-268, figuras 173-174.

911 *Cf. supra*, p. 289.

912 *Cf. supra*, pp. 493-495.

913 *Cf. supra*, pp. 278-279.

Una vez accedido al interior, la entrada suele comunicar directamente con un espacio que sirve de vestíbulo, aunque en otras ocasiones enlaza con una sala de uso común. Actuará como vestíbulo o sala comunal, este espacio intermedio entre el exterior y el propio monasterio suele estar bastante abierto al exterior, muy bien iluminado. Tal vez, el vestíbulo mejor perceptible es el de MS/15⁹¹⁴, donde la puerta adintelada, que conserva las marcas donde encajar los cierres de la misma, se abre de par en par a un ambiente cuadrado que a su vez posee otra puerta adintelada que lo separa del interior del recinto monástico propiamente dicho. Esta segunda puerta, a su vez, también conservaba huellas de goznes en el umbral lo que significa que en su momento este pequeño vestíbulo podía quedar incomunicado del resto del edificio. Aún más, en uno de los laterales se tallaron perfectamente un par de bancos rectangulares, uno más alto que el otro de tal manera que formaban escalón. Las puertas y los bancos sugieren la posibilidad de que este cenobio recibiera visitas ocasionales. Estos visitantes podrían esperar sentados o acostados tranquilamente esperando a que les llegara el momento de acceder al interior. Este tipo de intromisiones del exterior se reduciría quizás a hermanos de otras comunidades que llegaran en momentos inoportunos o a jóvenes postulantes interesados en iniciar vida monástica en esta pequeña comunidad.

4.4. Celdas

La morfología de la celda viene dada por la tradición anterior. El tamaño minúsculo y la incomodidad son generales en todos los casos. La oscuridad y humedad serían algunos otros valores que harían más dura y provechosa la ascesis del monje. Normalmente el monje, en el interior de la celda, es conveniente que no pueda ni permanecer de pie ni acostarse cómodamente, por esta razón las habitaciones son bajas y estrechas. El mismo modo de vida de los monjes implicaba la individualidad de cada celda, aunque se tiene constancia que la comunidad podía colaborar en su elaboración o que dos o tres personas compartieran una misma habitación.

Como de costumbre, Teodoro, en su vida de Marcianos, resulta del todo ilustrativo. Aunque está refiriéndose a su cabaña, no olvidemos que la celda rupestre no es más que una traslación de la cabaña percedera de ramas y barro a otro material más permanente:

«En efecto, cuando estaba de pie, no era capaz de mantenerse derecho, porque el techo le aplastaba la cabeza y el cuello, y cuando estaba acostado, no podía extender sus piernas porque la longitud de su morada no acompañaba al de su cuerpo»⁹¹⁵.

Si se recuerdan las dimensiones de las celdas vistas en el catálogo, en las que es obligado entrar encorvado, se comprende perfectamente lo dicho por el obispo de Ciro.

La costumbre de encerrarse en una celda para la oración sincera y profunda ya viene dada en el mismo Evangelio:

«Tú, en cambio, cuando ores entra en tu habitación y, habiendo cerrado la puerta, ora a tu Padre que está presente en el secreto...» (Mateo, 6. 6)

914 Cf. *supra*, pp. 235-238, figuras 137-138.

915 Theod. Cyr., *HPh*, III, 5.

4.4.1. Ventanas en las celdas

Los textos referentes a la existencia de ventanas o huecos de mayor o menor tamaño en una de las paredes de la celda son copiosos⁹¹⁶. Estas ventanas tenían por objetivo establecer comunicación visual, el escuchar o recibir el alimento del exterior sin perturbar la oración. En un único caso (JIR/1)⁹¹⁷ ha sido comprobada su existencia con total seguridad.

En la vida de los monjes y ascetas el empleo de ventanucos siempre aparecen asociados a «santos» de gran prestigio, no sólo entre sus compañeros monjes sino en toda la comunidad cristiana de los alrededores. Juan Hesicasta (el recluso), procedente de Nicópolis (Armenia) donde pudo haber recibido la ordenación episcopal, decidió viajar a Palestina donde acabó ingresando como novicio en la «Gran Laura» de Sabas a fines del siglo V, ocultando su condición y estatus. Tras descubrirse su pasado Juan decidió comenzar su periodo de *hesychia* en su celda, reclusorio que mantuvo durante 48 años, con una pequeña ventana que lo comunicaba con el exterior⁹¹⁸.

4.5. Espacios comunes

La actividad diaria de los habitantes de un monasterio⁹¹⁹ obligaba a una multiplicación de ambientes y espacios donde poder desarrollar cada una de sus labores. Entre estas actividades conjuntas era indispensable el refectorio, lugar en el que efectuar todas las comidas comunes, una sala capitular, una zona de taller o una sucia y maloliente letrina. Cuando uno accede al interior de los monasterios rupestres no cuenta con un guía que le vaya indicando para qué servían uno y otro espacio. Muy al contrario, los habitáculos aparecen completamente vacíos, sin mobiliario, sin resto de actividad alguno que pueda favorecer la interpretación funcional de todos ellos. ¿Es posible diferenciar un comedor de un taller cuando sólo se nos ha conservado una ruda y desgastada sala rectangular excavada en la roca?

4.5.1. Letrinas

Por suerte, otros espacios comunes presentan una facilidad mayor a la hora de su identificación. Este es el caso de las letrinas, los retretes, espacio que día tras día era visitado por la totalidad de los miembros de estas comunidades. Los monasterios rupestres de la región han aportado una única prueba de su existencia, el cenobio BUR/1 sobre el Éufrates⁹²⁰. Sin embargo, sabemos de su inclusión en prácticamente todos los edificios monásticos de la región de Alepo. Todas poseen una característica común, su situación en altura, elevada y en posición semiexterna, de tal modo que las inmundicias y aguas negras de los cenobios eran expulsadas siguiendo un rudimentario sistema, ausente de canalizaciones o conductos de agua. La ley de la gravedad adquiere en estos casos su máxima esencia. En un medio constructivo y no rupestre, las torres

916 Pall., *HL*, V, 1; XVIII, 10. Theod. Cyr., *HPh*, XXV.2; XXIX.2; XXIX.3. Cyr. S., *Vita Ioanni*, 19, 21, 23. Dādīršo, *Quietud.* I, 8, 16, 17, 23, 26.

917 Cf. *supra*, pp. 265-266, figuras 170 y 172.

918 PATRICH, J., *op. cit.*, pp. 315-321.

919 Para todo este estudio hay que distinguir siempre entre cenobitas y eremitas. Estos últimos, salvo que fueran emparedados, no poseían ningún bien mueble aparte de la cueva en la que habitaban en solitario.

920 Cf. *supra*, p. 390, figura 292.

de Serÿilla, Refadé, Kefr Hawwar o Burÿ ʿAbdallah⁹²¹ siempre poseen este espacio sobre un lugar que en principio no debe ser transitado. En el caso de la letrina de BUR/1 ésta se sitúa a la derecha de la entrada, sobre un punto, en principio, fuera del camino principal, aunque al fin y al cabo las descargas acabarían siempre cayendo a escasos dos metros del acceso.

4.5.2. Refectorio

Tuvo que ser uno de los espacios fijos y siempre presentes a la hora de establecer un monasterio rupestre. Sin embargo, precisar que sala pudo funcionar como tal no pasaría de la mera suposición. Así se supone que serían grandes salas, más o menos rectangulares.

4.6. El mobiliario y la decoración interna

4.6.1. Asas pétreas en forma curva

A lo largo y ancho de las cuevas localizadas en estos trabajos de exploración hemos encontrado un detalle decorativo tremendamente curioso y enigmático. Se trata de pequeñas oquedades labradas en la piedra, a modo de aros o anillas, que normalmente aparecen de dos en dos y que sin duda sirvieron para pasar por ellas una cuerda, sogas o cadena.

En un principio, sobre todo en Quruq Magāra, las vimos asociadas a una reutilización de los sarcófagos pétreos, excavadas en el centro o en alguno de sus brazos superiores, justo en el lugar en el que podría atarse al animal para que comiera con tranquilidad. La contemplación *in situ* de dicho cometido, con burros y vacas, enganchados en estas oquedades nos inclinaba a datarlos en un momento muy reciente.

Sin embargo, estos orificios se convirtieron en demasiado habituales, también allí donde con seguridad nunca había accedido un animal doméstico. Aparte de esta primera localización, se encontró una nueva situación mucho más extraña. Se trataba de los nichos excavados en altura, paralelos al espacio central, los cuales presentaban una de estas oquedades en cada una de sus dos esquinas superiores. La mayoría aparecían muy desgastadas con aspecto de antiguas. Estos pequeños huecos, de nunca más de 10 cm de diámetro y una profundidad similar, si bien no se mostraban en todos los nichos en altura, allí donde sí lo hacían era de dos en dos.

La finalización del estudio de los hipogeos de esta aldea prosiguió con el reconocimiento de eremitorios y complejos monásticos rupestres. Aquí era donde íbamos a confirmar la antigüedad para, al menos, un buen grupo de ellos.

Fue en el eremitorio sobre el Éufrates, en las inmediaciones del Burṯāqī⁹²², donde se comprobó como en cada uno de los vanos o divisiones entre espacios aparecían dos de estos aros pétreos. La escalada de más de dos metros de acceso al interior del eremitorio impide la llegada de ningún tipo de mamífero que pueda haberse domesticado por lo que estos huecos tenían, sin duda alguna, otra función que en principio se nos escapaba.

Un estudio de la planta del edificio, siguiendo un esquema inverso, es decir, estudiando la cubierta, su tallado y la aparición de estos huecos sirvieron para comprobar como la gran sala que conforma el espacio principal, única en planta, quedaba subdividida en varios sectores.

921 PEÑA, I., CASTELLANA, P., FERNÁNDEZ, R., *op. cit.*, 1980.

922 *Cf. supra*, pp. 389-391, figura 291.

Especialmente significativa era la demarcación en altura de la puerta de la letrina. En este caso, se quiso ver un uso doméstico claro, por el cual se aprovechaban estos detalles decorativos para servir de anclajes de algún tipo de velaje o cortina que diferenciaba distintos habitáculos con otras tantas funcionalidades: letrina, dormitorio, zona de oración, zona de trabajo, etc.

De la documentación bibliográfica, así como de las conversaciones tenidas por la misión española con el padre R. Fernández se constató como en buena parte de las prospecciones de la zona cristiana del Macizo Calcáreo, alrededor de Alepo, también aparecían estos elementos, que eran llamados por ellos⁹²³ como «asas pétreas horadadas en la roca de forma curva». Consideramos que esta denominación define esencialmente y de un plumazo la función y forma del objeto en cuestión, por lo que seguiremos esta nomenclatura a partir de este momento.

Otra región en la que volvieron a aparecer hasta la saciedad esas asas fue el conjunto monástico de Magāra Sarasat⁹²⁴, al sur de Tell ʿAmārna. Especialmente numerosas son en los edificios rupestres previos a los monasterios propiamente dichos, cuya funcionalidad todavía no está despejada. En más de una ocasión hemos apostado por posibles hospederías, hospicios o enfermerías, pero el aspecto de iglesias de muchas de ellas las descarta como tales. En algunos de estos edificios, y siempre en el techo, reaparecen estas asas pétreas, normalmente asociadas por pares.

El atar las bestias a tal altura, en algunos casos hasta 3 m no es para nada funcional, por lo que en un principio se descarta para esta zona. El Padre Peña quiso relacionarlas en un contexto no muy distinto, un santuario oracular pagano reconvertido al cristianismo, como un buen método de encadenar a enfermos epilépticos (poseídos por el demonio) y otras enfermedades convulsivas en espera de curación. Tampoco descartaba un uso más cotidiano como era el colgar tabletas votivas en las que se escribían las curaciones obtenidas⁹²⁵.

Aunque se pueda hablar de este complejo monástico como un auténtico foco de peregrinos, parece más común un uso más trivial, que en la mayoría de los casos se escapa a nuestra complicada y enrevesada mente de historiadores. Cabe recordar como culturas muy cercanas, como por ejemplo la ibérica, habituaba a colgar su vajilla cerámica de las alturas, un gesto habitual y diario. Por otro lado en estos ambientes en los que se ha creído observar iglesias o pequeñas capillas no hay que olvidar el uso de los incensarios y otro tipo de aromatizadores que habitualmente aparecen colgados del techo. Sin irnos muy lejos en el espacio y para su misma época, un grafito estudiado por G. Matilla en 1998 en la iglesia rupestre de ʿUšariyya⁹²⁶ muestra una planta de iglesia con un artefacto interpretado como incensario colgado del techo.

Lo que parece constatarse es un uso muy variado de este elemento, que se adecuaba a la problemática y posibilidades de construir en la roca. Ya sea para colgar una cortina o un velo, para atar un incensario, atar una bestia de carga o encadenar a un endemoniado, las asas pétreas circulares se muestran como un elemento básico a la hora de articular y proyectar las funcionalidades propias de un edificio exento al interior de un espacio rupestre.

923 PEÑA, I., «Dos santuarios oraculares en Siria. Wadi Marthun y Banasra», *LA*, 43, 1993, 387-401 (en concreto, p. 389).

924 *Cf. supra*, pp. 229-264.

925 PEÑA, I., *op. cit.*, 1993, p. 394.

926 *Cf. supra*, p. 279, figura 184.

4.6.2. Bancos

Sin duda alguna, uno de los elementos muebles más comunes en los monasterios fueron los bancos. Su construcción mayoritaria en madera impide un seguimiento apropiado, pero, por fortuna, la piedra se convierte en una auténtica aliada, ya que en algunas ocasiones celdas y espacios comunes contaron con rebancos tallados en la roca, de manera que aún se conservan adosados a las paredes de ciertas cuevas.

En este sentido, una de las dos grandes salas comunales del monasterio de Tujar cuenta con los restos muy erosionados de uno de estos bancos⁹²⁷. La celda número 3 de MS/17⁹²⁸ cuenta con un banco bajo en el lado opuesto de la entrada. Los restos de un rebanco alargado y estrecho adosado a la pared se conservan en una esquina de MS/8⁹²⁹. También, una celda del monasterio en altura JIR/1⁹³⁰ cuenta con un pequeño banco cuadrangular donde el monje permanecía en oración o descansaba mientras que era observado por un pequeño ventanuco.

Sin embargo, el cotejar bancos de este tipo en otras áreas monásticas no es sencillo. El carácter constructivo de la mayor parte de ellas ha facilitado la pérdida de todo aquel objeto construido o levantado con materiales perecederos. Como excepción, Burÿ el-Mou'allaq, una pequeña cueva que conserva un banco tallado en la roca que bien pudo servir para dormir como para sentarse⁹³¹.

El dormir en este tipo de incómodos rebancos, ante nuestros ojos, resulta como poco extraño, pero los textos constatan en más de una ocasión ciertas costumbres ascéticas por las cuales se imponía el no dormir tendido sobre el suelo sino procurándose una posición más incómoda:

«...y apoyándome contra la pared dormitaba una pequeña parte del sueño.»⁹³²

La misma regla pacomiana extensible a un alto porcentaje de las comunidades egipcias, incidía en la prohibición de dormir sobre cualquier tipo de lecho en posición estirada, mientras que abogaba por el uso de un tipo de sillas inclinadas para colocar sus alfombras sobre ellas y dormir sentados⁹³³. El dormir a rienda suelta provocaba sueños peligrosos que era necesario evitar.

4.6.3. Lucernarios

¿Hasta qué punto era provechoso el tallado de pequeños lucernarios en las paredes de las celdas o de los espacios comunes del monasterio? En un principio se está ante un modo de vida, el antiguo, que sigue a rajatabla las imposiciones dispuestas por el horario solar. En la actualidad, aún contando con electricidad, las poblaciones rurales siguen, en su mayoría, levantándose al alba y acostándose poco después del anochecer. Por tanto, ¿qué motivó la implantación cotidiana de huecos en las paredes donde introducir candiles y lucernas?

927 Cf. *supra*, pp. 284-285, figura 198.

928 Cf. *supra*, pp. 252-253, figura 156.

929 Cf. *supra*, p. 234, figura 131.

930 Cf. *supra*, pp. 265-266, figura 170.

931 PEÑA, I., CASTELLANA, P., FERNÁNDEZ, R., *op. cit.*, 1983, p. 45.

932 Euagr. Pont., *Sent. Mon.*, 94.

933 Pall., *HL*, XXXII, 3.

Naturalmente la usanza de lucernarios implica la utilización de lámparas de aceite, mientras que dicho sistema de iluminación obliga a reflexionar sobre una serie de actividades nocturnas en los monasterios. El sueño y el cansancio es uno de los peores enemigos entre los «soldados de Cristo», donde desfallecer significa bajar la guardia ante el eterno enemigo, los demonios:

«El monje soñoliento caerá en pecado, el que se da a las vigiliass escapará como un pájaro»⁹³⁴.

Si a la vigilia, la oración continua, individual o común, se le añade una probable presencia de libros en estos retiros, la presencia de candiles se tornaría indispensable. El tema de las lecturas de textos bíblicos en los monasterios ha dado mucho que hablar, ya fuera por parte de defensores o detractores de la presencia entre estas comunidades de cierto grado de alfabetización. El repetir salmos y cánticos aprendidos de oído no entra en conflicto, ni mucho menos, con un uso de libros cada vez mayor, tradición que converge en la paulatina creación de bibliotecas y en la difusión de las enseñanzas cristianas por medio de escuelas y centros de formación.

Un estudio de la distribución de oquedades destinadas a objetos de iluminación a lo largo de nuestro catálogo arqueológico permite constatarlos tanto en celdas individuales como en espacios comunales. No obstante cada retiro monástico rupestre posee sus particularidades.

En MS/17⁹³⁵ sus dos celdas (espacios 3 y 6) cuentan con tres lucernarios cada una. Mientras que la celda 6 posee uno en cada pared, la 3, tiene dos en un lateral y uno en el otro. Por su parte, en la sala común de este mismo monasterio (espacio 1) sólo hay uno en las cercanías de la puerta nº 1. A pesar de que en las celdas de oración no se supongan elevadas necesidades de iluminación, se comprueba en ellas una distribución mayor de lucernarios, debido a que la oscuridad es tal que ni de día es posible ver nada en su interior. Recordamos que la orientación de todo el complejo es sureste, si bien las dos celdas se disponen perpendicularmente al sentido de entrada de la luz natural.

En JIR/1⁹³⁶, otro conjunto de celdas en torno a un gran espacio central rectangular, su orientación este le proporciona una gran luminosidad por lo que los lucernarios en las celdas no se hicieron imprescindibles. El espacio 3 y el 9 sí que contaban con iluminación interior, pero el resto parece que no. Por lo que respecta al espacio central, dos lucernarios jalonan la entrada de la celda 5, la menor de todas, uno de ellos de sección semicircular y el otro con sección triangular. Más que para alumbrar el exterior, estos dos huecos pueden querer diferenciar la celda nº 5 del resto del monasterio, como si en su interior se encontrara algún objeto venerado o el maestro abad de la comunidad⁹³⁷.

Este mismo esquema de lucernas flanqueando una entrada se constata en MS/15⁹³⁸ en su camarín final, si bien en este caso los lucernarios están abiertos al interior. Se trata una vez más de la sala más oscura y lúgubre de todas, ya que las demás están casi siempre abiertas mediante ventanas y entradas al este.

934 Euagr. Pont., *Sent. Mon.*, 46.

935 *Cf. supra*, pp. 252-253, figura 156.

936 *Cf. supra*, pp. 265-266, figuras 170-171.

937 En el caso de tratarse de una celda, es con diferencia la menor de todas, impide cualquier estiramiento para acostarse y obligaba a su inquilino a permanecer sentado y con las rodillas siempre flexionadas.

938 *Cf. supra*, p. 237, figura 143.

MS/9⁹³⁹ es un espacio de hábitat monástico de reducidas dimensiones que parece reutilizar un viejo hipogeo, cuenta con cuatro lucernarios dos en cada lateral. A pesar de su orientación, su carácter casi subterráneo impide la entrada de la luz.

