UNIVERSIDAD DE MURCIA
ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

MONOGRAFÍAS HISTÓRICAS SOBRE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

XXVIII



MOZÁRABES. IDENTIDAD Y CONTINUIDAD DE SU HISTORIA

2011 (Ed. 2013)

UNIVERSIDAD DE MURCIA
ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

MONOGRAFÍAS HISTÓRICAS SOBRE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

Serie dirigida por el Dr. D. Rafael González Fernández

XXVIII

Editores:
Antonino González Blanco
Rafael González Fernández
José Antonio Molina Gómez

MOZÁRABES. IDENTIDAD Y CONTINUIDAD DE SU HISTORIA

2011 (Ed. 2013)

REVISTA ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO
Nº 28
AÑO 2011

La revista *Antigüedad y Cristianismo* es una revista científica, internacionalmente respetada, especializada en la Antigüedad Tardía y publicada anualmente por la Universidad de Murcia. Fundada en 1984 por el catedrático Antonino González Blanco, a lo largo de sus años de existencia ha evitado los trabajos de síntesis o meramente descriptivos y ha acogido una amplia diversidad de monografías, artículos, noticias y contribuciones siempre originales en todos los campos de la Tardoantigüedad (cultura material, fuentes literarias, mentalidad, historiografía, repertorio de novedades y crítica de libros). Esta dimensión de amplio espectro no implica, llegado el caso, una desatención de las investigaciones en zonas geográficas concretas abordando aspectos históricos en su manifestación regional, con la misma exigencia de hacer aportaciones en temas originales y no reelaboraciones o síntesis. Esta revista está abierta a todos los planteamientos y orientaciones metodológicas que superen el estricto examen del consejo de redacción, pero a la vez se puede plantear un tema central de discusión o incluso monografías que sirva de marco conceptual y temático a los originales. El rasgo distintivo de la línea editorial de esta revista es su búsqueda de aportaciones originales, claras, de carácter inédito, que vayan a hacer una aportación nueva, profesional y metodológicamente solvente, que sea significativa en el ámbito de los estudios de la Tardoantigüedad. La veracidad y honestidad son las señas de identidad más preciadas para la revista *Antigüedad y Cristianismo*.

Departamento de Prehistoria, Arqueología, Historia Antigua, Historia Medieval y CC.TT.HH.
Área de Historia Antigua
Universidad de Murcia

DIRECTOR: Rafael González Fernández (Universidad de Murcia)

SECRETARIO: José Antonio Molina Gómez (Universidad de Murcia)

CONSEJO DE REDACCIÓN: María Victoria Escribano Paño (Universidad de Zaragoza), Santiago Fernández Ardanaz (Universidad Miguel Hernández, Elche), Antonino González Blanco (Universidad de Murcia), Sonia Gutiérrez Lloret (Universidad de Alicante), Jorge López Quiroga (Universidad Autónoma de Madrid), Gonzalo Matilla Séiquer (Universidad de Murcia), Artemio M. Martínez Tejera (Institut de Recerca Històrica, Universitat de Girona), Margarita Vallejo Girvés (Universidad de Alcalá), Isabel Velázquez Soriano (Universidad Complutense), Gisela Ripoll López (Universidad de Barcelona).

COMITÉ CIENTÍFICO:
Juan Manuel Abascal Palazón (Universidad de Alicante), Alejandro Andrés Bancalari Molina, (Universidad de Concepción, Chile), Pedro Barceló (Universität Potsdam), Francisco Javier Fernández Nieto (Universidad de Valencia), Juan José Ferrer Maestro (Universidad Jaime I), Pietro Militello (Universidad de Catania), José Carlos Miralles Maldonado (Universidad de Murcia), Iwona Mtrzwesky-Pianetti (Universidad de Varsovia), Juan Carlos Olivares Pedreño (Universidad de Alicante), Isabel Rodá de Llanza (Instituto Catalán de Arqueología Clásica), Klaus Rosen (Universität Bonn), Sabine Schrek (Universität Bonn), Juan Pablo Vita Barra (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Zaragoza).