4.6.4. Hornacinas

Uno de los comunes denominadores de todos los monasterios rupestres prospectados es la presencia de hornacinas en sus paredes. Nichos y huecos de todos los tamaños, formas y secciones posibles cuya funcionalidad se nos escapa en la mayoría de ocasiones. Un alto porcentaje de ellos debían destinarse a colocar objetos, quizás como depósito de libros, rollos litúrgicos, cuencos, platos, imágenes, etc. Los hay que fueron excavados en altura, otras en mitad de la pared, otros casi en el suelo, uno al lado o encima de otro, los hay profundos, los hay superficiales. Lo que es innegable es que cada uno de estos tipos, cada una de estas situaciones, contaba con una funcionalidad propia e individualizada. La dificultad de la arquitectura del vacío, añadida a la ausencia de depósito arqueológico, impide cada una de las identificaciones. El estado de erosión de la roca es tal que no sería descabellado plantear nichos que incluyeran imágenes pintadas, iconos de santos, la Virgen o Cristo, como los de la sexta planta del monasterio de Teoctisto a pocos kilómetros al este de Jerusalén⁹⁴⁰.

4.7. La alimentación. Silos y cisternas

El estudio de las fuentes permite conocer perfectamente cuál era la dieta de los monjes y eremitas. Su conocimiento no es para nada superfluo ya que, gracias a él, se pueden averiguar los elementos necesarios para trabajar dichos alimentos. Estos elementos, convertidos en estructuras arqueológicas, son las que podemos localizar en los ámbitos rupestres del Alto Éufrates sirio.

El citado análisis sirve para comprobar los tres pilares de la nutrición monacal: pan⁹⁴¹, agua⁹⁴² y sal⁹⁴³. Aparte, era corriente la recogida de hierbas comestibles⁹⁴⁴, frutos naturales y otros productos disponibles en el medio en el que se moviera cada individuo⁹⁴⁵. De todos ellos, dos elementos implican unas repercusiones directas en la edificación, el pan y el agua. Para la mejor comprensión se ilustra el análisis con un breve texto:

En la biografía de Antonio el Monje⁹⁴⁶ se encuentra una alusión referente a la alimentación y su posterior conservación de enorme interés que debe ser recordada:

939 Cf. *supra*, p. 234, figura 132.

940 GOLDFUS, H., ARUBAS, B., ALLIATA, E., *op. cit.*, 1995, figuras 3-4.

941 La aparición del pan como parte integrante de la dieta del monje se aprecia en multitud de ocasiones: Chrysost., *Homiliae in I ad Timotheum*, XIV, 4. Theod. Cyr., *HPh*, II, 2; III, 3; V, 3; VIII, 3; IX, 1, 3; XX, 3; XXVI, 7. Pall., *HL*, II, 1; V, 3; X, 6, 8; XVIII, 2, 4; LVII, 2; LX, 1. Euagr. Pont., *Sent. Mon.*, 16. Nil., *De mon. exerc.*, 16.

942 Obviamente el agua es prácticamente el único líquido que pueden ingerir: Chrysost., *Homiliae in Mattaeum*, LXX, 4. Theod. Cyr., *HPh*, II, 2; IX, 3; X, 7; XI, 1; XV, 2; XXI, 24; XXVI, 7. Pall., *HL*, II, 1, 4; XVIII, 2, 4. Euagr. Pont., *Sent. Mon.*, 16-17. Nil., *De mon. exerc.*, 16.

943 Respecto a la sal: Theod. Cyr., *HPh*, II, 2, 4; XI, 1; XX, 3. Soz., *HE*, I, 13, 4.

944 Theod. Cyr., *HPh*, I, 2; VI, 1. Pall., *HL*, II, 1; XVIII, 4 (berzas); XXXII, 11.

945 Las fuentes mencionan las legumbres, las verduras, las aceitunas o los frutos naturales: Theod. Cyr., *HPh*, II, 4; VIII, 3; XVII, 6; XXVI, 7. Pall., *HL*, XVIII, 1, 10; LVII, 2.

946 Athan., *Vita Ant.*, 12, 4-5.

«Y él cerró la entrada y guardó pan para seis meses —los tebanos tienen esta costumbre, y a menudo los panes se conservan sin estropearse todo un año—. Teniendo agua dentro, como si se hubiera escondido en un santuario, permaneció sólo en la morada, sin salir y sin ver a ninguno de los que lo visitaban. Y continuó durante mucho tiempo ejercitándose en la ascesis, recibiendo pan sólo dos veces al año a través del techo.»

Obviando el hecho de que en ese momento Antonio practicaba su ascesis en el interior de una fortaleza abandonada⁹⁴⁷, se cuenta con una referencia directa a la conservación del pan y del agua, alimentos básicos (y casi únicos) en la dieta de la mayoría de los primeros monjes. El alimento universal, en sus infinitas formas, el **pan**, es capaz de ser almacenado durante largas temporadas. Más aún si el texto se refiere al pan de torta tan típico de todo el Oriente Próximo, tanto en la antigüedad como al día de hoy. Dichas tortas también se endurecen pero con un poco de agua (el otro elemento de la dieta de Antonio) puede humedecerse y ser ingerido sin dificultad. La costumbre de almacenar en grandes cantidades no sólo era corriente entre los tebanos, como señala Atanasio, sino que era universal en prácticamente todas las culturas antiguas. Sin embargo, se hace preciso un depósito adecuadamente protegido de los agentes externos (pequeños animales, insectos, temperatura o humedad) para que dicho pan no acabe estropeándose. Este tipo de depósitos, ya sean para grano, pan o legumbres es el que aparece en prácticamente todos los recintos rupestres monacales localizados, cuyo mantenimiento y administración estaría a cargo de un monje ecónomo.

Lo más corriente es el depósito de boca circular, con rebaje para incluir cierre a modo de tapadera también redonda. El interior suele ser cilíndrico o con una forma de botella, pero con una curva mucho menor que la de las cisternas. Otra peculiaridad es el aislamiento general de sus paredes mediante un encalado muy básico, pero que resultaba efectivo ya que también se aprovechaba de las condiciones de impermeabilidad de la propia roca. Su situación respecto a la cueva artificial siempre es interior, evitando la proximidad a los accesos, preferiblemente en esquinas, resguardado de las zonas de paso. Dependiendo de las dimensiones de cada conjunto podemos encontrar uno, dos o hasta un máximo de tres depósitos de este tipo, todos aparentemente iguales, aunque en su momento pudieron albergar algún tipo de diferencia.

No necesitado por Antonio, porque se lo llevaban dos veces al año, el pan necesita por sistema un horno donde desarrollar su cocción. El horno es, en contra de lo que se puede creer, una estructura altamente precadera, difícilmente rastreable en la arqueología próximo-oriental sea cual sea la época. La causa es sin duda la facilidad con la que se fabrican y, sobre todo, la rapidez con la que se pueden desmontar. Otro factor añadido, éste en cuestión de cronología, es el empleo del mismo modo de construcción desde el tercer milenio a la actualidad⁹⁴⁸. Por ambos motivos los hornos localizados conforman un grupo bastante escaso y difícilmente datado. En lo que respecta a los grandes conjuntos monacales, a pesar de la constatación por fuentes de

947 *Ibidem*, 12, 3.

948 La excavación de niveles del Bronce Antiguo y Medio, helenísticos o romanos, y la convivencia con las poblaciones rurales beduinas de la región confirma tal afirmación. La manufactura de un *tannūr* (horno) es relativamente rápida y muy sencilla para aquellas personas que llevan toda la vida haciéndolo. Los tiempos cambian pero el método de construcción sigue siendo idéntico.

la convivencia en algunos de estos recintos de estancias o salas que sirvieron como auténticas panaderías⁹⁴⁹, la arqueología no puede, de momento, aportar nada.

Otro elemento bastante constatado es el molino para **cereales**, una gran muela de piedra donde machacar el trigo que les iba a proporcionar el pan. Respecto a otros medios de transformación de alimentos como prensas de aceite o de vino, la región del Éufrates parece no haber necesitado de ellos, quizás por un relativo alejamiento respecto a la zona de viñas y oliveras del interior⁹⁵⁰. Todo lo contrario pasa en el Macizo Calcáreo donde casi todos los monasterios de cierta entidad cuentan con sus propias instalaciones. San Juan Crisóstomo ha legado algunas referencias en torno a la alimentación de los monjes⁹⁵¹, seguramente referentes a aquellos que conoció directamente, los de la región antioquena. Así no es de extrañar que incluya el aceite dentro de las austeras dietas de los monjes⁹⁵².

Retomando el último texto, el **agua** se presenta como el otro condimento imprescindible, no sólo para beber sino también para proceder a la humidificación del pan, para hacer a éste más comestible. En el caso del relato el agua estaba asegurada⁹⁵³, y aunque no se especifica de que modo, al tratarse de una fortaleza, lo más normal es que Antonio se aprovechara de algún depósito o cisterna, fundamentales en toda posición militar.

En el Éufrates, y aunque resulte obvio decirlo, las cisternas se encontraban en el exterior de los recintos. Con seguridad, en un único caso (BUR/2)⁹⁵⁴ el depósito se halló en el interior de la cueva, si bien le fueron canalizadas las aguas procedentes de una filtración en la montaña. La canaleta está también excavada en la roca y posee sección curva. Este método, aprovechar las filtraciones de la roca, tuvo que ser bastante habitual y no serían extraños los casos en el que un monasterio o cenobio rupestre se excavaba en un lugar u otro dependiendo de tales manantiales naturales.

Pero este sistema de captación hídrica no era lo más habitual. El método más común es la excavación de una cisterna o pozo en las afueras del complejo, lo suficientemente cerca para no perder nunca su control y facilitar el acceso, pero con una situación final impuesta por otros factores como podían ser la horizontalidad o impermeabilidad del terreno a excavar. En el caso de los ingenios hidráulicos para la captación de agua la variedad es norma, pudiendo toparnos con cisternas con sección en forma de botella, tanques de profundidad (de boca circular o cuadrada), pozos, cisternas rectangulares, etc. Entre todos ellos, el tanque es el tipo predominante.

La cisterna se convierte así en uno de los elementos comunes a todos los monasterios, especialmente los rupestres. A los pies de la Laura de San Theoctistus o Dayr Mukelik (Judea)⁹⁵⁵

949 Pall., *HL*, VII, 2.

950 Por un texto de Ibn Hawqal (siglo X) se conoce la riqueza vinícola de la región de Manbiḡ: «*En los alrededores de Manbiḡ hay fincas y pequeñas aldeas con grandes extensiones de viñedos cuyas uvas son llevadas a Alepo y otros lugares.*» (Extraído de CASTELLS, M., *op. cit.*, 1996, p. 189). La ausencia de viñas y olivos en la ribera del Éufrates debe ser la causa principal de la ausencia de este tipo de estructuras.

951 Recogidas todas ellas en GONZÁLEZ BLANCO, A., *Economía y sociedad en el Bajo Imperio según san Juan Crisóstomo*, Madrid, 1980 (en concreto, pp. 43-46). Sobre el régimen alimenticio de los monjes en general puede consultarse la obra de Dom J.-M., BESSE, *Les Moines d'Orient antérieurs au Concile de Chalcedoine (451)*, París, 1900 (en concreto, el capítulo XIII «Le régime alimentaire», pp. 291-318).

952 Respecto a las costumbres alimenticias de los monjes nos dice: «una vez que han dejado sus labores se sientan a la mesa... no preparando muchos manjares de fragante olor, sino que unos toman pan con sal, otras añaden aceite; los que están más débiles toman verduras o legumbres» (Chrysost., *Homiliae in I ad Timotheum*, XIV, 4)

953 Athan., *Vita Ant.*, 12, 4.

954 *Cf. supra*, pp. 391, figura 294.

955 CHITTY, D. J., «Two monasteries in the wilderness of Judaea», *PEF*, 1928, 134.152.

se excavaron varios depósitos de agua. Vemos lo frecuente de esta disposición que obligaba al cenobita a acarrear con el cubo de agua, desde la cisterna a su celda, monte arriba.

También debió ser habitual la localización de cisternas cerca de las iglesias. Tallada en la roca, MS/19 poseía al menos una en el camino de acceso a la basílica. En este caso, a una considerable altura respecto al nivel freático, estas cisternas debían abastecerse de las aguas recogidas en los techos de los edificios. Encontrarlas en las iglesias no es sólo común a esta región, más a occidente, en torno a Alepo, en Cheikh Sleiman las losas del *atrium* cubrían un depósito y en Brād lo hallamos bajo la sacristía norte⁹⁵⁶.

La presencia de depósitos u otros sistemas de abastecimiento de agua en el interior de las iglesias debe estar más relacionada con el ritual que con la propia alimentación. No se han encontrado cisternas internas como la ubicada en la parte inferior de la sacristía norte de la iglesia de Brād⁹⁵⁷. Únicamente cabría mencionar el pequeño espacio ubicado al este del ábside de la basílica MS/19 donde se conservan huellas como de haber existido una maroma o algo similar⁹⁵⁸.

4.8. Hospederías, hospitales y escuelas

Ante la aparición de una serie de estructuras de difícil identificación y planta anómala nos planteamos la posibilidad de que existiera algún tipo de estancia monacal que se saliera de las corrientes. Tras la lectura de fuentes y analizar los paralelos en las «Ciudades Muertas» de Siria⁹⁵⁹ se fue sopesando la posibilidad de que se contara con recintos monásticos más complicados, en los que se incluyera como propios, edificios y servicios tales como las hospederías para viajeros y pobres (*xénodochion*) o para ancianos (*gérocomion*), enfermerías u hospitales para los enfermos (*nosocomion*) y escuelas de enseñanza primaria y secundaria.

Ya en 1992, Georges Tate se efectuaba la misma pregunta en torno a la funcionalidad de unas estructuras rectangulares rodeadas de pórticos en los monasterios del Macizo Calcáreo: «¿Se tratará de hospederías para los visitantes, de alojamiento para los monjes o lugares de reunión, o incluso de talleres?»⁹⁶⁰. En el caso del Éufrates se repite la cuestión, reaparece la misma planta pero difiere el medio. Por practicidad o quizás por seguridad el medio elegido fue el rupestre.

El que aparezcan estos edificios, de funcionalidad oscilante entre los albergues, las escuelas o las enfermerías, denota sin duda que se está ante un enclave visitado por los fieles. Uno de ellos aparece en Magāratayn, a los pies de la posible vía que comunica las poblaciones de la orilla derecha del Éufrates. El resto, agrupados en un buen número, se concentran en Magāra Sarasat, posición fuera de las rutas principales Este-Oeste pero en la ribera de la orilla derecha del río, allí por donde debía pasar el camino que unía Eraciza con Zeugma, pasando por Caeci-

956 LASSUS, *op. cit.*, 1947, p. 234.

957 LASSUS, *op. cit.*, 1947, p. 196.

958 *Cf. supra*, p. 254.

959 PEÑA, I., CASTELLANA, P., FERNÁNDEZ, R., *Les Reclus syriens. Recherches sur les anciennes formes de vie solitaire en Syrie*, Milán, 1980; *Les Cénobites syriens*, Milán, 1983; *Les Stylites syriens*, Milán, 1987; *Inventaire du Jebel Baricha. Recherches archéologiques dans la région des Villes Mortes de la Syrie du Nord*, Milán, 1987; *Inventaire du Jebel El-A'la. Recherches archéologiques dans la région des Villes Mortes de la Syrie du Nord*, Milán, 1990; *Inventaire du Jebel Wastani. Recherches archéologiques dans la région des Villes Mortes de la Syrie du Nord*, Milán, 1999.

960 TATE, G., *op. cit.*, 1992, p. 65.

liana. Como es el caso, cuando dichas estructuras se muestran agrupadas en un buen número se debe concluir que las visitas son considerables. Estos visitantes podrían provenir del simple ir y venir de los viajeros que hacían estas rutas Norte-Sur. Pero estas vías de comunicación no son en absoluto caminos de alto tránsito para las épocas en las que estamos. Aunque relativamente cercanas a las rutas principales y a los lugares de intercambio, el factor primordial que garantizara la llegada de huéspedes o enfermos debía venir dado por la existencia de un auténtico centro de peregrinaje.

4.8.1. Hospederías

Junto a los grandes santuarios de la antigüedad, tanto paganos como después cristianos, había hospederías para recibir a los visitantes que llegaban de lejos y a los enfermos que pasaban temporadas a la sombra del santuario con el fin de verse libres de sus dolencias.

Las estructuras que se han querido identificar como hospederías cumplen perfectamente los axiomas propios de los *xenodochia*. Se suelen localizan fuera de los centros urbanos, a alguna distancia, para viajeros pobres y enfermos. Por norma, quedan situados al borde de antiguas vías romanas y siempre en relación con algún centro religioso, ya que en general estaban regidos por algún tipo de autoridad eclesiástica⁹⁶¹. Como podemos comprobar, la elección del lugar nunca es arbitraria.

La existencia de este tipo de albergues no nos debe resultar extraña. Por las fuentes, sabemos que la mayoría de los monasterios poseían un *xenodochium* para acoger a los viajeros y ayudarles en sus necesidades. Las reglas monásticas prescribían la hospitalidad como una de las reglas más valiosas, abogando por la recepción afectuosa de los viajeros, no cerrando la puerta a ningún hermano que así lo demandase⁹⁶².

4.8.2. Hospitales

La identificación de estos espacios rupestres es ardua, y sin una excavación arqueológica prácticamente imposible. Los hospitales conforman otra de las opciones de interpretación posibles para este tipo de espacios porticados. A falta de constatación material *in situ* se vuelve a los textos. Gracias a ellos se sabe de la costumbre de muchos enfermos de acudir a los ascetas o monjes en busca de una ansiada curación. Si la fama del asceta «sanador» trascendía, ni siquiera era necesaria la figura del hospital como entidad constructiva. Los enfermos podían acudir a la misma puerta de las celdas y moradas de los «santos», donde esperaban la milagrosa recuperación⁹⁶³.

Esta primigenia costumbre de los fieles tuvo que irse haciendo más sistemática ante la llegada masiva de lisiados, tullidos o enfermos. Sea bajo el paganismo, el cristianismo primitivo, el Islam o en algunas religiones contemporáneas, la población creía y en ocasiones sigue creyendo que tanto la enfermedad como la curación provenían de un ser supremo, de Dios. Él es el que

961 Un ejemplo son los dos albergues de Mans (Francia), realizados a comienzos del siglo VII que, al igual que algunos de los casos sirios, también poseían un oratorio en su interior (HUBERT, J., «Évolution de la topographie et l'aspect des villes de Gaule du V au X siècle», *La città nell'alto medioevo*, Spoleto, 1959, 534 y ss.)

962 BESSE, Dom J.-M., *op. cit.*, 1900, pp. 473-483.

963 Athan., *Vita Ant.*, 48, 4.

los hace caer enfermos, y éstos asumen por norma que dicho mal es consecuencia de una mala acción o pecado cometido con anterioridad. Al igual que la enfermedad, Dios todopoderoso es capaz de devolverles la salud, siempre y cuando el individuo pasara por un proceso de redención y arrepentimiento. Al igual que paganos acudían en masa a los santuarios de Esculapio, Salus, Apolo o de otras divinidades de esencia salutífera, los cristianos primitivos encontraban en torno a los monjes el lugar idóneo para luchar por su curación. No se debe olvidar que, en este momento, ellos, los monjes, son los auténticos representantes de Dios en la tierra y por sus manos o cercanía, Dios puede transmitir la cualidad de sanar⁹⁶⁴.

Con el paso del primer momento, el hecho sobrenatural fue conjugándose con el particular voto de los monjes, obligados a ofertar hospitalidad y cuidado a todo aquél que lo necesitara y lo demandase⁹⁶⁵. Este proceso, que culmina con la edificación de hospitales asociados a los monasterios, no tuvo que ser nada extraño. En cuanto a la estructuración de este tipo de instalaciones, se conoce que en el hospital regentado por Macario en Alejandría⁹⁶⁶ destinado a lisiados e inválidos, existía una primera planta, una planta baja y un porche⁹⁶⁷. La planta de arriba estaba destinada a las mujeres y la planta baja para los hombres. Algunas de las cuevas de Magāra Sarasat presentan esta doble planta, especialmente aquella que por medio de unas escaleras, aún conservadas y talladas en la piedra, se accedía a un piso superior más pequeño, que aparecía en el momento de la prospección reutilizado como vivienda.

4.8.3. Escuelas

Con la llegada de la «paz de la Iglesia» no debían existir aún en Oriente, ni mucho menos en Occidente, escuelas religiosas de carácter primario o secundario para las familias cristianas. Por ese motivo, los niños recibían en las escuelas públicas una enseñanza pagana por medio de textos griegos de literatura y mitología. Los maestros cristianos que existieran, al estar mezclados con otros maestros paganos utilizaban los métodos pedagógicos en vigor. De este modo, la formación espiritual de los alumnos cristianos debía ser asegurada por sus parientes más próximos, y después por los maestros encargados de la instrucción de los catecúmenos (*didascaloi*) hasta el bautismo. Nos es conocido por Crisóstomo, que los padres debían hacer el comentario de la historia sagrada para que el niño comprendiera fácilmente el texto⁹⁶⁸. En el caso de Juan Crisóstomo es sabido que toda su educación religiosa durante sus estudios primarios y secundarios fue dirigida por su madre Anthousa.

Sin embargo, con los inicios del monacato en Oriente, algunos monasterios parece que organizaron escuelas. Basilio que había fundado monasterios hacía el 357 ya puntualiza en sus

964 En esencia no se trata de un proceso mental y social tan distante de nuestra época. Aún hoy, desde cualquier rincón de España siguen saliendo caravanas repletas de fieles a visitar santuarios muy lejanos como el de Fátima (Portugal) o Lourdes (Francia), con la potente aspiración de encontrar una curación milagrosa. Se trate del agua o algún otro tipo de reliquia, la curación siempre proviene de Dios (o la Virgen). Esta costumbre, que consigue una perfecta publicidad gracias al boca a boca, obliga en un momento determinado a dotar a estos lugares de instalaciones que puedan acoger a tan magnitud de personas: hoteles, bares, restaurantes, tiendas, etc.

965 «*Curad a los enfermos, resucitad a los muertos, limpiad a los leprosos, arrojad a los demonios: gratis lo habéis recibido, dadlo gratis.*» (Mt, 10, 8)

966 Pall., *HL*, VI, 5.

967 Pall., *HL*, VI, 8.

968 Chrysost., *Sobre la Vana Gloria*, 19, 45, 52, 59, 90.

reglas que los monasterios podían acoger a niños⁹⁶⁹. Huérfanos o confiados por sus parientes, esos niños recibían educación, eran alojados y alimentados y podían abandonar el monasterio si no querían profesar. El niño, seguramente confiado a un monje, aprendía a leer y escribir, siendo los autores paganos sustituidos por la Biblia, completando el estudio con los Santos Padres, los Libros de Moral Práctica y las Vidas de Santos. Bajo este sistema de enseñanza, combinando la exégesis bíblica y filosofía, hay que entender el monasterio de Juan Bar Aphtonia en Qennešré junto al Éufrates, donde se formaron influyentes personajes de los siglos VI-VII como Jacobo de Edesa, entre otros.

Será gracias a este desarrollo pedagógico, con la creación de estas escuelas, cuando se inicie una particular pero importante actividad copista de libros, una ingente labor de creación literaria⁹⁷⁰.

4.8.4. Paralelos

Ya sea en las labores de J. Lassus, primero, G. Tchalenko y G. Tate después, en el Macizo Calcáreo, o en las labores de prospección de los PP.FF. Peña, Castellana y Fernández en los alrededores de Alepo, el oeste sirio proporciona algunos de los paralelos más directos y cercanos de este tipo de estructuras. El hecho distintivo de todos ellos es, en primer lugar, la presencia o no de unas estructuras similares a los comederos o abrevaderos de los animales, que normalmente conforman toda una fila. Esta fila separa el espacio en dos sectores, uno de ellos más grande que el otro.

Las interpretaciones dadas por sus investigadores serán multiformes pero tienden todas a la teoría del albergue o la hospedería. Lassus abogaba por un uso conjunto de bestias y animales. Frente a aquellos que no creían oportuno hablar de hospederías presentaba un ejemplo ciertamente clarificador⁹⁷¹:

«El caso del portal de Belén y el nacimiento de Jesús es un ejemplo simple pero creo que demoledor, de tal modo que no es incompatible la existencia de estos comederos con que podamos hablar de hospederías para huéspedes.»

La definición que este autor hizo para las hospederías conecta íntegramente con los espacios hallados durante nuestras prospecciones⁹⁷².

«Se trata de una de esas salas tan frecuentes en la arquitectura siria, que están divididas por un murete hecho de cubetas alineadas que llevan en su extremo las verticales, que a su vez se cubren por dinteles. Estas salas a menudo son muy lujosas, en Kimar las losas eran decoradas con motivos esculpidos. Parece que estas salas servían para el reposo de los viajeros pero también para sus monturas.»

Más tarde, Tchalenko identifica como hospedería todo aquel espacio que presenta filas de comederos en la planta baja, señal inequívoca, según este autor, de que era el lugar destinado a

969 El mismo Juan Crisóstomo nos informa que muchos niños de Antioquía se educaban con los monjes.

970 VÖÖBUS, A., *op. cit.*, 1958, V.

971 LASSUS, J., *op. cit.*, 1947, p. 35.

972 *Ibidem*, p. 234.

las caballerizas. Sobre ellas se levantaba una primera planta en la que estarían las habitaciones. Hay ciertas contradicciones que en su momento no se plantearon. En nuestras prospecciones hay casos en los que no se precisa ninguna planta superior o incluso alguno de los casos presenta un pequeño camarín o celda que sin duda fue habitado por, al menos, una persona⁹⁷³. Por otro lado, en el caso de que esa planta baja esté únicamente destinada a animales, ¿con qué motivo una de las partes es siempre menor en anchura? Por último, hay ciertos elementos que indican alguna otra posibilidad funcional. Nos referimos a la existencia en Magāratayn de *arcosolia* que, sin duda, sirvieron como alojamiento de sarcófagos, y por otra parte, a la persistente aparición de silos o pozos en ambos lados de estas salas.

El *andrôn* de Serýilla está datado a finales del siglo V y presenta una planta casi cuadrada. Una fila de pilares (separados por esa especie de comederos o pilones) paralela a la fachada, sostiene los arquivoltas sobre los que se apoyan las vigas de madera de la planta superior. Quedaba cubierto con un techo a dos aguas y se abría directamente al exterior⁹⁷⁴.

El «albergue» de Ğerāde tiene también comederos en la planta baja, con una habitación en un ángulo para el guardia, según Tate⁹⁷⁵. Este habitáculo sería uno de los argumentos de este investigador para considerar a esta construcción como un simple establo o aprisco, ya que al no tener piso superior descarta la posibilidad de albergue.

La así llamada «*casa*» de Kafr Nābū fechada a principios del siglo VI es un antiguo albergue según los análisis de H. C. Butler y G. Tchalenko. Se trata de un amplio conjunto que comprende un gran edificio construido en aparejo, un patio y un pórtico justo delante del edificio. El edificio comprende en la planta baja tres amplios espacios construidos sucesivamente. Estas salas centrales y la oriental engloban a su vez una fila de comederos que divide dichas salas en dos partes. Sin embargo, la fila de comederos no conforma un eje axial en el centro sino que facilita la existencia de dos espacios, uno de ellos dobla en anchura al otro. Por su parte, el «albergue» del oeste, que fue construido el primero, presenta una nueva fila de comederos pero que quedan pegados a la pared⁹⁷⁶.

El hospicio del barrio nº 2 de Dayr Sayta es así interpretado por la presencia parcial de comederos en la planta baja, estructuras cuyo uso tuvo que ser exclusivamente reservado para los animales⁹⁷⁷. En general toda la pendiente norte del Yabal Barīša, en las cercanías de Alepo, contiene instalaciones interpretadas por activa o por pasiva como hospederías o albergues. A veces, como en Babisqa, Dār Qīta y Ba'ūde, forman verdaderos barrios de albergues; en otros casos, como en San Simeón, forman una aglomeración en las afueras de la aldea. Tanto en Dār Qīta como en Kafr Nābū forman bloques independientes, en Dār Qīta aparecen junto a la Iglesia de Pablo y Moisés del 418 d. C.⁹⁷⁸, mientras que en Serýilla y Babisqa se asocian a las termas, en San Simeón se asocian al monasterio y en Brād a un andrôn⁹⁷⁹. En este último lugar, y comunicadas por el sur con la iglesia, fechada por epigraffa entre el 395-402 d. C., se abren

973 Es el caso de Magāratayn en la orilla izquierda del río, donde las características de la celda interior no parece que planteen dudas respecto a su utilización por un asceta u «hombre santo» que recibe a los visitantes por una estrecha abertura (Cf. *supra*, pp. 473-474, figura 362).

974 TATE, G., *op. cit.*, 1992, p. 73 (fig. 113).

975 TATE, G., *op. cit.*, 1992, p. 79 (fig. 120-122).

976 TATE, G., *op. cit.*, 1992, p. 81 (fig. 123-125).

977 KHOURY, W., *op. cit.*, 1987, p. 127 (fig. 49).

978 BUTLER, H. C., *op. cit.*, p. 50.

979 TCHALENKO, G., *op. cit.*, 1953, pp. 21-22.

una serie de estancias, una de ellas una hospedería con las típicas cubetas que hemos explicado en el Alto Éufrates. Lassus era rotundo al afirmar que la iglesia de Brād tenía su propia casa de huéspedes⁹⁸⁰. Un caso más meridional aparece entre los restos de una aldea bizantina en los Altos del Golán. Los muros de las plantas bajas de algunas estructuras de dicha aldea contienen en varias ocasiones esos «comederos»⁹⁸¹. En Kanatha, actual Qanapuât, la misión francesa en el sur de Siria, describe que la basílica norte estaba flanqueada por un edificio residencial en el que todas las plantas poseían filas de abrevaderos de piedra, lo cual sirvió a los excavadores para interpretar la sala como establo o cuadra⁹⁸².

Sin embargo, y ante nuestra sorpresa, la búsqueda de paralelos para estos edificios con abrevaderos no terminó en Siria. Gracias a la obra de C. Godoy⁹⁸³ se pudo conocer la existencia de un estudio de N. e Y. Duval respecto a cinco casos norteafricanos (Hr. Faraoun, Hr. Goubeul, Oued Louz, Haidra y Madaura) denominados como «falsas basílicas» o «bâtiments à auges (con abrevaderos)»⁹⁸⁴. El esquema es bastante similar a los casos rupestres del Éufrates, aunque en el caso africano siempre se trata de patios al aire libre, pero de un gran lujo y majestuosidad, motivo fundamental para N. Duval para rechazar la hipótesis de cuadras para los caballos (la defendida por Tchalenko en el caso sirio). En cambio, Duval relaciona estos edificios y la disposición de los «abrevaderos» con la distribución pública de las *largitiones*, hipótesis que ya había formulado Picard a propósito de un edificio de estas características excavado por él en Mactar⁹⁸⁵. Se estaría de este modo ante una gran sala donde el Estado, el municipio o ciertos particulares distribuían alimentos, especialmente grano, entre la población. La aparición de salas laterales en torno a estos pilones se justificaría por el emplazamiento de los propios distribuidores. Los casos africanos se rematan con un ábside supuestamente destinado a la presidencia de la ceremonia por el benefactor y están conformados por un área al aire libre rodeada de tres pórticos, así como por una parte cubierta donde se dispondría el citado ábside y otra serie de cámaras asociadas. A pesar de que N. e Y. Duval declinan la interpretación de los ejemplos africanos como edificios cristianos, su aparición en el Éufrates, asociados directamente a monasterios e iglesias, sí que podría tratarse de una adaptación de dicha edilicia civil a un ambiente y unas necesidades específicas, como son las de las hospederías monacales.

Los paralelos no acaban aquí. En Hispania, la planta de las estructuras excavadas en la barriada de Santa Catalina de Mérida se interpretó rápidamente como un claro *xenodochium*, ya que poseía similitudes arquitectónicas con otros *xenodochia*⁹⁸⁶. Hospederías similares a la emeritense son: la de Pammachio en Portus, cercana a Ostia, cuya planta se articula sobre la base de un

980 LASSUS, J., *op. cit.*, 1947, p. 34.

981 DAUPHIN, C. M., «Jewish and Christian communities in the Roman and Byzantine *Gaulanitis*: a study of evidence from archaeological surveys», *PEQ*, 1982, p. 133.

982 DOUNCEEL-VOÛTE, P., «Kanatha, ville de la Décapole, entre le paganisme et l'islam: Prospections», *Actes du XIe Congrès International d'Archéologie Chrétienne*, 1989, p. 1674.

983 GODOY FERNÁNDEZ, C., *Arqueología y liturgia. Iglesias hispánicas (Siglos IV al VIII)*, Barcelona, 1995 (en concreto, pp. 142-145).

984 DUVAL, N., DUVAL, Y., «Fausses basiliques (et faux martyr). Quelques «bâtiments à auges» d'Afrique», *MEFRA*, 84, 1972, 675-719.

985 PICARD, G., «Civitas Mactariana», *Karthago*, 8, 1957, 137-144.

986 El edificio de Mérida posee planta rectangular, al que se accede por el oeste. La entrada da paso a un espacio central, posible aula basilical, con dos corredores separados por un patio a cada uno de los lados norte y sur. MATEOS CRUZ, P., «Identificación del *xenodochium* fundado por Mazona en Mérida», *IV Reunión d'arqueologia cristiana hispánica* (Lisboa, 1992), Barcelona, 1995, 309-316.

patio porticado con galerías en sus extremos; o la de Tebessa (la antigua Theveste), en Argelia, donde un patio abierto queda flanqueado en sus lados mayores por unos corredores, separados del patio por columnas. Estas columnas soportarían una segunda planta en la que se localizarían las habitaciones mientras que la planta baja es utilizada como establo para los animales⁹⁸⁷.

4.9. Iglesias monacales

Al no darse el caso de haber identificado claramente iglesias de carácter parroquial, aisladas por completo de un recinto monacal, se ha optado por incluir la descripción de estos edificios como parte integrante del espacio monacal. A excepción del controvertido ejemplo de Quruq Magāra⁹⁸⁸, todas las demás estructuras han aparecido a las afueras de los poblados y ciudades, siempre relacionadas con ámbitos rupestres que seguramente sirvieron como residencia monástica o en su defecto eremítica. Se trata de un caso totalmente opuesto al que sucede en las iglesias de las «ciudades muertas» al sur y oeste de Alepo, donde los lugares de culto forman parte de la aldea y no destacan entre la mayoría de las construcciones por su aspecto, ni por su volumen.

Antes de continuar se quiere dejar constancia de dos premisas importantes. En primer lugar, aquí sólo se recogen aquellas estancias cuya planta y estructuración responden con una relativa seguridad a funciones de carácter litúrgico. Debíó existir otro sinfín de cavidades, que en los primeros pasos del cristianismo en la región pudieron cumplir una función similar. Sólo se han catalogado como iglesias aquellos pocos ejemplos que nos aportaban cierta confianza, sobre todo al estudiar su planta, situación, estructuración interna y orientación. En segundo lugar, el hecho de limitar el estudio de las iglesias primitivas de la región en el seno de un capítulo dedicado en exclusiva al monacato no implica la inexistencia de otras iglesias de carácter rural, urbano o parroquial. El hecho de que únicamente se nos hayan conservado aquéllas que fueron incluidas en determinadas cavidades rupestres, no reniega la existencia del resto de tipos. La basílica descubierta recientemente cerca de Tell °Amārna con mosaicos como pavimentación es buena prueba de ello⁹⁸⁹. Sin embargo, el bajo número de excavaciones arqueológicas en la zona consagradas al estudio de los periodos romano-bizantinos ha impedido la localización de más capillas e iglesias no rupestres, que sin duda existieron en los centros poblacionales de mayor envergadura. No sólo Manbiy, cuya iglesia está constatada por fuentes y por una pila bautismal hallada en el jardín público de la ciudad, sino también localidades como Şirrīn o Ḥammām Şagīr, por citar algunas, tuvieron que contar obligatoriamente con templos cristianos construidos al modo de las regiones de Antioquía o Alepo. A la espera de un cambio en los intereses de los arqueólogos desplegados en las riberas del Alto Éufrates sirio, las iglesias rupestres asociadas a los monasterios monopolizan nuestro catálogo.

4.9.1. Localización

Al menos en los ejemplos del Macizo Calcáreo la iglesia suele quedar englobada dentro de un muro de cierre. El esquema básico en aquella región comprende un patio, por lo común al

987 CHRISTERN, J., «Il complesso architettonico di Tebessa», *XVII Corso di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina*, Rávena, 1970, 103-117.

988 *Cf. supra*, p. 193, figuras 93-94.

989 Remitimos al capítulo 6, apartado 2.

sur de la basílica, y a veces un edificio de habitación y un baptisterio⁹⁹⁰. En el medio rupestre ese esquema es irreplicable y difícilmente identificable. Las diferentes partes de un monasterio se abrían sobre las paredes verticales de un acantilado, en línea, una detrás de otra, por lo que encerrar todas debía resultar bastante inútil.

En algunas ocasiones la iglesia aparece separada de todo, a medio camino entre el monasterio y la aldea, pudiendo haber servido para el culto de ambas comunidades. Cuando no se reproduce esta equidistancia, la iglesia se conforma como mucho más cercana al monasterio, pudiendo hablar incluso de iglesias monásticas. Este último caso sería el de la iglesia de doble ábside de Bi'r Jalū⁹⁹¹, situada en la cima de una montaña, alejada de la aldea que queda a sus pies, y por contra relacionada directamente con un eremitorio (situado monte arriba) y un monasterio, a escasos 100 m de separación. Aún en este caso en el que la iglesia no tiene relación con la aldea, al menos visualmente, por lo general, todas las capillas e iglesias se sitúan cerca de la ruta de comunicación principal, abriéndose directamente a los lugareños, facilitando la llegada de los fieles para los distintos actos litúrgicos.

4.9.2. Tipología

La identificación de una cavidad rupestre como iglesia ha sido dada principalmente por el tipo de planta. A esta variable, se le fueron añadiendo otras como la orientación de la cabecera o la existencia de nichos centrales en los lados menores de la cueva o la presencia o no de cruciformes o grafitos de posible simbología cristiana. El no querer considerar como templos a cuevas que no lo fueron, tuvo como consecuencia que los espacios interpretados como ciertamente iglesias no fueran numerosos, habiéndose descartado muchas otras estructuras rupestres que no salvaron este breve cuestionario. No obstante, los ejemplos analizados propician la elaboración de una pequeña subdivisión tipológica, dependiendo del tipo de planta empleada. A la hora de diferenciar entre el término «iglesia» o «basílica», se denominará «iglesia» al espacio, sea cual sea su forma, en cuyo interior los fieles se reúnen con motivo de las ceremonias de culto y de la vida parroquial, en particular para la eucaristía, mientras que hablaremos de «basílica» o de «iglesia basilical» cuando el lugar de reunión esté caracterizado por la división en dos partes distintas: las naves donde están los fieles y un *presbyterion* o santuario donde se localizaba el clero⁹⁹².

a) Iglesia de Nave Única

Se trata del tipo más extendido ya que la roca no favorece la elaboración de grandes espacios. Es de pequeñas dimensiones, tanto en anchura, altura como en longitud, con la entrada en uno de los lados menores, el opuesto al altar. Al tratarse de iglesias pequeñas y rupestres la función arquitectónica de las columnas o de cualquier medio de pilares no era necesaria. A parte de las imposiciones del medio pétreo, la asociación de éstas con áreas monásticas quizás pueda justificar su máxima presencia en la región. La repartición de las naves en parroquias obliga a la subdivisión del espacio con el objeto de separar hombres y mujeres, clero oficiante y feligresía. En cambio, si las iglesias pertenecen a órdenes o grupos monásticos la clasificación

990 TATE, G., *op. cit.*, 1992, p. 65.

991 *Cf. supra*, pp. 393-394, figuras 301-303.