La correspondencia de carácter científico habrá de dirigirse al Secretario de la revista (Facultad de Letras, Campus de la Merced, 30001, Murcia). Los pedidos e intercambios, al Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, c/ Actor Isidoro Máiquez, 9, 30007, Murcia.
Correo electrónico de la revista: antiguedadycristianismo@um.es
URL: http://www.um.es/antiguedadycristianismo

Portada: Beato de Fernando I
ISSN: 0214-7165
Depósito Legal: MU 416-1988
Fotocomposición e impresión: COMPOBELL, S.L. Murcia

ÍNDICE

Presentación 11
Antonino González Blanco

Historia

La Rioja, ¿tierra de paso? 33
Javier García Turza

Los problemas para explicar la pervivencia del cristianismo durante la dominación musulmana en Murcia 49
José A. Molina Gómez

El nacimiento del mundo mozárabe toledano (711-807). Un ensayo de historia comparada .. 67
Ramón Gonzálvez Ruiz

La emigración mozárabe al reino de León, siglos IX y X 99
Gonzalo Martínez Díez

Musulmanes y cristianos en Al-Andalus. Problemas de convivencia 119
Emilio Cabrera

Las glosas del códice «Albeldense» (El Escorial, *ms. D.I. 2*). Breve exposición de sus características generales y presentación de las de interés para el estudio del iberorromance primitivo 135
Claudio García Turza

Arqueología

La arquitectura cristiana del siglo X en el reino de León (910-1037): de «mozárabe» a «arquitectura de fusión» 163
Artemio M. Martínez Tejera

La iglesia de Santiago de Peñalba (León): nuevos datos arqueológicos 231
José Luis Cortés Santos

La cronología de las cuevas artificiales 281
Antonino González Blanco

Sierra de Segura y Alcaraz

El interés y la magia de la sierra de Segura 303
Francisco López Bermúdez

El papel de la Sierra en la configuración de la Historia, aplicable a la sierra de Segura en relación con sus tierras aledañas 313
Antonino González Blanco

El poblamiento tardoantiguo y emiral en la sierra de Alcaraz (Albacete) 327
José Luis Simón García y Gabriel Segura Herrero

¿Pervivencias cristianas bajo dominio islámico en las sierras de Alcaraz y Segura? 355
Aurelio Pretel Marín

La toponimia y la Sierra de Segura 389
José Luis Sánchez Gómez, José Pérez Blesa y Antonino González Blanco

Noticiario arqueológico

Los yacimientos romanos de Puebla de don Fadrique en el contexto de la Tabula Imperii Romani 417
Jesús Fernández Palmeiro y Daniel Serrano Várez

El santuario rupestre de San Torcuato (Guadix, Granada) 441
Antonio Reyes Martínez, Luis José García-Pulido, Pedro Antonio López Sánchez, Virginie Brazille Naulet y Laura Guisado Serra

Las cuevas de Almagruz (Purullena, Granada) 465
Antonio Reyes Martínez, Dulce María Jiménez Requena y María de los Angeles Lázaro Guill

La cueva del Monje (Guadix, Granada)..... 479
Antonio Reyes Martínez

El poblamiento en cuevas en el interior de la Comunidad Valenciana (Bocairent, Banyeres de Mariola, Beneixama y Alfafara)..... 489
Jorge Molina Cerdá

Noticiario científico

La religión del siglo III: los Severos y la influencia orientalizante de Heliogábalo. Sincretismo, culto imperial, magia y ritos mistéricos (199-248)..... 595
Miguel P. Sancho Gómez

Contexto histórico-religioso y notas metodológicas para una nueva traducción de la 'Paráfrasis del Evangelio de S. Juan' de Nono de Panópolis 625
David Hernández de la Fuente

Forjadores de la Antigüedad tardía

Claudio Sánchez-Albornoz..... 647
Laura Arias Ferrer

Recensiones

VVAA, *In pricipium erat verbum*, por Artemio M. Martínez Tejera 663

W. Andrae, *Memorias de un arqueólogo*, por Pedro David Conesa Navarro y Rafael González Fernández 669

MOZÁRABES. IDENTIDAD Y CONTINUIDAD DE SU HISTORIA

Mozárabes. Identidad y continuidad de su historia
Antig. crist. (Murcia) XXVIII, 2011, ISSN: 0214-7165, pp. 11-30

PRESENTACIÓN

Antonino González Blanco

El tema de los «mozárabes» tiene siempre mucha importancia, pero el grado de la misma cambia según la perspectiva desde la que se enfoca. Nosotros aquí nos acercamos al mismo sin muchas pretensiones. Ofrecemos los trabajos que se leyeron en unas jornadas celebradas en Murcia en el año 2005, pero queremos destacar en esta presentación, el interés que el tema adquiere si se le mira desde la perspectiva de la «continuidad en la historia», ya que estamos bien seguros de que en la Península Ibérica hubo mozárabes siempre y en todas sus tierras, hasta el año final de 1492, fecha a partir de la cual el problema van a ser los «moriscos» que heredan la misma problemática ya que, por lo menos muchos de ellos, son católicos.

Por ello y dejándonos de introducciones más o menos de compromiso pasamos a exponer una materia que nos parece clave en ambas cuestiones:

CONTINUIDAD EN LA HISTORIA, UN PROBLEMA QUE CONDICIONA A TODOS LOS DEMÁS

INTRODUCCIÓN

J. G. DROYSEN, compuso un texto que hay que recordar para comenzar. En el capítulo primero de su «*Histórica, Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia*», que titula «La historia», apartado segundo sobre «Historia y naturaleza»[1] dice: «*Aquí vemos un permanente devenir de nuevas formaciones individuales. Cada formación nueva no es meramente diferente de la anterior, sino que parte de la anterior y está condicionada por ella, de modo que ella supone las anteriores y las tiene idealmente en si, continuándolas y en la continuación, anticipando ya la subsiguiente configuración.*

1 P. 15 y ss. de la traducción de E. GARZÓN VALDÉS y R. GUTIÉRREZ GUIRARDOT, publicada por Editorial Alfa, Barcelona 1983.

«*Es una continuidad en la que cada etapa se amplia y complementa por la posterior (epidosis eis auto), una continuidad en la que se suma toda la serie de configuraciones vividas en resultados progresivos y en la que cada una de las configuraciones vividas aparece como un momento de la suma del devenir. En esta incansable sucesión, en esta continuidad que va ascendiendo y aumentando en si misma, logra la intelección general del tiempo su contenido discreto, el de una serie infinita de devenir progresivo. La totalidad de los fenómenos del devenir y del progresar que se nos presentan de tal manera la concebimos como historia*».

Y tras reflexionar sobre el mundo moral, dando ilustraciones que hubieran servido mucho en la crítica del materialismo histórico si hubieran sido desarrolladas a tiempo, continúa ya hablando de la continuidad en la historia.

«*Por otra parte el hombre singular vive solamente su tiempo y muerte; considerado corporalmente tiene él también sólo un ser periódico*».

«*También el pueblo singular no sobrevive eternamente, sino que se transforma; así como tiene su juventud, así también envejece y muere*».

«*La vida en la historia no es solamente una vida progresiva; la continuidad se muestra aquí y allí interrumpida, saltando y, en algunos períodos, regresiva*».

«*Ciertamente, pero saltando sólo para proseguir allí lo que se ha comenzado aquí; regresiva sólo, para penetrar de nuevo con doble fuerza. Y con frecuencia se muestra que un pueblo, en la tensión suprema de sus fuerzas intelectuales, se agota, como un campo de labranza que ha sido agotado por cultivo exhaustivo, de modo semejante a la que aconteció en Italia en las postrimerías del período imperial. Cuando entonces sobre el campo yermo surgen nuevas formaciones, que recubren las ruinas y los restos del viejo y los acogen, vuelve a restablecerse la continuidad; y el comprender los hilos y el tiempo del campo yermo es también importante y seductor para la investigación.*

Esto para indicar cómo la idea de la continuidad también puede ser y es válida para nosotros allí donde ella parece cesar.