992 LASSUS, J., *op. cit.*, 1947, p. 44.

de los fieles resultaría superflua. En el caso de que estas iglesias de aula única formaran parte de una pequeña parroquia, los monjes podrían ocupar el coro y los feligreses las naves, produciéndose una separación en un mínimo de dos espacios, el más cercano al altar y la cabecera para el clero y el más lejano para los laicos. Esta repartición en dos, mediante huellas de falsas columnas en las paredes, o mediante un estrechamiento de la nave es el que se observa en las iglesias de Bi'r Jalū⁹⁹³, °Awaynat⁹⁹⁴ o Tujar⁹⁹⁵. En este último caso, en el que los monjes y clero pueden compartir oficio con los feligreses, la separación entre sexos debía mantenerse de alguna manera aunque no fue constatada en ninguna de estas iglesias. En el caso de tratarse de monjes y monjas, sabemos para el caso hispano que en determinados monasterios mixtos las monjas se situaban detrás de ellos durante la celebración del oficio⁹⁹⁶.

La incertidumbre de que podamos estar ante mezquitas primitivas no desaparece en todos los casos. La localización y la aparición de grafitos de índole cristiana ayudan a confirmar su origen cristiano. Sólo en un caso, TUJ/1, y aún encontrándose muy próxima de un gran hipogeo, poseemos ciertas dudas. Aparte de la orientación, la forma parece coincidir con las mezquitas rurales que Lassus observó al noreste de Ḥamā⁹⁹⁷ y en las cercanías de la cueva se ha encontrado una gran mano de Fátima grabada en la roca.

Dentro de este grupo de iglesias habría que mencionar las capillas de los monasterios que suelen ser de dimensiones muy pequeñas y que aparecen normalmente aisladas como MS/5⁹⁹⁸.

Entre los **paralelos** directos de este tipo habría que destacar el monasterio de Mar Yuhanna, en la región de Ṭur °Abdīn, que fue fundado por un discípulo de Mar Augen y se situó en las proximidades de la casa madre. La iglesia consiste en un *nartex*, una larga y estrecha nave y un coro rectangular⁹⁹⁹.

b) Iglesia de Nave Única de Ábsides contrapuestos

A pesar de contar con un único caso, se trata de uno de los edificios mejor conservados, seguramente debido a su localización en la cima de un monte, aislado de cualquier ruta y únicamente visitado por pastores. Nos estamos refiriendo a la iglesia de Bi'r Jalū¹⁰⁰⁰. Cuenta con dos entradas, ambas en el lado mayor.

No hemos encontrado una manera más apropiada para denominar este tipo de planta de iglesia, admitiendo las posibles sorpresas y dudas que puedan tener los expertos en arqueología cristiana. Con la planta de esta iglesia en nuestra retina no cabe más remedio que hacer mención a los ejemplos norteafricanos, no tanto para emparentar esta iglesia siria con aquéllas sino para preguntarnos por la posible función de estos dos espacios contrapuestos.

La cuestión de las iglesias paleocristianas con dos ábsides o contra-coro ha llegado a monopolizar un buen número de las publicaciones que sobre arqueología cristiana hispana y norteafr-

993 Cf. *supra*, pp. 393-394, figuras 301-303.

994 Cf. *supra*, pp. 433, figura 329.

995 Cf. *supra*, pp. 283-283, figura 194.

996 GODOY, C., *op. cit.*, 1995, pp. 104-105.

997 Dichas mezquitas son Fheyil, Umm es Shēliĉ y Umm er-Reġīm. LASSUS, J., *op. cit.*, 1935-1936, pp. 41, 82-84.

998 Cf. *supra*, pp. 233, figura 129.

999 BELL, G., *op. cit.*, 1910, p. 230.

1000 Cf. *supra*, pp. 393-394, figuras 301-303.

cana se han publicado a lo largo de la segunda mitad del siglo XX¹⁰⁰¹. En estos dos ámbitos es donde se concentraba la mayor densidad de iglesias de este tipo¹⁰⁰², por lo que el localizar una variante en estas latitudes sirio-mesopotámicos resulta, al menos, algo inverosímil. ¿Qué función poseyó este segundo espacio? Al respecto, la obra de N. Duval barajaba ciertas hipótesis¹⁰⁰³. La primera planteaba la posibilidad de que muchas de las iglesias africanas poseyeran, en origen, el ábside orientado hacia el oeste siguiendo una costumbre romana, tradición rectificada con la llegada de los bizantinos mediante la construcción de un nuevo ábside. En segundo lugar este espacio podría haber servido como emplazamiento de una inhumación privilegiada. La tercera opción se basaba en una explicación de tipo martirial, entendiendo el espacio como alojamiento de los restos o reliquias de un mártir. Por último, habría que jugar con una posible explicación litúrgica aún desconocida. La revisión que C. Godoy hizo de cada una de estas hipótesis llevó a la autora a plantear la tercera explicación, la del culto martirial, como la más probable para estos contra-ábsides o bien que fuera utilizado para proclamar las lecturas de las actas de los mártires¹⁰⁰⁴.

Sin querer pronunciarnos en cuanto a su funcionalidad o correcta denominación, lo que sí está claro y queda sobradamente ilustrado en la planta del edificio es la existencia de un doble ábside para la iglesia de Bi'r Jalū¹⁰⁰⁵.

Posean la función que sea, los contra-ábsides son relativamente frecuentes en África del Norte, no estando atestiguados por el momento para Oriente. En Siria, Wiégand creyó reconocer uno en la iglesia de Baalbeck, pero su teoría fue contestada en más de una ocasión. Otro posible contra-ábside era insinuado por Lauffray en sus memorias de los trabajos arqueológicos de la ciudad de Zenobia. En la iglesia episcopal de esta ciudad se encontró una exedra tardía, que para el excavador podía ser una segunda *bêma* o un contra-ábside para una fase final de esta iglesia. El contra-ábside de Baalbeck no era seguro, el de Zenobia sería un caso único en Siria por lo que lo extraordinario del caso, empujó a dicho autor a inclinarse por la opción de una segunda *bêma* para esta iglesia¹⁰⁰⁶.

c) Iglesia de Planta basilical

El único lugar claro en el que se puede hablar de una iglesia con planta basilical o basílica es en MS/19¹⁰⁰⁷. Encontrarnos con esta planta viene facilitado por tratarse de una construcción mixta, en parte rupestre y en parte constructiva. De todo su aparato constructivo apenas persisten

1001 El debate fue inaugurado por la publicación de la obra de N. DUVAL, *Sbeitla et les églises africaines de deux absides* en 1971-1973. A pesar de que habían existido otros acercamientos a la cuestión, es ésta la obra paradigmática en cuanto a este tipo de edificios de culto cristiano. Las hipótesis de funcionalidad para ese segundo ábside o coro fueron duramente discutidas por C. GODOY, *Arqueología y liturgia. Iglesias Hispánicas (Siglos IV al VIII)*, en la publicación de una síntesis de su Tesis Doctoral en 1995. Las réplicas y contrarréplicas entre ambos se han ido sucediendo en los distintos encuentros y publicaciones acometidos desde entonces, por lo que el debate en torno a la funcionalidad litúrgica, funeraria o martirial de estas iglesias ha estado en boca de buena parte del colectivo de especialistas en arqueología cristiana.

1002 GODOY, C., *op. cit.*, 1995, p. 338.

1003 DUVAL, N., *op. cit.*, 1971-1973, II, pp. 356-376.

1004 GODOY, C., *op. cit.*, 1995, p. 87.

1005 *Cf. supra*, pp. 393-394, figuras 301-303.

1006 LAUFFRAY, J., *op. cit.*, 1991, p. 69.

1007 *Cf. supra*, pp. 253-255, figuras 159-164.

algunas tejas, pero la marcación de la planta en la base del monte ha facilitado la identificación de su planta. Esta iglesia, en la cima de un monte y asociada a más de un monasterio, aparece aislada como si de un templo pagano en el centro de un témenos se tratara. Su acceso monumental, se realiza por el lado menor opuesto al altar, mediante una escalinata tallada en la roca del todo espectacular, así como lo rebuscado de su situación, le concede una posición privilegiada en el conjunto de las iglesias localizadas en la zona. La iglesia comprende construcciones anexas de función incierta pero fácilmente imaginables.

El ejemplo con el que contamos para reproducir el esquema basilical no es el más indicado. Las obligaciones de la montaña vuelven a condicionar la iconografía del edificio. La intención de los constructores era el asemejarse lo máximo posible al esquema de iglesia con cabecera tripartita, tan típico por toda Siria. Una vez más el medio condiciona al hombre y le obliga a olvidarse de abrir esas dos estancias a uno y otro lado del ábside, las *pastophoriae*.

Aún así las dimensiones del templo fueron considerables lo cual nos situaría ante un edificio de cierta relevancia. Su longitud, 31'4 m, es superior a la longitud de la capilla Sur del Convento de San Simeón, mientras que su anchura, 12'8 m, es algo mayor que la iglesia de San Sergio de Dār Qīta.

Por lo que respecta a los paralelos, en la región de las «Ciudades Muertas» se encuentran varios ejemplos bastante ilustrativos de edificios con esta planta, si bien construidos y no tallados. La iglesia oriental de Karlōta, muy similar a MS/19, posee una inscripción que data del 492¹⁰⁰⁸. Más raro es encontrar basílicas que no cuenten con sus dos sacristías reglamentarias. En el norte de Siria, casi todos los presbiterios poseen una gran uniformidad, se puede decir que siempre aparece encuadrado por dos anexos, que forman salas distintas. La variedad se halla en el emplazamiento de las puertas de acceso, ya que podían abrirse hacia el interior o al exterior¹⁰⁰⁹. Sin embargo, los ejemplos de iglesias sin sacristías existen y así en Chalcis, la basílica de Zebed sólo poseía un ábside semicircular¹⁰¹⁰ y en Qalb Lawza la basílica de tres naves sin *pastophoriae* es fechada en el siglo VI¹⁰¹¹.

En lo referente al ámbito rupestre los casos a nombrar son infinitamente menores. La iglesia de Khirbet el-Messani, al noroeste de Jerusalén, también poseía sus tres ábsides tallados en la roca. En este caso, también puede tratarse de una iglesia relacionada con un complejo monacal¹⁰¹².

4.9.3. Esquema interno

En un nivel más interno, en el ámbito rupestre en el que nos estamos moviendo las iglesias quedan englobadas en una única estancia o cámara, si bien, ésta puede subdividirse por medio de marcas en la misma roca o por medio de disminuciones o variaciones de la altura de cada una de las salas. El objetivo de estas marcas, rebajes y señales en altura o en las paredes poseía un fin claro preferente, el ensayar reproducir las iglesias edificadas y sus necesidades litúrgicas en la roca. No tuvo que ser fácil adoptar el ritual a las imposiciones de lo rupestre.

1008 MATTERN, S. J., «A travers les villes mortes de Haute Syrie», *MSJ*, 17 (1), 1933, pp. 114-116.

1009 LASSUS, *op. cit.*, 1947, p. 62.

1010 BUTLER, H. C., *op. cit.*, 1929, p. 39.

1011 LASSUS, *op. cit.*, 1947, p. 76.

1012 BAGGATI, B., *Ancient Christian Villages of Samaria*, Jerusalén, 2002, pp. 105-106.

a) *Iconostasis*

En este mismo sentido, la *iconostasis* o iconostasio, ese tabique o cancel que separaba el presbiterio de la nave, carecía de posibilidades reales para elaborarse en el medio rupestre. En ninguna de las iglesias reconocidas se ha conservado este elemento. Seguramente debido a que en un buen número de ocasiones esta separación se había edificado con maderas, telas, a modo de los biombos que colocados ante el altar de las iglesias de rito ortodoxo ocultaban al oficiante, cuando consagraba, de la vista de los fieles. Un único caso, MS/5¹⁰¹³, un pequeño espacio rupestre con planta de iglesia, poseía una separación similar tallada en la propia roca, conformando tres arcos, dos cerrados a media altura y el central abierto por completo a la pequeña nave.

El empleo de cortinajes como sustitutivos del cancel queda ratificado por algunos textos contemporáneos a estas iglesias, muchos de ellos de origen sirio. Una cortina ocultaría el altar en los momentos precisos. Como ejemplo, J. Lassus recoge un suceso acontecido en el año 372 en Caesarea de Capadocia. El emperador Valente, en conflicto dogmático con el obispo Basilio, se presentó repentinamente en la iglesia del citado obispo. La narración de Teodoreto de Ciro relata que Basilio invitó al emperador a penetrar en el interior de las «divinas cortinas»¹⁰¹⁴. Otras referencias sobre cortinas en los altares aparecen en Juan Crisóstomo¹⁰¹⁵ quien parece referirse a cortinas que recubrían y envolvían el altar.

b) *Accesos al templo*

Por lo visto en la región de Alepo, las capillas monacales normalmente poseen una única puerta en su fachada sur, frente a las parroquiales o las inmersas en un centro de peregrinaje que cuentan con dos entradas, una destinada a los hombres y otra a las mujeres¹⁰¹⁶. En el caso del Éufrates, se suele contar con una o dos entradas en la fachada opuesta a la cabecera, que aquí no es la sur por norma sino la este. Esta duplicidad de entradas no se asocia estrictamente a iglesias parroquiales o receptoras de peregrinos, a no ser que se considere a BIR/4, en la cima de un cerro en las cercanías de un pequeño poblamiento romano tardío, como una iglesia parroquial. A excepción de este único caso el ingreso se efectúa por el lado menor opuesto al altar. Accesos mediante dos puertas laterales los podemos encontrar en la Capilla de Nūriyeh¹⁰¹⁷, la Capilla de Rbêah en el Yabal Rihā, la Iglesia de Serçilla y la Capilla de Kfêr¹⁰¹⁸, la iglesia sur de Bānkusā, la de Dêr Termānin y la de Khirbit Hasan¹⁰¹⁹, estas tres últimas del siglo VI.

c) *Bêma*

De una parte tan característica de las iglesias primitivas, como fue la *bêma*, el medio rupestre apenas ha permitido su constatación. Únicamente pueden verse los restos de una de ellas en el

1013 Cf. *supra*, pp. 233, figura 129.

1014 Theod. Cyr. *HE*, IV, 19.

1015 Chrysost. *Homilia II in Matth.*, 3

1016 PEÑA, I., CASTELLANA, P., FERNÁNDEZ, R., *op. cit.*, 1983, pp. 37-39.

1017 BUTLET, H. C., *Architecture and other arts*, Part II of the Publication of an American Archaeological Expedition to Syria in 1899-1900, Nueva York, 1903, p. 91 y 102.

1018 BUTLER, H. C., *op. cit.*, 1903, pp. 147-149.

1019 BUTLER, H. C., *op. cit.*, 1903, pp. 194-199.

espacio central de MS/19¹⁰²⁰. Su situación es la correcta, su planta es tremendamente típica, pero su carácter casi subterráneo (quizás favorecido por las excavaciones clandestinas) lo asemeja más en apariencia a una cripta o un *martyrium*.

El término *bêma* utilizado por Tchalenko y tras él por diversos arqueólogos puede inducir a confusión. Así, según las regiones, los autores bizantinos y las épocas, este término es empleado igualmente para designar el estrado del juez, la tribuna de las basílicas civiles, el trono del obispo en la basílica cristiana o incluso el estrado sobreelevado desde donde declama el predicador. Pero en las iglesias del norte de Siria, el término se aplica más concretamente a una vasta exedra construida en el centro de la nave central que rara vez es llamado ambón¹⁰²¹. A comienzos de siglo XX, H. C. Butler descubrió en algunas aldeas del norte de Siria iglesias con una curiosa estructura en el centro de la nave. Sobre una plataforma, a lo largo del interior del muro, corría una *sedilia* curva, muy parecida a los *synthronon* encontrados en muchos ábsides de las basílicas, en cuyo eje occidental se construía un púlpito de piedra¹⁰²². Coquin¹⁰²³ señala que la «*bîma*» que servía para las lecturas en el centro de las sinagogas helenísticas tuvo que ser el ancestro de esta «*bîma*» siria. También observó que dicha estructura aparecía en el interior de la nave como una réplica simétrica pero invertida del ábside (incluso con el traslado ocasional del trono).

La problemática inherente a esta estructura no acaba aquí. El estudio que Jarry publicó en la revista *Syria* reflejaba perfectamente las diferencias morfológicas y litúrgicas que existieron en torno a ella durante los primeros siglos del cristianismo. Este ambón¹⁰²⁴ o *bêma* jugó un papel muy secundario en la liturgia ortodoxa siria previa al Concilio de Calcedonia. Durante esta época, el diácono procedía a las lecturas del evangelio desde un lugar elevado, fuera del ábside. No eran necesarias grandes estructuras y tendrían unas formas muy rudimentarias¹⁰²⁵.

El ambón calcedonio también poseía dimensiones muy restringidas y servía únicamente para la recitación de salmos y para la lectura de los libros sagrados. Será en la liturgia monofisita y nestoriana cuando el ambón se monumentalice, siendo denominado en siríaco *bim* y funcionando como el símbolo de la montaña donde Jesús enseñó su ley cuando el célebre sermón de la montaña. El ambón monofisita comportaba dos series paralelas de pupitres. En la primera serie se leía el Antiguo Testamento y en la segunda las epístolas de Pablo. Los evangelios se leían en el centro y los padres y diáconos rodeaban al lector simbolizando los discípulos alrededor de

1020 Cf. *supra*, pp. 253-255, figuras 161-164.

1021 LAUFFRAY, J., *op. cit.*, 1991, pp. 67-69. En esta misma obra se recoge una bibliografía específica sobre este elemento arquitectónico y litúrgico tan típico de las iglesias sirias. LASSUS, J., *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, París, 1947 (en concreto, pp. 207-212, p. 141, fig. 91 —*bêma* de Ruṣāfa—); LASSUS, J., «Liturgies nestorienne et églises antiques», *Revue Historique des religions*, 1950, 236-252; LASSUS, J., TCHALENKO, G., «Ambons syriens», *Cahiers Archéologiques*, I, 1945; JARRY, J., «L'ambon dans la liturgie primitive de l'église», *Syria*, XL, 1963, 147-162; HAMBYE, «Les traces liturgiques de l'usage du *bêma* dans la liturgie Chaldo-Malabar», *Mélanges Université Saint Joseph*, 39, 1963, 119-207. TCHALENKO, G., *Églises syriennes à bêma*, París, 1990.

1022 TAFT, R. F., «Some notes on the Bema in the East and West Syrian Traditions», *OCP*, 34, 1968, p. 329.

1023 Un estado de la cuestión con una abundante bibliografía se encuentra en R. G. COQUIN, «Le «*Bîma*» des églises syriennes», *L'Orient Syrien*, X, fasc. 4, 1965.

1024 En castellano se llama ambón a cada uno de los púlpitos que están a ambos lados del altar mayor, para cantar la epístola y el evangelio. En algunas iglesias antiguas estaban situados a los lados del coro. Algunos autores prefieren hablar de ambón en puesto de *bêma* ya que el ábside es llamado *bêma* en la liturgia calcedonia mientras que este término era el reservado por los nestorianos y monofisitas al ambón.

Jesús¹⁰²⁶. Por lo que respecta a la liturgia nestoriana el ambón se monumentaliza y es rodeado de un trono episcopal y de doce asientos¹⁰²⁷.

Este breve resumen de la exposición de Jarry nos sirve para plantear ciertas hipótesis de trabajo respecto a la liturgia practicada en MS/19. En primer lugar, la búsqueda de paralelos y textos parecen confirmar que la extraña estructura tallada en el centro de esta iglesia pueda ser parte de los restos de una *bêma* o ambón. Seguramente sólo estemos ante las huellas de lo que pudo ser una obra elevada que se sirvió de esas muescas y entalladuras para asegurar su estabilidad. La forma en planta, su situación dentro de la iglesia y sus dimensiones, todo nos lleva a esta interpretación.

Una vez que se aclara la funcionalidad de este espacio y siguiendo el análisis de Jarry, así como la evolución de los ambones a lo largo de la liturgia cristiana primitiva, estamos en disposición de poder decantarnos por una u otra liturgia, que a su vez se verá correspondida por una u otra cronología. Obviamente no estamos ante ambones rudimentarios como los descritos para los grupos sirios ortodoxos previos y posteriores a Calcedonia. Las dimensiones del ambón de MS/19, prácticamente iguales a las del ábside, quizás lo puedan relacionar con los usos litúrgicos monofisitas o nestorianos ya vistos con anterioridad. Las comunidades nestorianas aún no están constatadas para esta zona pero sí que lo están las monofisitas, que desde sus comunidades del Orontes emigraron a las orillas del Éufrates. No olvidemos que el monasterio monofisita de Qennešré, en pleno apogeo durante el siglo VII, está justo en la otra orilla del río, comunicado visualmente con MS/19¹⁰²⁸. Con todos estos datos, estamos en disposición de poder precisar la cronología de esta basílica a partir de finales del siglo V.

d) Orientación

Respecto a la orientación que presenta cada una de estas iglesias, el carácter rupestre parece que vuelve a imponer sus propias reglas. Por norma, la orientación de las iglesias se hizo en buena parte del Imperio en dirección a Oriente, ya que la plegaria debía dirigirse al punto de donde proviene la luz salvadora, allí donde se aparecería Dios el día del advenimiento glorioso al final de los tiempos. Las propias Escrituras favorecían este axioma y rechazaban lo contrario¹⁰²⁹. El rezar en dirección al sol naciente era una práctica muy común entre las religiones mediterráneas¹⁰³⁰.