Las reflexiones de Droysen no fueron algo trivial, sino que eran doctrina común entre los pensadores del XIX y en general entre todos cuantos han pensado en teoría y metodología de la historia. Los textos referenciales podrían multiplicarse. No nos vamos a entretener aquí. Algunos de ellos aparecen recogidos por J. Marías en su libro sobre las generaciones[2] y eso que no es este su enfoque central. Los nombres de Auguste Compte, John Stuart Mill y otros pueden verse allí.

CONTINUIDAD PRÁCTICA EN LA ELABORACIÓN DE LA HISTORIA

Es un hecho comprobable que en la redacción de la historia se tocan inevitablemente los problemas de la continuidad.

El desciframiento de los documentos micénicos replanteó toda la historia de la transición del II milenio al I antes de Cristo. Las colonizaciones son imprescindibles para entender el final del periodo arcaico en Grecia; los comienzos de la historia documentada en Roma están indiscutiblemente unidos con el desarrollo de la historia tardía griega; en Roma la república da origen al imperio con una notable continuidad de sus estructuras y formas de vida, la transformaciones de la cultura romana del alto al bajo imperio constituyen un ejemplo de continuidad

2 J. MARÍAS, *El método histórico de las generaciones*, Madrid, Revista de Occidente, 2ª ed. 1967.

histórica; el renacimiento es un fenómeno progresivo y siempre hay en él más continuidad que ruptura con la Edad Media, etc.

Pero hay excepciones. Hay momentos históricos que constituyen un problema serio precisamente porque la falta de documentación no permite iluminar todos los pasos necesarios. En tales ocasiones ¿qué debe primar? ¿ el principio de la continuidad válida siempre? ¿O la formulación de etapas subsiguientes sin tener en cuenta las anteriores o las siguientes[3]?

Con este tema nos queremos enfrentar aquí, precisamente en un período particularmente difícil como ha sido reconocido por la investigación universal: la historia de la alta Edad Media.

I. CONTINUIDAD E HISTORIA

El concepto de «continuidad» pertenece al arsenal de concepciones evidentes que se unen sin problemas aparentes con la historia en todas sus dimensiones.

Pero las cosas comienzan a problematizarse cuando frente a una historia concreta nos preguntamos por el contexto, por la relaciones de tal contexto y por nuestra comprensión de todas estas dimensiones de la realidad.

Si nos preguntamos por el sujeto de la historia que se narra, no parece haber dificultades cuando se trata de una biografía, pero si estamos en cualquier otra forma de historia las cosas se complican mucho.

Incluso en la concepción de la continuidad personal y de la identidad las cosas no son tan simples como podría parecer[4]. Pero todo es mucho más difícil de razonar cuando el sujeto de la historia se concibe ser la «Nación», el «Estado», una determinada época y la historia del mundo.¿Es que hay individualidades colectivas? Si queremos, por ejemplo, tratar de la revolución francesa, no pretendemos tratar de hechos de personas determinadas sino encontrar el sentido de una historia, cosa que entra con dificultad en el tema de la continuidad.

Y si pasamos a considerar la historia del mundo, al no haber contexto objetivo, tratar de la continuidad objetiva es algo sin sentido. El tema de la continuidad en la historia del mundo es algo meramente especulativo y solo se puede responder a cualquier pregunta sobre el tema de manera especulativa; y esto en una metafísica de la historia, es un esbozo apriorístico de la marcha del mundo.

La afinidad de la que acabamos de hablar entre el concepto de continuidad y la especulación filosófico-histórica también coloca en una nueva luz las formas más elementales de exposición histórica por ejemplo en la biografía o en una monografía de una época; ¿o es que cada exposición histórica no contiene un contexto histórico como elemento de especulación filosófico-histórica? Dicho de otro modo: El establecer un contexto en la historia ¿puede concebirse únicamente como una interpretación? ¿O es algo esencial a la lectura?

---

3 P. E. HÜBINGER, *Kulturbruch oder Kulturkontinuatät im Übergang von der Antike zum Mittelalter*, (Wege der Forschung Vol. 201), Darmstadt 1968.

P. E. HÜBINGER, «Spätantike und frühes Mittelalter. Ein Problem historischer Periodenbildung», *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* XXVI, 1952, 1-48, editado como separata en la serie *Libelli*, vol. XL, Darmstadt 1959.

A. DOPSCH, *Die wirtschaftlichen und sozialen Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung aus der Zeit von Cäsar bis auf Karl den Grossen*, 2 vols. Viena 1918/1920. etc.

4 A. L. STRAUSS, *Spiegel und Masken. Die Suche nach Identität*, Frankfurt am Main 1968.

Si esta reflexión es correcta los conceptos de continuidad y de historia son equivalentes. Si el enlazado de acontecimientos o hechos constituye su historia, y la historia es únicamente el enlazado de acontecimientos, se plantea el problema de la identidad del concepto de continuidad como la esencia de la historia y esto significa que los viejos problemas de si las instancias de predefinición del ámbito de la historia, la selección de hechos a incluir y de su significatividad testimonian la historia y se plantea el problema de la razón histórica.

Pero si la aparente ingenuidad del concepto de continuidad nos engaña, esto también se confirma con la reflexión sobre a qué se debe llamar contexto histórico; más aún la cuestionabilidad de este concepto se manifiesta de modo más notable cuando se atiende al múltiple y variado uso de la misma en las actuales discusiones históricas, metodológicas, filosófico-históricas y teológicas. Así el espectro de la representación de la continuidad, varía desde un uso simple e intrascendente en determinas historias hasta la concepción especulativa de una «historia ontológica» y hasta concepto interpretativo para una historia de la filosofía europea.

Hay que reconocer que seguir por el análisis teórico del tema es apasionante. Baste asomarse a la literatura sobre el tema, que una vez más es inevitablemente alemana. Hemos estudiado a fondo la obra de Hans Michael Baumgartner, *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997, que cita toda una tradición en el estudio del tema; y del mismo modo en el caso particular de la continuidad en el ámbito importantísimo del derecho vale la pena leer a Wilfredf FIEDLER, *Das Kontinuitätsproblema im Volkerrecht*, Freiburg im Breisgau 1978[5]

2. ASPECTOS ACTUALES DE LA CONTINUIDAD HISTÓRICA

El concepto de continuidad tiene un interés fundamental, que posiblemente alcanza a todo el saber histórico.

2.1. Continuidad como problema de la periodización por épocas históricas

Un primer grupo de planteamientos críticos actuales puede hallarse en las continuas revisiones de la periodización establecida a fines del siglo XVII por Christopher Cellarius al popularizar el esquema histórico de Edad Antigua, Media y Nueva.

2.1.1. El paso de la Antigüedad a la Edad Media

La cuestión de si el paso de la Antigüedad a la Edad Media es un abismo infranqueable o si hay entre ambas una continuidad, ocupa a los estudiosos desde la aparición de la obra de Oswald Spengler «Untergang des Abendlandes» hasta el día de hoy.

---

5 Lamentablemente el ejemplo no cunde en España, donde parece que los temas teóricos apestan. La materia fue rozada, como hemos dicho, por Julián Marías , *El método histórico de las generaciones*, Madrid, Revista de Occidente, 2ª ed. 1967, pero no le interesaba otra cosa que ese punto en la filosofía de Ortega, y no se detuvo en tratar algo mucho más importante, pasando por encima de muchos textos que cita, pero no valora. Del mismo modo algún roce hay con lo que aquí nos interesa en Jorge Riezu, *Decadencia. Síntomas y causas en nuestro tiempo y otros ensayos*, Salamanca, col. Ariadna, 2011, y algunos artículos rozan lo mismo, pero en conjunto nada serio y relevante. Hoy y aquí no puedo entretenerme en esto, pero prometo ocuparme de prestar ese servicio bibliográfico a nuestra investigación lo antes que me sea posible.