Evidentemente no siempre se hizo posible el cumplir a rajatabla esta prescripción¹⁰³¹. Existen geniales excepciones como el propio San Pedro del Vaticano, basílica de origen martirial pero con su ábside anómalamente orientado a Occidente¹⁰³². Al igual que la basílica vaticana la orientación de las iglesias del Alto Éufrates no es canónica. En seis casos se produce una inversión total y la cabecera se orienta al oeste. La dirección sur cuenta con tres iglesias lo cual siempre nos hace dudar ante la posibilidad de que estemos ante una mezquita, mientras que noroeste

1025 JARRY, J., *op. cit.*, 1963, pp. 147-149.

1026 *Ibidem*, pp. 151-153.

1027 *Ibidem*, pp. 154-155.

1028 *Cf. supra*, pp. 253-255.

1029 I Reyes 8.30, 46-49; Ezequiel 8.16.

1030 WILKINSON, J., «Orientation, Jewish and Christian», *PEQ*, 1984, p. 22.

1031 *Ibidem*, p. 16.

1032 KRAUTHEIMER, R., *Arquitectura paleocristiana y bizantina*, Madrid, 1992 (en concreto, p. 61).

y noreste completan el elenco, con un ejemplo para cada una. Esta variedad de direcciones no concuerda con la norma general al siglo IV cuando todos los cristianos rezaban ya en dirección este. En ningún caso se pretendió el forzar la excavación del edificio para dirigir la orientación a oriente ¿por qué?

Tras reflexionar sobre posibles causas y motivos para evitar el oriente con tal claridad se puede concluir que ninguna de ellas nos satisfizo por completo. Se podría plantear una escasa tradición en esta latitud de la provincia por la que los edificios de culto cristiano se forzaban en mirar a Tierra Santa, al oeste, en vez de mirar a Oriente, región bárbara y enemiga dominada por los sasánidas. Sin embargo, iglesias como la de Ruṣāfa y todas las de la franja occidental de Siria, desde Alepo hasta el Ḥawrān, se dirigen hacia el este. Ante la ausencia de otra posibilidad con cierto fundamento, el factor topográfico y la imposición del medio, al igual que en San Pedro en Roma, nos parece la hipótesis más convincente. Cabe recordar que las poblaciones y monasterios asociados a iglesias, en su mayoría se concentran en la ribera del río, quedando la sierra como su límite occidental. A la hora de emprender la excavación de una iglesia rupestre, orientarlas hacia el este (hacia el río) hubiera implicado el traslado del templo a la vertiente opuesta de los montes, demasiado distante para el funcionamiento cotidiano del edificio. La funcionalidad y practicidad quizás pudieron anteponerse a los preceptos litúrgicos y simbólicos. La prueba definitiva de la adaptación de la orientación de las iglesias rupestres a la montaña la tenemos en la basílica recientemente descubierta de ʿAmārna. En este caso, la única iglesia «construida» de la región, la orientación es canónica¹⁰³³.

4.9.4. Ábsides, altares, hornacinas y lucernarios

Es norma casi general en estos templos rupestres que la situación de la cabecera sólo venga marcada por un pequeño nicho, de sección rectangular o semicircular, ya sea en posición central o lateral. En una ocasión, el caso de mayores dimensiones, la cabecera adquiere una forma más habitual conformando un ábside de tipo cuadrangular (MS/19)¹⁰³⁴. Un ábside más canónico sería el ábside principal de la iglesia de Bi'r Jalū¹⁰³⁵, donde se esboza una pequeña capilla circular a la que se le abren tres pequeñas hornacinas que le confieren en planta un aspecto que roza el trilobulado¹⁰³⁶.

Estas cabeceras, pequeños nichos meramente indicados, se presentan en la mayoría de los casos como la única prueba para certificar la existencia o no de una iglesia. En un total de cuatro casos el nicho central va acompañado de otro nicho u hornacina lateral. La función de este segundo elemento tuvo que estar sin duda relacionada con la liturgia primitiva. Además, en varios casos, un pequeño lucernario iluminaba esta parte del edificio.

No olvidemos que éste era el aspecto que tanto iglesias, sinagogas como mezquitas contaron desde sus orígenes. No está claro si fueron las sinagogas, las iglesias, o ambas, las que

1033 WALISZEWSKI, T., CHMIELEWSKI, K., *op. cit.*, 2001, pp. 347-356.

1034 *Cf. supra*, p. 254, figuras 161-163.

1035 *Cf. supra*, pp. 393-394, figuras 301-303.

1036 La elección de tres hornacinas para la estructuración de este ábside puede parecer casual. Sin embargo, un repaso a las iglesias construidas en el centro y norte de Siria permite observar como muchos de los ábsides poseen tres ventanas en su fondo. Así podemos citar la Iglesia A de Hawā al noreste de Ḥamā (LASSUS, J., *op. cit.*, 1935-1936, p. 91), la de Serḡilla, la meridional de Bānkusā, la de Dêr Termānîn, ʿArshîn o Khirbit Hasan, con dos ventanas en vez de tres (BUTLER, H. C., *op. cit.*, 1903, pp. 147, 194-199).

TABLA 12
IGLESIAS RUPESTRES DEL ALTO ÉUFRADES SIRIO. CARACTERÍSTICAS
PRINCIPALES

IGLESIA	Tipo	Orientación Cabecera	Tipo Cabecera	Situación Cabecera	División Central	Tamaño (metros) ¹⁰⁴³
AWA/1	Nave Única	Oeste	Nicho rectangular	Lateral	SÍ	8'8 x 6'1
BIR/4	Ábsides Contrapuestos	Este-Oeste	Ab/1: Nicho semicircular y lateral Ab/2: Circular (Trilobulado)	Central	SÍ	9'2 x 4'2
ŠAT/1	Nave Única	Oeste	Nicho	Lateral	NO	+7'2 x 8'6
°UŠA/1	Nave Única	Sur	Nicho semicircular	Central	NO	5'4 x 6'1
°UŠA/2	Nave Única	¿?	Nicho semicircular	Central	¿NO?	
DĀD/1	Nave Única	Oeste	Nicho semicircular	Central	¿NO?	+2'5 x 4'3
MS/05	Nave Única	Sur	Nicho rectangular alargado	Lateral	SÍ	8'8x 5'2
MS/07	Nave Única	Oeste	Nicho rectangular	Central	NO	5'5 x 7'3
MS/19	Basilical	Noroeste	Cabecera cuadrangular	Central	NO	31'4 x 12'8
QM E30	Nave Única	Oeste	Nicho semicircular	Lateral	¿NO?	+2'9 x 5'1
QŪZ/7	Nave Única	Noreste	Plana	Central	¿NO?	10 x 10'9
TUJ/1	Nave Única	Sur	Nicho rectangular	Central	SÍ	4'6 x 3'3

influyeron en las mezquitas. En la sinagoga de Doura Europos ya existía un nicho en el que se colocaba el tabernáculo con los rollos de la *Tōrah* y junto a él, un púlpito para el predicador. Esta asociación de nicho de oración y púlpito se reproduce en las mezquitas con el *mihrab* y el *mimbar*. Contrariamente al nicho de las sinagogas o de las iglesias, el de las mezquitas está vacío y sólo cumple el papel de «receptáculo» de las oraciones de los fieles.

Algunos de estos nichos, especialmente aquéllos situados en las zonas del ábside de la iglesia, quizás fueron utilizados como lugares de asiento. Por norma general, en las iglesias paleocristianas se reservaba un sitio en el ábside para la colocación de la *cathedra*. En los ámbitos rupestres este elemento quizás pudo ser sustituido por la excavación de nichos en la pared. En algunas de las iglesias de Capadocia, como en Kepez Kilise, hay un *synthronos* o banco alrededor del ábside y en el centro de éste un nicho redondeado a modo de respaldo, indicando la posición de la *cathedra*¹⁰³⁷. Algunas de las hornacinas vistas en los ábsides de MS/19, TUJ/1 o AWA/1 quizás pudieron poseer esta función.

Al igual que en los monasterios, las iglesias cuentan en ocasiones con pequeños huecos tallados en la roca que, sin duda, sirvieron como alojamiento de pequeñas lucernas. El modelo más corriente tiene un máximo de 15 cm de anchura por otros tantos de altura, los justos para introducir una única lámpara. Los lucernarios en iglesias pueden aparecer en las inmediaciones

1037 WALLACE, S.-A., «Liturgical planning in some Cappadocian churches. A re-evaluation following recent excavations in Central Anatolia», *MedA*, 3, 1990, 27-38.

de la cabecera o de las puertas. Así la aislada iglesia de °Awaynat¹⁰³⁸ posee su lucernario justo en el interior de la cabecera; en la de Bi`r Jalū¹⁰³⁹ se abrió uno de estos huecos justo al lado de la cabecera y otro junto a la puerta nº 2. En °Ušariyya¹⁰⁴⁰ lo vemos en el centro de una de las paredes laterales, mientras que en Tujar¹⁰⁴¹ aparece justo a la derecha de la entrada. El caso donde son más profusos es en MS/5¹⁰⁴², pequeña capillita donde los huecos para incluir las lucernas se abren en sendas paredes en un alto número.

Obviamente, en todos los casos, este elemento asegura una iluminación mínima para espacios demasiado cerrados y muy oscuros, donde una o dos lucernas no proporcionarían un caudal de luz significativo, pero sí que crearían un ambiente de lo más propicio para desarrollar cada uno de los pasos de la liturgia.

4.9.5. La liturgia

¿Cómo poder precisar la liturgia llevada a cabo en pequeñas iglesias rupestres? Quizás sea demasiado insensato el pretender proporcionar pormenores sobre la ceremonia cristiana mediante el estudio de una simple y vacía cavidad, con la única ayuda de las formas, horadaciones y requiebros de sus paredes. Puede ser, pero a falta de una intervención arqueológica en algunas de estas grutas y ante la ausencia de cualquier bien mueble en su interior, por el momento, el análisis de la roca y de la estructura de la cueva se demuestra como el único medio a nuestro alcance.

El culto de estas iglesias tenía que estar asegurado por un presbítero¹⁰⁴⁴ o sacerdote, dando por supuesto que a excepción de MS/19¹⁰⁴⁵, la de mayor tamaño, todas las demás no pasaban de acoger a pequeñas comunidades cristianas, en su mayoría monjes. Ya fuera de pie o sentado en una silla dispuesta delante de la cabecera de la iglesia, desde donde se presidían los oficios. Ante él, era imprescindible un altar, elemento que en ningún caso ha aparecido en las prospecciones, por lo que se supone de madera y no de piedra¹⁰⁴⁶. En el altar se dispondría todo el utillaje litúrgico y en ningún caso se ha localizado algún tipo de sacristía (*diakonikon*) o espacio anexo abierto a la cabecera donde poder guardar todo lo necesario para oficiar la misa. Los únicos

1038 Cf. *supra*, pp. 433, figura 329.

1039 Cf. *supra*, pp. 393-394, figura 303.

1040 Cf. *supra*, pp. 278-279, figura 183.

1041 Cf. *supra*, pp. 282-283, figura 194.

1042 Cf. *supra*, p. 233, figura 129.

1043 La erosión que sufren en longitud estas cavidades, en ocasiones ha hecho perder buena parte de la cubierta superior. Si a esto se le añade un estado de colmatación inferior muy elevado, resulta imposible delimitar con exactitud su longitud total. Con un signo positivo (+) delante de la longitud (la primera cifra) se ha querido indicar que dicha cueva posee una longitud mayor que la señalada. En algunos casos, el desmantelamiento de la cubierta no se ha visto acompañado de una colmatación total del inferior, pudiendo observar las dimensiones siguiendo los límites marcados en las partes bajas de la roca. La conservación del interior, en mejor o peor estado, al menos siempre posibilita precisar la anchura de las salas.

1044 Se sabe de una iglesia asociada a varias moradas de monjes del Sinaí que estaba regida por uno (Egeria, *Itin.*, 3).

1045 Cf. *supra*, pp. 253-255, figura 161.

1046 Aunque el expolio de los sillares, por parte de los beduinos, es general en la región, resulta extraño no haber encontrado resto alguno, por mínimo que fuera, de este tipo de estructuras. Por esta razón se aboga por una generalización de la madera.

espacios que se presentan como posibles depósitos de estos objetos preciosos son ciertos nichos u hornacinas abiertas en el fondo de las iglesias, a un lateral del ábside central. La más clara es la gran alacena rectangular de la iglesia de Bi'r Jalū¹⁰⁴⁷, cuya capacidad aparece perfecta para guardar todo de tipo de enseres, ropajes, imágenes, etc.

En cuanto a la localización de los fieles algo ya se ha adelantado. El tratarse de comunidades monásticas no implicó la marcación en el antro de ciertas divisiones físicas por las que separar a hombres y mujeres. Por contra, sí que se plantea la posibilidad de efectuar divisiones en sentido transversal a las naves, unos delante y otros detrás, ya se trate de monjes-monjas, monjes-catecúmenos o monjes-fieles.

4.9.6. *Relación entre monasterios e iglesias dúplices*

Con este epígrafe nos hacemos eco de una cuestión en torno al monacato oriental apenas reseñada y remarcada a la hora del estudio de algunas plantas de iglesias. La prospección nos ha dejado una serie de estructuras rupestres a las que resultaba complicado encontrarle una interpretación adecuada. Un ejemplo en la orilla izquierda, en Magāratayn¹⁰⁴⁸, las diferentes iglesias del monasterio acويمeta, la iglesia de ábsides contrapuestos del monte de Bi'r Jalū¹⁰⁴⁹ y abundantes casos de Magāra Sarasat¹⁰⁵⁰, plantearon la posibilidad de encontrarnos ante iglesias en las que se separaban a los fieles en dos grupos, por motivos de sexo (hombre/mujer), idioma (griego/siríaco) o estado de formación dentro del monasterio o grupo feligrés (catecumenado/monjes).

Si se recuerdan las plantas de estos edificios, a excepción de la iglesia de ábsides contrapuestos, las demás presentan una extraña partición en dos mediante un falso muro que, aunque divide la planta, permite una comunicación visual y sonora perfecta. En este mismo capítulo, se plantea la posibilidad de que estas últimas respondan a habitáculos que pudieron servir o actuar como hospederías, escuelas o enfermerías. En todo caso, se trate de iglesias o no, el caso es que se está efectuando una división en dos clara y contundente, preconcebida desde su origen para la separación de los fieles.

Aunque se sabe y se ha planteado en más de una ocasión la división en cuestión del sexo o del grado de formación espiritual, en esta región fue la lengua la que pudo prevalecer a la hora de efectuar tal partición.

Uno de los pocos ascetas célebres conocidos para la región es Publio de Zeugma. El monje, de formación y lengua griega, tras haber vivido en solitario en los alrededores de esta ciudad se ve obligado a conformar el germen de un monasterio. En la biografía compuesta por Teodoreto¹⁰⁵¹ se confirmaron estas sospechas con un párrafo que merece la pena ser reproducido:

«Un vivo deseo de llevar su género de vida se apodera también de los que usaban la lengua del país (=siríaco); vinieron muchísimos suplicando a Publius que les hiciera entrar en su rebaño y les admitiera en sus santas enseñanzas. Aceptó su petición, recordando el precepto que el Maestro da a sus santos apóstoles: «Marchad,

1047 Cf. *supra*, pp. 393-394, figura 302.

1048 Cf. *supra*, pp. 473-475, figura 362.

1049 Cf. *supra*, pp. 393-394, figuras 300-303.

1050 Cf. *supra*, pp. 231-235, 253-255, figuras 130 y 161.

1051 Theod. Cyr., *HPH*, V.

enseñada a todas las naciones». Al lado de su retiro, construyó un segundo donde les manda vivir. Construye un templo divino donde prescribe a las dos comunidades reunirse al principio y al fin de la jornada para ofrecer juntos a Dios las alabanzas de la mañana y de la tarde: divididos en dos coros, cada uno en su propia lengua, retomando el canto por turnos.»¹⁰⁵²

Las particularidades propias de esta región obligaron a este tipo de soluciones arquitectónicas para salvar problemas de carácter litúrgico. De este modo la planta rectangular subdividida por un falso pórtico pudo responder a este tipo de comunidades duales, en las que el idioma se convertía en un claro inconveniente a salvar, sin que por ello se creara un obstáculo para la vida en comunidad.

La cuestión lingüística poseía sin duda una clara trascendencia a la hora del desarrollo litúrgico. Sirios (arameo, siríaco), griegos, latinos, en definitiva todos cristianos con derecho a comprender y participar en la Misa. Un fragmento del «itinerario» de Egeria recoge dicho inconveniente:

«Y como en esta provincia, una parte de la población sabe el griego y el sirio, otra sólo el griego, y otra sólo el sirio, dado que el obispo, aunque conoce el sirio, sin embargo, habla siempre en griego y nunca en sirio, es por lo que hay siempre un presbítero que, mientras el obispo habla en griego, lo traduce al sirio, para que todos entiendan las explicaciones que se dan...Y para que tampoco se contristen los latinos que hay aquí, o sea los que no conocen ni el sirio ni el griego, también a ellos se les explica, pues hay otros hermanos y hermanas grecolatinos que se lo traducen al latín.»¹⁰⁵³

Inconvenientes de este tipo, cotidianos por otra parte, se escapan normalmente del punto de mira generalizador y global del historiador. Son estos detalles, los puramente ligados al territorio y a las particularidades regionales, los que implican un esfuerzo mucho mayor por parte del investigador. Estamos en una región en la que se debieron fusionar tradiciones arameas, judías y griegas.

4.10. Baptisterios

Indispensable en el ritual cristiano es la recepción del bautismo, a modo de rito iniciático, de significación similar a la que poseían otros cultos orientales. El bautismo constituyó el sacramento de iniciación por el cual el individuo quedaba limpio del pecado original y de cualquier otra mala acción cometida. Por esta razón anexo a toda iglesia tuvo que existir un baptisterio de mayor o menor entidad pero que, al menos, asegurara las ansias de aquellos hombres que pretendían asumir la fe cristiana¹⁰⁵⁴.

1052 Theod. Cyr., *HPh*, V, 5. Esta costumbre de cantar en dos grupos según la lengua de origen también la reproduce Eusebio (IV.13): «...cantan las alabanzas del señor, unos en griego, los otros en la lengua del país.»

1053 Egeria, *Itin.*, 47.

1054 LLORCA, B., *Historia de la Iglesia Católica. Edad Antigua. La Iglesia en el mundo grecorromano*, Madrid, 1996. (en concreto, pp. 282-283).

Sin embargo, por el momento, la única constancia segura de baptisterio para la región es el gran bloque pétreo que se conserva en el jardín de Manbiȳ. De carácter básicamente rupestre, la monumentalidad del bloque obliga a suponer una iglesia de cierta entidad dispuesta en los alrededores del jardín ya que, por su tamaño, no parece provenir de un lugar mucho más distante. Su función como piscina de inmersión es indiscutible, presentando una planta de cruz griega perfecta. Una de sus peculiaridades es la existencia de una pequeña huella de una venera (aparentemente huella fósil) que pudo ser la causa de la elección de este bloque en concreto y no de otro.

Un paralelo de esta gran pila bautismal se halla en el así denominado «baptisterio nuevo» de la basílica de Photios de Hūarte (región de Apamea) fechado en el siglo V, y aunque con ciertas variaciones es relativamente similar en esquema y dimensiones¹⁰⁵⁵. En Umm'eğ-Ğelāl, al noreste de Ĥamā, J. Lassus catalogó una cuba cruciforme de 88 cm de altura y brazos de 124 y 95. El rectángulo central, la pila propiamente dicha, poseía 46 por 22¹⁰⁵⁶.