En 1968 Paul Egon Hübinger reunió una serie de estudios sobre el tema[6] y él mismo había escrito ya en 1952 un trabajo importante acerca de la cuestión[7]. Esta aportación puso de relieve, casi a la vez que Spengler formulaba su teoría de la decadencia de Occidente en conexión con su filosofía del surgimiento y decadencia de las culturas, una continuidad sin rupturas entre la Antigüedad y la Edad Media[8].

Desde aquel comienzo se puso de manifiesto algo que ha estado presente a lo largo de los muchos años que esta discusión lleva planteada: un interés metacientífico, que Dopsch había formulado al hablar de «la demostración de la continuidad del desarrollo cultural», junto con «una alegre seguridad en la totalidad» y con «una fe y confianza segura en el futuro y en el desarrollo general». Erna PATZEL confirma estos aspectos cuando concluye su trabajo sobre «El problema de la continuidad» con las frases siguientes:

> «A pesar de que imágenes de destrucción ocasionalmente cubren la construcción —*historia non facit saltus!*— la vida de los pueblos va siempre adelante y no conoce ningún momento de detención; el cambio continuo de acontecimientos y destrucciones, de luces y sombras determina el ritmo, el sentido de la vida y empuja a un desarrollo sin pausas. La comprensión y formulación de este contexto señala todo el acontecer y motivación al trabajo del progreso llevado a cabo por Alfons Dopsch y hace que su obra proclame alegre que tras de cada desastre hay y habrá vida.

El resultado de tales discusiones deja como resultado la confirmación del esquema del historismo, tal y como fue defendido por Droysen y por Troelst que así se convierte en paradigmático. Tal y como confirman la arqueología y la geología se pueden hallar elementos yuxtapuestos que siguen vivos a pesar del paso del tiempo y de los acontecimientos y confirman así el mantenimiento de la supervivencia de la cultura espiritual y de la Tradición viva de la educación.

III. NUEVAS RAZONES PARA REPLANTEAR EL TEMA

Es el caso que dedicándonos más en serio a los temas aquí apuntados nosotros hemos creído ver razones suficientes para volver sobre el mismo, centrado en el ámbito concreto de la historia de la Península Ibérica, y muy concretamente en lo que pasó en el año 711 y sucesivos.

A) La arqueología

Ha sido bien conocido el problema de la no existencia de arqueología árabe en la Península durante los siglos VIII y IX. Debía esperarse así ya que lo normal es que los conquistadores que no debieron ser muchos aprovecharan el país tal y como lo encontraron y que la cultura

6 P. E. HÜBINGER, *Kulturbruch oder Kulturkontinuatät im Übergang von der Antike zum Mittelalter*, (Wege der Forschung Vol. 201), Darmstadt 1968.

7 P. E. HÜBINGER, «Spätantike und frühes Mittelalter. Ein Problem historischer Periodenbildung», *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* XXVI, 1952, 1-48, editado como separata en la serie *Libelli*, vol. XL, Darmstadt 1959.

8 A. DOPSCH, *Die wirtschaftlichen und sozialen Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung aus der Zeit von Cäsar bis auf Karl den Grossen*, 2 vols. Viena 1918/1920.

material no cambiara. Pero esta evidencia no ha solido ser tenida en cuenta y se trata el período árabe como si de historia caída del cielo se tratase.

B) La lengua de los territorios sometidos a los árabes

I. El aparente estado de la cuestión

Cuando se leen trabajos sobre la sociedad del mundo islámico en la península Ibérica, los autores actuales suelen dar la impresión de que dan por evidente o por ya demostrado suficientemente que era un mundo culturalmente homogéneo, coherente y plenamente integrado. Aquí se hablaba el árabe, como parece natural. Poner ejemplos resulta ocioso, ya que es relativamente frecuente en los historiadores de Al-Andalus hablar de la historia de aquellos siglos como si la Península Ibérica estuviera situada en el corazón de la Península Arábiga o fuera un apéndice de la misma.

En esta situación de «consenso» no poco han influido en los últimos tiempos los representantes del llamado grupo de Lyon y el modo de formular sus trabajos de pretendida investigación, que tampoco vamos a recensionar aquí.

Pero tal visión es mucho más complejo y menos monolítico de lo que podría parecer. Veámoslo.

II. La investigación ha dado por supuestas muchas cosas

En 1526, el veneciano Andreas Navagiero visitó España con motivo de una legación que le confió su gobierno cerca del emperador Carlos V. En ella se dice[9]: «Por bajo del referido collado de la Alambra, a mano izquierda, bajando por un otero, se ven muchas cuevas subterráneas, en donde se dice que los moros tenían en prisión a cautivos cristianos, y son a manera de calabozos (p. 182) …[10] La parte de la población que está abajo en la llanura tiene buenas casas, y es la más habitada por españoles, siendo éstos gente de varias ciudades, que han ido a establecerse allí, después de la conquista de Granada[11] … Por todas partes en torno de Granada, entre los muchos jardines que hay, así en la llanura como en los cerros, se encuentran, aunque no se vean por los árboles, tantas casitas de moros, esparcidas acá y allá, que, si se pudiesen juntar, compondrían otra ciudad no menor que Granada. Y aunque es verdad, las más sean pequeñas, tienen todas ellas sus aguas, sus rosales, mosquetas y mirtos, y toda gentileza, manifestando que, en el tiempo en que dominaban los moros, esta tierra era mucho más hermosa que lo es en el día. Actualmente son muchas las casas que se van arruinando, y los jardines destrozados; porque los moriscos más bien van faltando que no creciendo, y ellos son los que tienen todo este terreno labrado y plantado, con tanta copa de árboles como aquí se ve. Porque lo españoles, no solo en este suelo de Granada, sino en todo el resto de España igualmente, no son muy industriosos, ni plantan

9 Citada en J. SIMONET, *Descripción del Reino de Granada*, Madrid, Imprenta Nacional, 1860, Apéndice X, p. 177-188.

10 Ya se ve que la opinión de Navagiero es la de un turista, que no merece mucha fe. Él no ha visitado nada ni ha visto las cosas más que desde lejos.

11 Curiosamente en este mismo barrio, en la calle de Elvira, es donde «viven los artistas y donde los moriscos venden telas, sedas e infinitas labores de diversas formas y variedad de objetos». Parece que las zonas altas serian las zonas militares durante el período de dominio árabe y estas partes bajas las de los artesanos, al principio los mozárabes, y ahora es donde se establecen los nuevos recién llegados.

ni cultivan voluntariamente la tierra, sino que se dan a otras cosas, y de mejor gana se van a la guerra, o a las Indias a hacer fortuna, que soportar la vía del trabajo. Aunque hoy en Granada no hay tanta gente como en tiempo de los moros, no deja de ser muy populosa, y acaso no habré visto otra tierra en España que esté tan poblada. Los moriscos hablan su antigua y nativa lengua moruna, y pocos se hallan que quieran aprender el español. Son cristianos medio por fuerza; y tan poco instruidos están en las cosas de nuestra fe, y tan poco cuidado en ello se pone, porque siendo así dan mayor ganancia a los clérigos que si fuesen de otra manera, que en su interior son tan moros como antes, o no creen en fe alguna. Son muy enemigos de los españoles, de los cuales tampoco son muy bien tratados»