En Palestina eran muy frecuentes. En Nir Gallim, fue localizada una pila cruciforme con profundidad semejante, unos 60 cm, que por su tamaño se interpretó como pila bautismal de niños o bebés¹⁰⁵⁷. La cronología propuesta para ésta giraba en torno a los siglos III-IV. Al noreste de Jerusalén, en Ṭayyiba, la iglesia griega ortodoxa poseía un bloque monolítico similar pero con cruz lobulada¹⁰⁵⁸, prácticamente idéntico al hallado en Beersheba¹⁰⁵⁹.

Otro paralelo bastante cercano es la cuba bautismal de la iglesia episcopal de Ḥalābiyya (Zenobia). La excavación de este edificio ha posibilitado la localización *in situ* de un gran bloque pétreo tallado en un cilindro monolítico. En este caso, las paredes interiores de los extremos de los brazos de la cruz caen en pendiente hacia el centro. Como en el ejemplar de Hierapolis una quiedad situada en el fondo del brazo norte permitía evacuar las aguas¹⁰⁶⁰. (Fig. 417)

En Palestina era costumbre colocarla en una capilla cerca de la entrada y así aparecen en las iglesias del Monte Nevo y en la iglesia del Santo Sepulcro. También era costumbre construir dos pilas enfrentadas de diversos tamaños. En la mayor se bautizarían los adultos y en la menor los niños¹⁰⁶¹.

A excepción de este claro y destacado elemento, existen pocos elementos añadidos que puedan interpretarse como baptisterios. Uno de esos casos lo conformaría la hornacina cubierta con media esfera que preside el espacio saqueado frente a Ŷarābūlūs, en la ladera occidental del Ŷabal Balūna. Si hacemos un poco de memoria, podremos recordar como en situación central, en el fondo de una espectacular pared de sillería se había tallado un *labrum* o fuente a media altura. También cabe incidir en la posibilidad de que todas estas ruinas pertenezcan a las dependencias del celeberrimo monasterio de Qennešré, por lo que no sería extraño la existencia de un baptisterio asociado a una iglesia contigua, afortunadamente aún bajo tierra, cuyos accesos sí que podrían estar levemente indicados. Esta variante en cuanto a las estructuras bautismales no es extraña. Una cuba adosada a un muro, como es el caso, era suficiente para celebrar dicho

1055 CANIVET, P., CANIVET, M. T., *Huarte. Sanctuaire chrétien d'Apamène (IVe-VIe S.)*, París, 1987 (en concreto, pp. 131-133).

1056 LASSUS, J., *Inventaire archéologique de la région au Nord-Est de Hama*, 1935-1936, pp. 51-52.

1057 GORZALCZANY, A., «A baptismal font at Nir Gallim», *Atiqot*, 43, 2002, pp. 115-117.

1058 BAGATTI, B., *op. cit.*, Samaria, 2002, pp. 39-41.

1059 BAGATTI, B., *op. cit.*, Judaea and Negev, 2002, pp. 106-108.

1060 LAUFFRAY, J., *op. cit.*, 1991, p. 85.

1061 GORZALCZANY, A., *op. cit.*, 2002, p. 117.

sacramento, ya que el bautismo por inmersión no era posible más que para los niños, generalizándose para los adultos la afusión. Un baptisterio de este tipo es el que poseía sacristía norte de la Iglesia Oeste de Zenobia¹⁰⁶².

Pero a pesar de estos dos únicos casos, resulta extraño la no localización o aparente ausencia de baptisterios en el caso de las iglesias documentadas. Si en MS/19¹⁰⁶³ esta estructura pudo estar en cualquier punto de las cercanías, aún por excavar, en el resto de los casos no existe cavidad o cámara anexa que pudiera alojarla convenientemente. Con este panorama, ¿cabría alguna otra posibilidad para asegurar el sacramento del bautismo? ¿Sería posible que se aplicara el bautismo en pleno río o aprovechando algún manantial cercano? Al respecto, se sabe que en Enón cerca de Salem (Palestina) Juan Bautista había bautizado aprovechando una fuente de agua natural y que siglos después, en Pascua, todos los que debían recibir el bautismo en la iglesia del pueblo, eran bautizados en esa fuente, para después volver en procesión llevando cirios encendidos, en compañía de clérigos y monjes, a la par que repetían salmos y antifonas¹⁰⁶⁴. Aunque no exista la prueba material ni literaria para poder afirmar teorías de este estilo, sólo cabe recordar que las iglesias de ŠAṬṬ/1¹⁰⁶⁵, TUJ/1¹⁰⁶⁶ y DĀD/1¹⁰⁶⁷ están en la misma orilla del río Sāyūr, que ^CUŠA/1¹⁰⁶⁸, ^CUŠA/2¹⁰⁶⁹, MS/7¹⁰⁷⁰ y QM E30¹⁰⁷¹ debían estar a unos 100 m del Éufrates. Incluso MS/19¹⁰⁷² con su escalinata monumental, auténtica vía procesional, podría responder perfectamente a una relación de culto entre el Éufrates y la iglesia. En el caso de QŪZ/7¹⁰⁷³ su cercanía relativa al río, unos 500 m, se veía completada con un sistema de captación de aguas de escorrentía a menos de 100 m. Por su parte, AWA/1¹⁰⁷⁴, se emplaza a más de dos kilómetros lineales del Éufrates, pero en la orilla de una rambla (hoy seca). Sólo el caso de BIR/4¹⁰⁷⁵, en la cima de una montaña y en pleno interior, rompe esta asociación iglesia-agua.

4.11. *Martyria*

Otro espacio litúrgico intrínseco al desarrollo del cristianismo primitivo era el *martyrium*. Se emplea esta denominación en el mismo sentido que André Grabar, es decir, como todo aquel lugar u oratorio que contuviera el cuerpo de un mártir o que evocaba su memoria, mediante el culto de reliquias, objetos y lugares santificados por un contacto con Cristo o con un personaje santo, evangélico o bíblico¹⁰⁷⁶. La paulatina sustitución del culto a los mártires de los primeros

1062 LAUFFRAY, J., *op. cit.*, 1991, pp. 105-106.

1063 *Cf. supra*, pp. 253-255, figuras 159-164.

1064 Egeria, *Itin.*, 15.

1065 *Cf. supra*, pp. 280-281, figuras 188-190.

1066 *Cf. supra*, pp. 282-283, figuras 191 y 194.

1067 *Cf. supra*, p. 289.

1068 *Cf. supra*, pp. 278-279, figura 183.

1069 *Cf. supra*, pp. 279-280, figuras 186-187.

1070 *Cf. supra*, p. 233, figura 130.

1071 *Cf. supra*, p. 193, figuras 93-94.

1072 *Cf. supra*, p. 253, figuras 157-158.

1073 *Cf. supra*, pp. 494-495.

1074 *Cf. supra*, p. 433, figuras 328-329.

1075 *Cf. supra*, pp. 393-394, figura 300.

1076 GRABAR, A., *Martyrium. Recherche sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, I-II, París, 1946 (en concreto, vol. I, p. 29).

siglos por el de ascetas y santos tuvo como consecuencia la multiplicación y expansión general de este tipo de *memoriae*. El número de iglesias con espacios incluidos, anexos o próximos de esta naturaleza es tal que en la antigüedad parece que cada localidad contaba con su propio santo o patrón, el cual era venerado y en algunos casos promovía determinadas peregrinaciones. En el caso del Éufrates, y ante la demostración monacal que esta serie de prospecciones han evidenciado, la aparición de este tipo de construcciones o áreas no nos resultaba extraña. No obstante, el no desarrollar sondeos o catas arqueológicas ha impedido en muchos casos el precisar con seguridad ciertas identificaciones, de tal modo que sólo en dos casos se puede hablar de una probable existencia de una tumba o espacio martirial con cierto convencimiento.

Es el caso de MS/17-19¹⁰⁷⁷ en el que la localización de una tumba de un santo en este punto del Éufrates es la única razón lógica para poder comprender el impresionante dispositivo cristiano montado en los alrededores. Monasterios, hospederías, iglesias, escalinatas monumentales hacia la cima del monte, el trabajo de una plataforma rocosa hasta articularla a una planta canónicamente basilical sólo puede ser debido a su conversión como centro de peregrinación. Obviamente, esta peregrinación debe venir provocada por la presencia de una tumba de uno o más mártires o algún tipo de reliquia de cierta relevancia. Otra cuestión diferente es demostrar que todo este complejo esté propiciado por esa extraña estructura alargada dispuesta en el centro de MS/19.

Aún siendo muy complicado precisar si esta zona del templo era un *martyrium* o no, a falta de una limpieza y estudio pormenorizado, cabría buscar paralelos basándonos en su planta. Para ello se recurre de nuevo a la obra de Grabar donde se logran encontrar ciertas semejanzas con el así denominado tipo de *martyria con sala rectangular alargada*¹⁰⁷⁸. Los paralelos no pasan de ser meras aproximaciones en planta por lo que no definimos ninguna conclusión definitiva. En definitiva, si la estructura excavada en el centro de MS/19 es una cripta para mártires o los cimientos de una *bêma* poco importa para certificar el uso de todo el complejo como un centro de peregrinación auspiciado por las visitas a los restos de un santo o una reliquia determinada.

El segundo lugar donde pudo existir uno de estos oratorios «dedicados» es el «contra-ábside» de Bi'r Jalū¹⁰⁷⁹. Haciendo memoria, se trata de un ábside más o menos circular con tres pequeños nichos que le aportan una forma en planta trilobulada. El interior tiene 1'2 m de diámetro y una altura mínima de 1'5 m ya que el fondo aparecía colmatado de depósito arqueológico. Los tres nichos u hornacinas tienen una anchura media de 50 cm y una altura en torno a los 45 cm, mientras que el fondo no sobrepasaba los 30 cm. Está orientado perfectamente al este. Dos nichos exteriores, uno en un lateral y otro abierto al lado del mismo ábside debían facilitar la liturgia celebrada en esta parte de la iglesia. Su situación es hacia el este, pero la cabecera de la iglesia, al menos en una primera fase, estuvo orientada al oeste, no sólo por presentar la misma dirección que la de la mayoría de las iglesias de la región, sino por semejanzas formales en la cabecera, con la presencia de un eje central y de una alacena lateral que debió servir para guardar los elementos litúrgicos.

1077 Cf. *supra*, pp. 252-255.

1078 GRABAR, A., *op. cit.*, 1946, I, p. 87. En la mayoría de estos casos el edículo que se elevaba para albergar la tumba sagrada del mártir era a veces alargada, estrecha y cubierta de un techo. Podía comprender también un panteón funerario abovedado y una sala cultual superpuestos; una escalinata monumental exterior permitía acceder directamente al oratorio; esta escalera terminaba en la entrada única del *martyrium*, construida en el lado pequeño del edículo opuesto al ábside donde debía encontrarse el altar.

1079 Cf. *supra*, pp. 393-394, figura 303.

Al haber funcionado como ábside en algún momento, resulta complicado el calificar a esta capilla trilobulada como *martyrium* a pesar de ciertas teorías al respecto como las de N. Duval y C. Godoy¹⁰⁸⁰ y por algunos paralelos, en los que la presencia de ábsides con pequeñas hornacinas parece estar siempre ligada a esta funcionalidad. Este es el caso de la Iglesia Norte de Shivta (Sobota, Palestina), cuyo ábside secundario poseía pequeños nichos que contenían *reliquiaria*¹⁰⁸¹.

4.12. Panteones y tumbas colectivas

Mientras que en los alrededores de Apamea las iglesias y tumbas colectivas están situadas dentro del mismo edificio¹⁰⁸², en el Éufrates los panteones suelen estar a los pies de la iglesia, a escasos metros, relacionados visualmente con ella.

Sin que se pueda precisar mucho más, las necrópolis relacionadas con los monasterios y edificios de culto pueden ser diferenciadas en dos grupos. Por un lado las tumbas de los propios habitantes del monasterio, los monjes, y por otra las inhumaciones laicas que pretendían estar lo más cerca posible del monasterio. Este segundo tipo, la sepultura «*ad martyres*», es una de las más antiguas manifestaciones de devoción a los santos. Normalmente respondían a la necesidad de enterrarse en las proximidades del sepulcro de un mártir. De este modo, en torno a la primitiva «memoria» de un mártir se iba formando una necrópolis cristiana.

Los ejemplos de hipogeos relacionados con monasterios e iglesias son copiosos. Sirva como muestra la iglesia de San Pablo y Moisés en Dār Qīta, del siglo V d. C., donde al oeste se localiza un hipogeo cruciforme tipo 2¹⁰⁸³ o los hipogeos de Sojani, al norte de San Simeón Estilita¹⁰⁸⁴.

Sin embargo, algunos monjes pudieron recibir un enterramiento más específico. Lo normal es que el monasterio poseyera un hipogeo o cementerio propio en el cual se enterraban la mayoría de los monjes. Sin embargo, en algún caso hemos podido confirmar la aparición de tumbas individuales, con una especial ubicación en el interior de la misma zona de hábitat de los monjes. El estudio que Falla Castelfranchi hace para Mesopotamia bien nos puede servir aquí. Estas inhumaciones destacadas respecto al resto eran reservadas, normalmente, para el fundador de la comunidad¹⁰⁸⁵.

Por lo que respecta a la terminología empleada por los monjes para referirse a estos espacios sepulcrales, al menos en el ámbito siríaco, las cámaras funerarias podían recibir el nombre de *beith qadišo* (casa de los muertos, osario, santuario) o *beith nepusa* (de *naphšo*, alma, o estela funeraria, monumento sepulcral)¹⁰⁸⁶.

1080 Cf. *supra*, p. 669, nota 1001.

1081 MARGALIT, S., «The binated churches and the hybrid binated church complexes in Palestina», *LA*, 45, 1995, 357-400 (en concreto, p. 357).

1082 TATE, G., *op. cit.*, 1992, p. 68.

1083 LASSUS, J., *op. cit.*, 1947, pp. 33-34.

1084 *Ibidem*, p. 118.

1085 FALLA CASTELFRANCHI, M., «Le sepolture di vescovi e monaci in Mesopotamia (IV-VIII secolo)», *Actes du XI^e Congrès International d'Archéologie Chrétienne*, 1989, p. 1268.

1086 *Ibidem*, p. 1269.

4.13. Columbaria

Ya se ha documentado con anterioridad la estrecha relación que en ciertos ambientes geográficos se produce entre los monasterios y los *columbaria*. Esa serie de multitud de nichos tallados en la roca sin aparente orden ni función, tienen por costumbre el presentar unas dimensiones mínimas por lo que no permitirían ninguna otra utilidad además de la puramente simbólica o decorativa. Además, todos los columbarios catalogados en la región siempre se enmarcan dentro de un contexto claramente monacal y cristiano. Por esa razón se incluyen en este capítulo y no en otro. En realidad, la simbología o uso de este motivo queda por el momento en el aire, a pesar de que ya existan algunas interpretaciones posibles en relación con distintos paralelos. De todos modos, en la siguiente exposición no se va a descartar ni eliminar ninguna de las teorías dadas para los diferentes columbarios aparecidos en Oriente Próximo.

El lugar más cercano al Éufrates donde ha aparecido repetido el esquema de los columbarios es el Orontes. Más concretamente en Derkouch, donde los padres Peña, Castellana y Fernández localizaron una sala similar, excavada con multitud de filas y columnas de nichos, posibles *columbaria* o receptáculos para situar pequeñas estatuillas votivas de los dioses. Esa sala es denominada por ellos como el *sacrarium* y sería uno de los monumentos paganos más interesantes del norte de Siria¹⁰⁸⁷. A una veintena de metros al oeste existía un gran nicho absidal, cuya presencia sugería la existencia de un templo-santuario donde se veneraría una divinidad¹⁰⁸⁸.

Esta asociación columbario-paganismo también se produjo en la interpretación del columbario de Khirbet Qana¹⁰⁸⁹ como parte integrante de un lugar de culto pagano, a pesar de encontrarse en las cercanías de la gruta venerada por los peregrinos que visitaban Caná de Galilea, al menos desde el siglo XII.

En el sur de Siria, el Ḥawrān, parece que se practicó una interesante combinación de palomar alojado en las torres y monumentos funerarios durante el periodo tardoantiguo. Existen algunas inscripciones en la zona que mencionan esta práctica, sin embargo, el único monumento conservado es la Tumba de Celesteinos en la aldea de Rimet el Lohf (Ledja)¹⁰⁹⁰. En este lugar se instaló un *columbarium* en el segundo piso de la citada tumba, como añadido tardío al monumento original del siglo II d. C. La teoría que sugiere A. Sartre evoca a cierto ocupante cristiano de la tumba que hace destruir todo lo que encuentra de pagano en el edificio, en especial la parte superior que pudo estar decorada a modo de templete. La modificación y la inclusión del palomar responderían a los gustos o creencias de los ocupantes del momento, ya cristianos¹⁰⁹¹.

Más ejemplos de *columbaria*, siempre desprovistos de cualquier relación con el monacato los hallamos en Palestina. En Tell Dor (Tanturah) a 13 Km al norte de Caesarea Marítima, se analizaron unas instalaciones destinadas a la crianza de palomas. Se inspeccionaron un total de cuatro columbarios tallados en el subsuelo, todos con planta rectangular y vestigios de un muro

1087 PEÑA, I., CASTELLANA, P., FERNÁNDEZ, R., *Inventaire du Jebel Wastani. Recherches archéologiques dans la région des Villes Mortes de la Syrie du Nord*, Milán, 1999 (en concreto, pp. 171-173 y figura 39).

1088 El desconocimiento de otras estructuras semejantes a las presentadas para el Éufrates obliga a los investigadores a ni siquiera plantearse la posibilidad de que existiera algún tipo de relación con determinados contextos cristianos.

1089 HERROJO, J., «Nuevas aportaciones para el estudio de Khirbet Qana», *LA*, 48, 1998, 345-356 (en concreto, pp. 346-347).

1090 SARTRE, A., «Tombeaux antiques de Syrie du Sud», *Syria*, 60, 1983, pp. 98-99.

1091 *Ibidem*, p. 99.

divisor central. Sin embargo, la forma de los nichos variaba, en uno eran arqueados, en otro eran cuadrados y en otro aparecían triangulares¹⁰⁹². En la misma zona costera de Gaza, en Ziqim se descubrió un columbario fechado en época helenística. Se trataba de una cámara redondeada con unos cuatrocientos nichos que formaban parte de un complejo agrícola¹⁰⁹³.

Una función distinta, quizás funeraria, tendría el columbario descubierto en la propia Jerusalén. En este caso aparecen al lado de un hipogeo veintidós nichos cuadrados irregularmente repartidos.

También en la costa palestina, la aparición de un gran número de *columbaria* en los alrededores de Maresha (Marissa), fechados entre los siglos III-I a. C., podría indicar, según el estudio de Oren¹⁰⁹⁴, que dichas estructuras suministraban palomas sagradas al santuario de Afrodita-Atargatis de dicha ciudad. Más tarde, Herodes, desde aquí, transmitiría la costumbre de criar palomas a los palacios de Jerusalén y Masada. En relación con este último columbario las hipótesis son variadas. Muchos investigadores han defendido la crianza de palomas, ya sea con el sentido ritual que hemos comentado o con un fin más trivial como es el empleo del estiércol de estas aves en la agricultura.

Aplicando métodos experimentales tan rudimentarios como esclarecedores, el arqueólogo israelí Y. Yadin intentó introducir en los nichos del columbario de Masada una pequeña paloma. Fue imposible ya que los nichos eran demasiado pequeños. Por este motivo este autor se inclinó por un uso funerario para el edificio, relacionándolo con una costumbre de cremación existente entre el personal no judío al servicio de Herodes. No obstante, el propio Yadin constató que la estructura había sido usada en periodos más tardíos por monjes bizantinos que incluso añadieron un nuevo suelo, unos dos pies por encima del original herodiano¹⁰⁹⁵. Las tesis y experimentos de Yadin fueron contradichos en las memorias de la excavación publicadas tras su muerte, descartándose un uso funerario para las citadas estructuras¹⁰⁹⁶. Muy al contrario, Foerster volvía a abrazar la hipótesis de la cría de palomas, ya no sólo para los motivos rituales expuestos por Oren para Marissa sino para otros muchos usos, ya fuera como sacrificio en los templos o como fertilizante¹⁰⁹⁷. Ni los propios excavadores de Masada han logrado ponerse de acuerdo entre ellos. En la misma obra que la de Foerster, Netzer insinuaba una combinación entre torre vigía y columbario¹⁰⁹⁸.

Sin embargo, en la propia Marissa los análisis practicados en el *columbarium* del complejo 21 no aportaron restos orgánicos de palomas ni de estiércol. En este caso, la talla original sería del siglo III a. C., pero se constató un uso y función distinta de la estructura entre los siglos II-I a. C.¹⁰⁹⁹.

1092 GIBSON, S., et alii, «Town and Country in the Southern Carmel: Report on the Landscape Archaeology Project at Dor (LAPD)», *Levant*, 31, 1999, p. 91.

1093 ZISSU, B., ROKACH, S., «A Hellenistic Columbarium at Ziqim», *cAtiqot*, 38, 1999, 65-73. La forma de los nichos variaba, igual eran trapezoidales, rectangulares o arqueados. Medían unos 20 cm de altura y 25 de anchura de media y una profundidad de unos 30 cm.

1094 OREN, E. D., «The «Herodian Doves» in the light of recent archaeological discoveries», *PEQ*, 1968, p. 61.

1095 YADIN, Y., *Masada. Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand*, Londres, 1966, pp. 138-139.

1096 FOERSTER, G., *Masada. V. The Yigael Yadin Excavations 1963-1965. Final Reports: Art and Architecture*, Jerusalén, 1995, p. 219.

1097 *Ibidem*, p. 220.

1098 NETZER, E., *Masada. III. The Yigael Yadin Excavations 1963-1965. Final Reports: The Buildings. Stratigraphy and Architecture*, Jerusalén, 1991, pp. 637-638.

1099 KLONER, A., HESS, O., «A columbarium in Complex 21 at Maresha», *cAtiqot*, 17, 1985, 122-133.

Como vemos las hipótesis son diversas y genialmente dispares. Como criaderos de palomas, criaderos de palomas sagradas, santuario pagano, función funeraria, etc. Como hemos podido apreciar son pocos los casos que los relacionan con el fenómeno monacal. Lo que sí parece claro es que la explicación que asocia siempre los nichos con los palomares no puede extenderse a todos los casos. Recordemos que ni en Masada cabían las palomas, ni en Marissa había restos de estiercol. De todos modos, la función de estas estructuras varía en el tiempo y es raro el caso en el que no se produce una reutilización.

La problemática, creo yo, ha estado en intentar interpretar todos los edificios con forma de *columbaria*, de una única manera. Obviamente, la cría de palomas ha estado muy extendida hasta fechas muy recientes. Sin embargo, la adopción de un esquema arquitectónico concreto para emplearlo con otros fines que los originalmente previstos no debería extrañarle a nadie. La importancia de la cría de palomas en todo Oriente no puede discutirla nadie y no hay duda que dicha actividad era muy importante económicamente hablando.

En este caso concreto, lo único que pretendemos defender es la utilización del motivo de columbario por parte de los monjes que habitaron ciertas zonas del Alto Éufrates sirio. No obstante, quizás puedan cuadrar muchas de las hipótesis antes comentadas. Si la opción de la crianza de palomas para el culto a Atargatis fuera cierta no sería extraño el hallazgo de estas estructuras en la región y la adopción del esquema por parte de los monjes. Se conoce el interés de los monjes por albergar edificios abandonados, retirados y especialmente los que hayan podido tener huella de culto pagano, ya que en ellos «habitaban» con más asiduidad los demonios. De todos modos, la funcionalidad que hallaron los monjes para los cientos de pequeños nichos de los *columbaria* sigue siendo una incógnita, si bien, que aparezcan estos nichos en el tímpano de la entrada de la iglesia del monasterio acoimeta debe considerarse como un simple motivo decorativo.

5. GRAFITOS Y REPRESENTACIONES PARIETALES CRISTIANAS

Es conveniente precisar ciertas **cuestiones metodológicas y técnicas** antes de abordar el siguiente apartado. El estudio de cada una de las paredes de eremitorios, monasterios e iglesias del Alto Éufrates sirio exige un largo tiempo de estudio y un número de investigadores de campo más numeroso, obligaciones ambas que implicaban una serie de medios económicos, por el momento, fuera de nuestro alcance. El hecho de prospectar en solitario impedía la perfecta realización de los calcos, así como disminuía el ritmo de trabajo¹¹⁰⁰. La mayor parte de las paredes que contenían grafitos habían servido durante más de 1500 años como panel de libre expresión, confundiendo los puramente monacales o cristianos, con los islámicos primitivos, los medievales, los modernos y los contemporáneos¹¹⁰¹. La mayor parte de estas dependencias siguen hoy sirviendo de escondite y refugio de pastores, por lo que las capas de grafitos se confunden de manera caótica unas con otras. Por este motivo, el efectuar los duplicados de cada uno de los paneles existentes en la región, implicaba una campaña específica de dibujo,

1100 Un modo de economizar el tiempo es el método fotográfico. Fotografías de detalle de los distintos paneles, y a una distancia relativamente próxima, han posibilitado el estudio del panel una vez efectuado el revelado en España. El escaneo del negativo a una alta resolución facilita una serie de aumentos sobre dicha fotografía que ayudan enormemente a la restitución del diseño original. La verdad sea dicha, en algunos casos, la luz excesiva o deficitaria, un mal enfoque o la gran cantidad de trazos distintos, han hecho inútil todo el mecanismo.

1101 El lamentable estado de conservación de muchas de ellas (desconchados, desprendimientos, fragilidad), el hollín en otras y grafitos modernos por doquier, dificultan aún más si cabe dicho proceso e identificación.

creación de calcos, fotografía, estudio de diferentes niveles de incisiones, etc. Si algún día existen medios económicos y políticos favorables, el catálogo global de grafitos de cada una de estas entidades rupestres debería realizarse sin falta ante la profesiva degradación de la piedra. Pese a ello, este estudio no quiere ni debe pasar por alto una recogida selectiva y comentario de una buena cantidad de estos grafitos, aunque subrayando una vez más el carácter parcial de dicha enumeración.

En la arquitectura rupestre, ante el expolio de un mobiliario común que, sin duda existió, el único medio de entresacar algo de información se basa en un análisis pormenorizado de las paredes, de la roca, en realidad lo único que no ha podido ser robado, y que si la naturaleza y las fuerzas erosivas lo han permitido, permanecen en mejor o peor estado en su ubicación original. De la piedra, como ya se observó con anterioridad, se pueden entresacar valiosos datos que colaboran al estudio de la planta y estructura de la cavidad, de la liturgia, de la funcionalidad de cada espacio, etc. Asimismo, la piedra sirvió para que los habitantes o visitantes de la cueva plasmaran libremente resúmenes de sus concepciones mentales, preocupaciones y todo aquello que le pudiera pasar por la cabeza. Por medio de incisiones o pintadas en las paredes, dibujos, esquemas o simples palabras, los habitantes de los conjuntos cristianos de la región definían pública o privadamente toda una serie de conceptos, que son prueba inequívoca de la mentalidad general de la época y la región.

En los monasterios en torno a las «Ciudades Muertas», según el padre Peña, el carácter austero, pragmático e igualitario de los monjes se evidencia en una austeridad decorativa y ausencia de inscripciones en edificios religiosos y sarcófagos. Característica que choca con la gran riqueza ornamental y epigráfica de los edificios públicos y privados de la época para la misma región¹¹⁰². Con esta justificación y ante la escasa representación gráfica recogida nos vemos obligados a admitir que los monjes que habitaron las riberas del Éufrates fueron quizás los más *austeros, pragmáticos e igualitarios* de todos, ya que son mínimas las representaciones y símbolos legadas.

En realidad, el paso del tiempo ha ido en contra de las simples pintadas que, sin ningún tipo de duda, llenaron paredes y techos de estas cavidades. Esta irreparable pérdida ha provocado que los grafitos, las simples incisiones centren casi en exclusiva este apartado dedicado a las representaciones gráficas. Dentro de éstas, se distinguen una serie de tipos dependiendo de su naturaleza. Por un lado, las de esencia puramente epigráfica y, por otro, las representaciones gráficas, diferenciando los distintos motivos o temas elegidos en dicho grabado.

5.1. Epigráficos

La epigrafía conforma un apartado tremendamente marginal, debido a los escasos ejemplos con los que contamos, pero este mismo carácter le concede una relevancia mayúscula que de ningún modo debe ser obviada. Nuestra formación arqueológica e histórica sigue careciendo de un complemento filológico de peso con el que poder afrontar la transcripción y traducción correcta de los textos. Por esta razón, nos limitamos a certificar la existencia de todos ellos, dándolos a conocer a los filólogos para que emprendan el consecuente estudio y análisis.

1102 PEÑA, I., *op. cit.*, 1990, p. 562.

5.1.1. *Acoimetas*

A este epígrafe ya se ha hecho mención en más de una ocasión, por lo significativo que resultó para la identificación de uno de los complejos rupestres. Simplemente recordar que se localizó en una de las paredes de una celda y en cuyo calco se pudo leer ARRIMHC, interpretado como AKIMES, AKOIMES, referencia directa a la comunidad de los acoimetas¹¹⁰³.

5.1.2. *Inscripción en griego de Ḥammām Ṣagīr*

En la cima del monte situado entre Ḥammām Ṣagīr y Ḥammām Kabīr, el Ŷabal at-Tuayil de los vecinos, se abre una extraña cavidad artificial, cuya entrada se había trabajado a modo de un frontón clásico. Las paredes de esta cueva tienen numerosos grafitos, algunos escritos en caracteres griegos. En la misma puerta se pueden leer letras inconexas debido a la erosión: ΓΗΑΟΠΟΛ, ANT, ΧΑ, ΧΙΑΗ. En el interior se lee IB'AI y sobre él, en tres líneas y con letras de gran tamaño se puede distinguir: ΤΟΠΟΟ/ΠΙΡΑΝΚΑ/ΠΙΑ.

5.1.3 *Inscripciones siríacas de Qūzuq*

A lo largo de los frentes de las canteras de Qūzuq Sur y sus alrededores logramos localizar una de las concentraciones más interesantes de textos siríacos. Se trata de palabras aisladas, a veces meras letras, grabadas a piqueta en lo alto de una pared, con unos 10 cm de anchura media por letra. Su relación con una zona de culto cristiana parece clara, ya que en varias ocasiones los textos van acompañados de cruciformes.

Las lecturas que el profesor Javier Teixidor nos ha remitido amablemente, para la inclusión en este texto, son las siguientes:

— QUZ/4 (1): Se trata de una inscripción vertical, situada sobre un cruciforme, de una única línea en la que puede leerse, de derecha a izquierda, BR ŠMŠ, es decir, «Barshamash», un antropónimo habitual para la región.

— QUZ/4 (2): En este caso es una inscripción en dos líneas en la que puede leerse, de derecha a izquierda, 'N' Y'QWB/ D o R o K ??NN MN, que traducido sería, «Yo, Yakub/ (patronímico), de... (lugar de origen).

— QUZ/4 (3): Se trata de una única letra situada aislada entre las dos inscripciones anteriores. Se lee fácilmente, M, probablemente signo de algo.

— QUZ/5: Dentro de esta gran cantera reutilizada como hábitat se localizó una inscripción en tres líneas, en la que se puede leer, de derecha a izquierda, 'LY' (?)/ 'BWN'/ GGN', que podría traducirse como «Elías/Padre/?».

Este breve epígrafe es, sin duda, de lo más sugestivo. Lo concreto de su ubicación, su contexto geográfico y cronológico, así como la traducción nos hacen plantearnos una posible alusión directa al profeta Elías. Cabe recordar que para muchos monjes y anacoretas, Elías, al igual que Juan el Bautista, era considerado como uno de los primeros personajes que practicaron el ascetismo¹¹⁰⁴.

1103 GONZÁLEZ BLANO, A., MATILLA SÉQUER, G., *op. cit.*, 1998, p. 404. (Cf. *supra*, figura 415).

1104 Soz., HE, I, 12, 9.

— QUZ/8: Grabada en la pared de una antigua latomía se recogió la siguiente inscripción, de dos líneas, asociada a un posible signo cruciforme. De derecha a izquierda se lee, + GRGWN'/BW??B. La traducción de la segunda línea es de lectura difícil, si bien en la primera se lee claramente un antropónimo, «Gargona» o «Garguna».

Siguiendo la caligrafía y el estilo de los epígrafes, el Dr. Teixidor¹¹⁰⁵ cree que no todos los textos sean de la misma época, pudiéndose datar entre los siglos VII-VIII y X. Las de QUZ/4 quizás sean las más antiguas, siendo QUZ/8 el más tardío.

5.1.4. Otras

En la zona B de Quruq Magāra¹¹⁰⁶ se concentra una de las mayores densidades de grafitos de toda la aldea. Una primera inspección pudo diferenciar un total de siete paneles, superficies alisadas que reciben grafitos. Dos de ellos poseían una ausencia casi total de antropónimos árabes, pero por contra contaban con sendos epígrafes no árabes. En el panel 2 sobre un símbolo solar se leía malamente HALLIAM¹¹⁰⁷. Por su parte, el panel 7, en su extremo superior izquierda, sobre una figura antropomorfa se lee claramente FTOMW¹¹⁰⁸.

5.2. Gráficas

Frente a las epigráficas, una minoría, las representaciones gráficas conforman una colección innumerable y casi infinita. La dificultad estriba en la datación de todas ellas. Las hay modernas, marcadas a navaja recientemente por niños y pastores, medievales, árabes primitivas (safaíticas), bizantinas, cristianas y un sinfín de signos totalmente inclasificables. La iniciación en análisis de representaciones gráficas de carácter esquemático no es ni mucho menos sencilla. Al contrario, se está ante un enrevesado universo de conceptos y símbolos. Al igual que un individuo del siglo XXI, uno del siglo VII pudo pensar en una oveja y, con mayor o menor éxito, grabar en la piedra un grafito que resume las cualidades físicas más significativas de su concepto mental «oveja». En ambos casos el concepto responde a una misma realidad, algo físico que es fácilmente describible. Pero el problema acontece cuando se trata de plasmar gráficamente concepciones ideales, etéreas y muy poco físicas, como pueden ser «Dios», «Cristianismo», «Iglesia», «Demonio» o «Espíritu Santo». En estos casos, la separación entre el concepto de un hombre del siglo VII y uno del XXI puede ser abismal. ¿Cómo enfrentarse entonces a interpretación de símbolos y dibujos que hacen referencia a éstas y otras entidades casi abstractas? Muchas veces nos movemos en el campo de la mera intuición, hipótesis lanzadas a la palestra con un mínimo grado de cimentación. A pesar de ello, es necesario recoger estos grafitos, describirlos y compararlos. Para facilitar esta comparación y dependiendo de su forma, han sido divididos en grupos menores.

1105 Agradezco enormemente la amabilidad y presteza que el profesor Javier Teixidor ha mostrado a la hora de efectuar esta primera lectura de los textos.

1106 Cf. *supra*, pp. 136, figuras 26-31.

1107 Cf. *supra*, p. 136, figura 27.

1108 Cf. *supra*, p. 136.

5.2.1. Cruciformes

El cruciforme se convirtió en el caballo de batalla de buena parte de nuestro tiempo de prospección. Llegar a una cavidad rupestre y encontrar algunos símbolos que demostraban la vida de comunidades cristianas en la zona creaba una sensación de enorme satisfacción, ya que con un pequeño grafito se estaba dando vida y sentido a toda una red de habitáculos anónimos de datación imprecisa. No siempre el simple hecho de cruzar en aspa dos líneas fue considerado como signo de presencia cristiana. La mayoría de las veces se buscaba una reiteración del motivo o un perfeccionamiento de las formas.

La señal de la cruz era una práctica común entre los cristianos para ahuyentar a los demonios. Las alusiones a su empleo con este fin son copiosas en la biografía de Antonio: «*Vosotros hacед la señal de la cruz, y marchad confiados...Ellos se marcharon, rodeados por un muro con la señal de la cruz*»¹¹⁰⁹, o también, «*...no son nada (los demonios) y rápidamente desaparecen, sobre todo si uno se protege con la fe y la señal de la cruz*»¹¹¹⁰, y de nuevo, «*...haced la señal de la cruz sobre vosotros y vuestra casa, orad y veréis que desaparecen (los demonios)*»¹¹¹¹ La cruz también resultaba efectiva contra otra de las formas asociadas a los demonios, las divinidades paganas: «*Donde está la señal de la cruz, la magia pierde toda fuerza, y los sortilegios no tienen eficacia*»¹¹¹².

Se entiende así que la cruz en su multitud de variantes aparezca por doquier en cada uno de los complejos monásticos y cristianos. Ya sea en las sendas, en el interior o exterior de las celdas, en las iglesias, la cruz es con diferencia el motivo preferido por los cristianos a la hora de realizar un *graffiti*. Dependiendo de su forma se pueden dividir por tipos, entendiendo que la denominación de algunas no implica nada más que una simple precisión terminológica.

— **Cruces «griegas» o *quadrata*:** Conforman la mayoría de los signos cruciformes de la región, ya que la sencillez de su diseño, dos simples líneas iguales cortadas perpendicularmente que forman cuatro ángulos rectos, facilita su extensión entre ese tipo de «artista» ocasional. Así, multitud de pequeños grafitos se asemejan con este modelo tan general. Aunque también se posee algún caso de cruces pintadas como las del oratorio del monasterio de Tujar¹¹¹³, lo más corriente es encontrarlas grabadas en la roca, con una sencillez máxima en los trazos. El modelo se puede complicar algo más, cuando se opta por darle algo más de cuerpo y consistencia al cruciforme, creando un contorno inciso mediante doce líneas rectas que forman la cruz griega. Este último tipo, mucho más elaborado y entretenido es completamente minoritario, siendo una excepción un ejemplar grabado junto a la torre de Şirrīn¹¹¹⁴. Se trata de uno de los modelos más expandidos por Arabia, Siria y Palestina. Sirvan como ejemplo: Khirbet edh-Dharih, Moab, Samra y el Hawrān¹¹¹⁵.

1109 Athan., *Vita Ant.*, 13, 5.

1110 *Ibidem*, 23, 4.

1111 *Ibidem*, 35, 2.

1112 *Ibidem*, 78, 5.

1113 *Cf. supra*, p. 285, figura 201.

1114 MATILLA SÉIQUER, G., *op. cit.*, 1998, p. 429.

1115 LENOBLE, P. et alii, «Fouilles de Khirbet edh-Dharih (Jordanie), I: Le cimetière au sud du wadi Sharheh», *Syria*, 78, 2001, p. 96.

- **Cruz Rómbica:** Una variante de la «griega», en la que la línea horizontal cruza justo en el centro del brazo vertical, pero a diferencia de la anterior es más corto. El cruciforme sobre la inscripción de QUZ/8 puede corresponderse con este tipo. En general, es muy común en el Oriente, Khirbet edh-Dharih, Moab, Tiro y Nawa (norte de Siria)¹¹¹⁶.
- **Cruz Patriarcal:** Esta variante de la cruz latina cuenta con un segundo brazo menor. Su uso no es demasiado habitual, siendo Quruq Magāra uno de los yacimientos con mayor concentración. En ocasiones el brazo transversal superior sí que se reduce en tamaño respecto al transversal central, pero en un buen número de los ejemplos el trazo ha sido tan rápido y descuidado que puede producirse una similitud o incluso una inversión en las dimensiones.
- **Cruz de San Andrés o *decussata*:** El único símbolo que cuenta con posibilidades de ser una auténtica cruz de este tipo es un grafito de 30 cm de altura de la iglesia de Bi'r Jalū¹¹¹⁷. En general no es de las más desarrolladas en el Próximo Oriente.
- **Cruces Horquilladas:** Se hace referencia a toda una serie de cruces que poseen sus extremos bífidos rectilíneos. Puede darse el caso de que formen sus extremos una cruz griega perfecta, *quadrata* bífida, o que el extremo inferior se alargue anómalamente duplicando en tamaño al resto de brazos. Entre las del primer grupo destaca una grabada en el interior de la cueva de Magāratayn¹¹¹⁸, otra situada sobre una hornacina en las cercanías de la cabecera de la iglesia de Bi'r Jalū¹¹¹⁹ y la cruz grabada en uno de los dinteles del hipogeo de Tell Magāra¹¹²⁰. De las segundas, los ejemplos más espectaculares son las cruces grabadas en el fondo de uno de los frentes de cantera de Qūzuq¹¹²¹. Los paralelos para este tipo de cruciformes son cuantiosos ya que se trata de uno de los símbolos cristianos más extendido por el Oriente Próximo, como el que existe sobre la pared oriental de la basílica de Dayr Sayta¹¹²², la región de Moab, Samra y el Ḥawrān¹¹²³.
- **Cruces sobre peana:** Se trata de símbolos muy similares a las tradicionales cruces de calvario. De todos modos es un grupo bastante minoritario y sólo se han podido encontrar pequeños ejemplos en la entrada del monasterio de Šaṭṭ¹¹²⁴, en las canteras de Qūzuq (QUZ/1)¹¹²⁵ o en Magāra Sarasat (MS/17)¹¹²⁶.
- **Cruces Potenzadas:** Reservamos este apelativo para aquellas cruces griegas cuyos cuatro brazos son rematados mediante líneas rectas perpendiculares. Un caso casi único es la cruz que hay junto a la puerta de la iglesia de Bi'r Jalū¹¹²⁷, un grafito de 15x14 cm con 0'5 cm de anchura de incisión.
- **Cruces Dobles:** Muy similares al esquema básico del crismón pero sin evidencia de letras, este tipo de cruz queda conformada por la superposición de una cruz en aspa o de

1116 *Ibidem*, p. 96.

1117 *Cf. supra*, pp. 393-394.

1118 *Cf. supra*, pp. 473-475.

1119 *Cf. supra*, pp. 393-394.

1120 *Cf. supra*, pp. 436-437.

1121 *Cf. supra*, pp. 494-495, figura 391, nº 1 y 3.

1122 KHOURY, W., *op. cit.*, 1987, fig. 119.

1123 LENOBLE, P. et alii, *op. cit.*, p. 97.

1124 *Cf. supra*, pp. 280-281.

1125 *Cf. supra*, pp. 491-492.

1126 *Cf. supra*, pp. 252-253.

1127 *Cf. supra*, pp. 393-394.

San Andrés sobre una cruz griega simple. Es el caso de uno de los grafitos de al lado de la puerta de la iglesia de Bi`r Jalū¹¹²⁸ o en el dintel de una de las celdas del monasterio rupestre MS/17¹¹²⁹. En este último ejemplo, cada uno de los brazos está rematado con extremos bífidos rectilíneos, similares a los de las cruces horquilladas.

— **Cruz cubierta:** Hemos denominado así a un tipo de cruz griega aparecida en Qūzuq¹¹³⁰, que aparece enmarcada bajo una especie de nimbo o nicho a dos aguas.

Como ya se advirtió antes, creo indiscutible que todo este tipo de representaciones gráficas responde a la necesidad de plasmar sobre piedra conceptos, ya se trate de naturaleza física o abstracta. Al igual que un pastor de ovejas, se dibuja junto a su rebaño, el proceso por el que un individuo, monje o feligrés, esboza un cruciforme debía ser similar. El objetivo final pudo ser la protección ante los demonios, el certificar pública o privadamente la fe de una comunidad, pero el proceso a seguir en este fin es la reproducción sobre la roca de una serie de objetos concretos, cruces y otros símbolos indispensables tanto para la liturgia como para la vida cotidiana del monje.

5.2.2. Antropomorfos

Más raramente, los creadores de grafitos emprendían la incisión de una figura humana. Lo complicado de plasmar la naturaleza del hombre mediante una serie de incisiones en la pared se comprueba en lo esquemático de todas estas figuras.

Un motivo bastante repetido es el de pastor que conduce a su ganado. En la mayoría de ocasiones deben ser interpretadas como mero trabajo de pastores, ya fueran modernos o antiguos. En ocasiones, la cercanía de este tipo de representaciones a estructuras claramente cristianas, pueden relacionar este motivo con el consabido tema del Buen Pastor. El caso más claro es el de la iglesia de ʿUšariyya¹¹³¹.

Otro antropomorfo esquemático de interpretación más que cuestionable es el que hemos denominado como de «tres cabezas». Con mayor o menor índice de similitud siempre se trata de una figura muy simple en el que líneas rectas conforman las extremidades y el torso del individuo y tres círculos grabados a conciencia en la posición de la cabeza. Qūzuq¹¹³², Quruq Magāra¹¹³³, Magāra Sarasat o Tujar¹¹³⁴ son algunos de los lugares donde han sido localizados este tipo de figuras. La relación de algunas de estas formas con entornos o simbología cristiana nos llevó a considerarlos como posibles alusiones de la Trinidad.

En MS/15¹¹³⁵, monasterio en altura a modo de las *lauras* palestinas, aparecen dos modelos únicos. En primer lugar, un antropomorfo con una especie de horca o palo rematado en dos púas, quizás un labrador con su herramienta habitual en la mano, con la que hacina el cereal, lo echa en el carro y levanta la paja.

1128 Cf. *supra*, pp. 393-394.

1129 Cf. *supra*, p. 253, figura 155.

1130 Cf. *supra*, p. 495, figura 391, nº 6.

1131 Cf. *supra*, p. 278.

1132 Cf. *supra*, p. 494, figura 387.

1133 Cf. *supra*, p. 143, figura 39.

1134 Cf. *supra*, p. 285, figura 202.

1135 Cf. *supra*, p. 237, figuras 141-142.

Junto a él, se distinguió una de las representaciones más espectaculares, un auténtico jinete montado en lo que parece un caballo con armadura de combate. El caballo está ligeramente diseñado, al igual que su montador, aunque a ambos se les esboza mediante un reticulado romboidal lo que podría ser algún tipo de malla metálica o armadura. El individuo lleva el torso reticulado por completo y la cabeza está remarcada o coronada a modo de nimbo o aureola.

Lo desarrollado de la representación nos hizo preguntarnos acerca de una posible identificación del motivo. En un principio, se podría identificar el jinete a caballo con traje militar como un caballero o soldado del ejército bizantino. Sin embargo, los rayos que le salen de la cabeza, a modo de disco solar o nimbo, desecharan una escena profana. La figura representada en este monasterio, por contexto geográfico, cronológico y ambiente debía ser un santo. La búsqueda de paralelos dio sus frutos y se comenzaron a encontrar santos de la época y la región que eran representados de manera muy similar a nuestro grafito.

Uno de ellos fue **san Jorge**, un mártir palestino de la persecución de Diocleciano. Sus representaciones figurativas son raras pero en Homs se encontró una cruz procesional de bronce con la imagen del santo, nimbado con traje militar.

Otros dos santos, salidos del ejército romano, fueron **san Sergio** y su compañero **san Baco**, que sufrieron martirio bajo el gobierno de Maximino Daia (310-313). El primero fue martirizado en Ruṣāfa y el segundo en Barbalissos, ambos muy cerca del Éufrates. La tumba del primero, en Ruṣāfa, atrajo peregrinos de toda Siria y en toda provincia le fueron consagradas numerosas iglesias: Dār Qīta (537), Zebed (512), Babisqa (609-610)¹¹³⁶, Edesa¹¹³⁷, etc. Las inscripciones nos informan que las iglesias dedicadas a san Sergio eran muy numerosas en la región del *limes* sirio, poblado en el siglo VI por tribus cristianas de lengua árabe, y su culto fue exportado por los comerciantes sirios a Occidente. Por su parte, san Baco fue enterrado en una cueva de Barbalissos por los cristianos del lugar. Dicha cueva se convirtió en un notable centro de peregrinaje¹¹³⁸. Las relaciones de Hierapolis y Ruṣāfa/Sergiopolis fueron, en determinados momentos, bastante estrechas, por lo que no era extraño asumir a estos santos como propios. En efecto, a principios del siglo V Ruṣāfa dependía del obispo hierapolitano y mediante patrocinio de dicho obispado se abordaron remodelaciones y actuaciones edilicias en el santuario de san Sergio¹¹³⁹. La fama de este centro fue tal que se entablaron disputas entre diferentes diócesis para conseguir el control y su administración¹¹⁴⁰. El conflicto se zanja a fines del siglo V cuando se convierte en obispado.

Los dos santos eran muchas veces asociados en una misma veneración por los fieles. El patriarca Severo de Antioquía, en su homilía pronunciada el 514 en honor de Sergio y Baco, precisa que no se debía separar a los dos mártires, signo de que primitivamente la piedad cristiana los veneraba separadamente.

Se comprueba así la existencia de ciertos santos muy venerados en la región del Éufrates que, a parte de la epigrafía, poseen algunas representaciones gráficas. Estas figuraciones son

1136 PEÑA, I., *Lieux de pèlerinage en Syrie*, Milán, 2000 (en concreto, pp. 22-24).

1137 MARAVAL, P., *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, París, 1985, p. 352.

1138 *Ibidem*, p. 349.

1139 ULBERT, T., «Bischof und Kathedrale (4.-7- Kh.): Archäologische Zeugnisse in Syrien», *Actes du XIe Congrès International d'Archéologie Chrétienne*, París, 1989, pp. 445-448.

1140 MARAVAL, P., *op. cit.*, p. 349. Según este autor (tomado de *Synodicon ad Rusticum*, ACO I, 4, p. 185 Schwartz) los obispos de Hierapolis y Antioquía, Alejandro y Juan respectivamente, se disputaron la tutela de Ruṣāfa. Ante las maniobras de Juan, Alejandro emprendió obras en Ruṣāfa por un montante de trescientas libras de oro.

bastante similares al grafito de MS/15, como la que posee un brazalete de bronce de la región alrededor de Rušāfa, que porta la imagen de san Sergio a caballo, con la cabeza aureolada y con una inscripción en griego¹¹⁴¹.

Otro antropomorfo curioso asociado a un recinto monacal, es el localizado en una de las celdas de MS/17¹¹⁴². Se trata de una pequeña figura muy esquemática de 15 cm de altura a la que en uno de sus brazos se le insinúa un objeto, un arco o algo similar.

5.2.3. Zoomorfos

Los zoomorfos, exclusivamente cuadrúpedos, pueden aparecer en grupo formando rebaños o aislados. Lo más habitual es el rebaño de corderos acompañados de pastor, quizás representando alegóricamente comunidades cristianas primitivas. Este es el caso de algunos grafitos en los abrigos de Quruq Magāra¹¹⁴³, o en los frentes de cantera de Qūzuq¹¹⁴⁴. Tras los ovinos, el animal más representado es el caballo.

5.2.4. Otros motivos

Completando este elenco de representaciones gráficas se cuenta con otros tipos más específicos. De simbología incierta y más complicada, la realidad que representan se nos escapa en la mayoría de ocasiones.

a) Plantas de iglesias

Interpretadas como tales por Matilla Séiquer¹¹⁴⁵ para el caso de °Ušariyya¹¹⁴⁶ y Magāratayn¹¹⁴⁷, la extensión del área prospectada no se ha visto correspondida con un mayor número de ejemplos. En °Ušariyya se distinguen las tres naves, el ábside, la iconostasis y un incensario. Dos círculos podrían representar velas. En Magāratayn otro de estos grafitos responde a un edificio o estructura circular.

b) Geométricos

Con esta denominación se hace referencia a una serie de grafitos que, aunque en su diseño sólo se distinguen formas geométricas básicas, rectángulos o cuadrados en su mayoría, su simbología puede ir más allá de la simple forma externa representada. Es el caso de posibles alusiones a la Trinidad conseguidas mediante labrados particulares en la roca. En °Ušariyya¹¹⁴⁸, a un lateral de la cabecera de la iglesia, aparecen en la pared series de tres oquedades cuadrangulares. Del

1141 PEÑA, I., *op. cit.*, 2000, p. 23.

1142 *Cf. supra*, p. 252.

1143 *Cf. supra*, p. 136, figura 31.

1144 *Cf. supra*, pp. 494-495, figura 386.

1145 MATILLA SÉIQUER, G., *op. cit.*, 1998, pp. 437-431.

1146 *Cf. supra*, pp. 278-279, figura 184.

1147 *Cf. supra*, pp. 473-475.

1148 *Cf. supra*, pp. 278-279, figura 185.

mismo estilo son dos grafitos de pequeñas dimensiones en Šaṭṭ¹¹⁴⁹ que, mediante el recurso de un tosco ondulado conforman tres oquedades similares a las anteriores. Su asociación a cruciformes, uno de ellos sobre peana, probarían esta hipotética figuración.

Un elemento de mayor dificultad es el conjunto de grafitos localizados por toda la región, que representan dos barras verticales paralelas. Vistas en poblaciones tan distantes como Quruq Magāra, Magāra Sarasat¹¹⁵⁰ y Qūzuq¹¹⁵¹, en principio fueron desechadas por tenerlas como simples marcas de pastores. La variedad en la forma las lleva a adquirir distintos tamaños, desde las diminutas muescas de apenas 8 cm de longitud, hasta profundas incisiones cercanas al metro de altura. En ocasiones, y sólo en los ejemplos menores, una incisión circular se sitúa bajo ambas barras, justo entre ambas. Dichas barras, a su vez, pueden aparecer separadas o unidas por su parte inferior, conformando una especie de «U». (Fig. 418)

Esta realidad, represente lo que represente, adquiere una entidad mayor en el momento que su esquema se repite a gran escala. En un principio, sólo fueron localizados algunos casos en las canteras de Qūzuq¹¹⁵², en las partes más elevadas, quizás como muestra de antiguas huellas de cantería. Sin embargo, tal hipótesis se tambaleó tras la localización de grandes marcas similares en MS/8, en la otra orilla del río, fuera de un contexto de canteras e incluido en un complejo monástico claro.

Pequeños o grandes, con punto o sin él, tallados en canteras o en monasterios, en principio podrían reflejar una misma realidad, por el momento desconocida. No obstante, no se descarta la posibilidad de que todos ellos no respondan a un concepto similar.

De otro carácter, la aldea de Daykdāra¹¹⁵³, proporcionó algún ejemplo de motivo geométrico basado en cuadrados concéntricos, si bien grabado en bloques aparentemente antiguos pero que aparecían reutilizados en el cementerio actual.

c) *Reticulados*

Son muy abundantes una serie de grafitos de mala calidad y dibujo poco claro, que basan su diseño en la realización de líneas paralelas y perpendiculares, en un número indeterminado, conformando un reticulado similar al de un tablero de ajedrez, pero más toscamente. Este motivo se encuentra fácilmente por cualquier rincón de Quruq Magāra¹¹⁵⁴ y en prácticamente todas las cavidades de la orilla derecha del río¹¹⁵⁵.

1149 Cf. *supra*, pp. 280-281.

1150 Cf. *supra*, p. 234, figura 131.

1151 Cf. *supra*, p. 494, figura 387.

1152 Cf. *supra*, pp. 493-495.

1153 Cf. *supra*, pp. 437-441.

1154 Cf. *supra*, p. 136, figura 26; p. 144, figura 45.

1155 En la Cueva de la Camareta (Hellín-Albacete) a este tipo de motivo se les llamaba «calendarios», ya que quizás pudieron servir para contar. Éstos, los «calendarios», y los reticulados, aparecían por toda la cueva. (GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., GONZÁLEZ BLANCO, A., AMANTE SÁNCHEZ, M., «Los *graffiti* más recientes de la Cueva de la Camarata», *AntCrist*, X, Murcia, 1993, 379-432 (en concreto, pp. 428-429).

d) *Discos Solares*

En lugares como Quruq Magāra¹¹⁵⁶ o Magāra Sarasat se han constatado algunos discos con múltiples radios unidos, algunos rectos pero especialmente inclinados o curvados, tangentes a un punto central produciendo el efecto de un sol girando a derecha o izquierda. El empleo de este motivo iconográfico asociado a ambientes cristianos no es extraño, por ejemplo, el dintel 4 de Dayr Sayta¹¹⁵⁷, dintel de la puerta norte de Deirouné¹¹⁵⁸, en el capitel de la iglesia norte de Banqousa¹¹⁵⁹, en el dintel de la puerta de la iglesia de Nourié¹¹⁶⁰ o en una losa de la iglesia de Ma'ramaya¹¹⁶¹

e) *Tabula Ansata*

El plasmar en la roca, con mejor o peor fortuna, cartelas rectangulares similares a las clásicas *tabulae* de la epigrafía, es otro de los recursos gráficos más comunes en la región. Lo normal sería encontrarlas con contenido epigráfico, pero la mayoría de ellas aparecen vacías. En determinadas cavidades sí que se incluyen textos, pero árabes, por lo que se estaría produciendo una cierta perpetuidad de un elemento decorativo claramente clásico. En otros se aprecia como la superficie ha sido intencionadamente alisada y rebajada, respetando el contorno antiguo, para incluir epigrafía moderna. Este tipo de recursos estaba muy extendido por toda Siria y era empleado sobre todo a la hora de incluir epigrafía en el interior de los hipogeos, al modo de la inscripción sobre la entrada del hipogeo de Flavios Kyriakos en Keneysse, o la del hipogeo de Domitilla en Derkouch¹¹⁶². En el Alto Éufrates sirio los hipogeos no han conservado resto alguno de cartela epigráfica de este tipo, siendo el lugar habitual para encontrarlas los eremitorios rupestres sobre el Éufrates¹¹⁶³.

1156 Cf. *supra*, p. 136, figura 27.

1157 KHOURY, W., *op. cit.*, 1987, fig. 219.

1158 PEÑA, I., CASTELLANA, P., FERNÁNDEZ, R., *op. cit.*, 1983, p. 245 (fig. 44a).

1159 PEÑA, I., CASTELLANA, P., FERNÁNDEZ, R., *op. cit.*, 1987, fotografía n° 33.

1160 *Ibidem*, p. 177 (fig. 170).

1161 *Ibidem*, p. 162 (fig. 154).

1162 PEÑA, I., CASTELLANA, P., FERNÁNDEZ, R., *op. cit.*, 1999, pp. 214 y 225.

1163 Cf. *supra*, pp. 388-391.

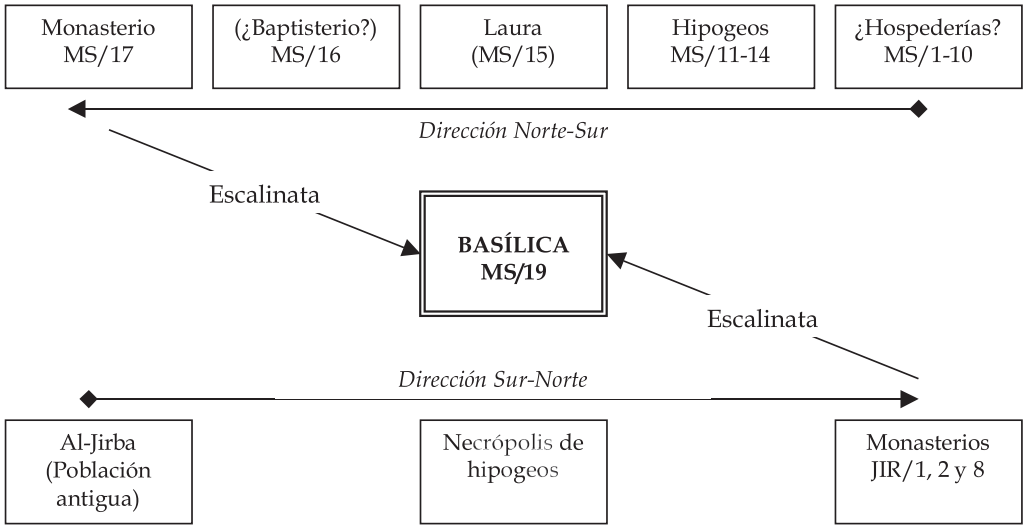


FIGURA 414. Organigramma resumen de las zonas arqueológicas del complejo monástico rupestre de MS



FIGURA 415. Grafito epigráfico donde se lee AKIMES o AKOIMES



FIGURA 416. *Tímpano con columbario de la iglesia del monasterio acoimeta*



FIGURA 417. *Pila bautismal de Ḥalābiyya (Lauffray, 1991, p. 85)*



FIGURA 418. *Hendiduras verticales en MS/8*