«En tiempo de los reyes moros, según dicen, el rey de Granada reunía más de cincuenta mil caballos. Hoy día han faltado casi todos, por haberse ido los caballeros y personas nobles y ser todos los que han quedado pueblo y gente baja, excepto algunos pocos. Cuando el Rey Católico conquistó este reino, le concedió que por cuarenta años no entrase la inquisición. Pero esto concluirá dentro de algunos meses; y antes que yo regrese de esta embajada, acaso entrarán allí los inquisidores. Esto podrá fácilmente arruinar esta población, si quisieren inquirir y proceder severamente contra los moriscos. Aunque en verdad se dice que se introducirán los inquisidores más para inquirir contra los cristianos que allí están que contra los moriscos; porque con el escudo de este privilegio de que por cuarenta años no hubiese allí inquisición, de todas partes de España ha acudido en este tiempo mucha gente sospechosa para vivir segura. Pero esto causará también gran daño a la belleza y acrecentamiento de la ciudad; porque todos estos construían hermosas casas y eran fuertes comerciantes. No viniendo ninguno más, y desapareciendo los que allí están, todo irá naturalmente empeorando. No hay en Granada gente de gran fortuna, a excepción de algunos señores que tienen estados en este reino; de los cristianos restantes, los unos son mercaderes y hacen bastantes labores de seda, que en todo este reino alcanza una gran perfección»[12].

En una palabra: a poco de la conquista de Granada en 1492, los cristianos han pasado de estar en las cárceles moras a participar en la vida de la ciudad como gente laboriosa que vive codo a codo con el pueblo granadino ancestral. A pesar de la afirmación de Navagiero de que los moriscos no hablaban español ni querían aprenderlo, que suena a tópico, parece ser que se entendían perfectamente. Y como me indicó Márquez Villanueva, no hay ningún indicio de conflicto lingüístico[13].

Luis MÁRMOL DE CARVAJAL (1520-1600), compuso su obra *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada* (Málaga, 1600). En ella dedica páginas a la descripción de Granada que también recoge Simonet[14], de la cual resaltamos algunos rasgos:

I) Se ve que ya ha pasado mucho tiempo desde la conquista: La descripción de la ciudad la hace ya por parroquias: «En el ámbito de la Alcazaba nueva hay tres barrios… que parece haber sido cercados cada uno de por sí en diferentes tiempos, y todos estaban inclusos debajo de un muro principal. El primero y más alto está junto con la Alcazaba antigua en la parroquia de San Miguel, y allí fueron los palacios del Bedici Aben Habuz, en las casas del gallo… El segundo

12 Este último párrafo parece apuntar a la cercanía de trabajo entre los cristianos de a pie y los moriscos, cosa digna de subrayarse.

13 Con ocasión de su presencia en Murcia para dar una conferencia en Ricote, que resultó memorable y de calidad excepcional sobre el Quijote y los derechos humanos. Era el año 2008.

14 J. SIMONET, *Descripción del Reino de Granada*, Madrid, Imprenta Nacional, 1860, Apéndice XI.

donde había la mayor contratación antiguamente, es el de la parroquia de San Josef. Allí estaba la mezquita de los morabitos y tenían sus casas los mercaderes y tratantes. Y el tercero era el de la parroquia de San Juan de los Reyes, iglesia edificada por los Reyes Católicos en el sitio de una mezquita que los moros llamaban *Meschit el Teibin*, que quiere decir Mezquita de los Convertidos: llamábanle también barrio de la *cauracha* por una cueva que allí había».

También habla, en otro lugar, del monasterio de Nuestra Señora, cerca de San Juan de los Reyes.

II) Se siente obligado a explicar fundaciones como la ermita de los Mártires: La ha citado primero (Simonet p. 196) y más adelante añade: «(Los moros venidos de Antequera cuando la conquista de la ciudad por los castellanos) poblaron el barrio de *Antequeruela*, que está en la loma de *Baúl*, cerca de la ermita de los Mártires. En esta loma se ven grandes mazmorras, y muy hondas, donde antiguamente, cuando los reyes de Granada no eran tan poderosos, encerraban los vecinos su pan, por tenerlo más seguro; y después las hicieron prisión de cristianos cautivos para encerrarlos de noche, y detenerlos de día, cuando no los llevaban a trabajar; y la católica reyna Doña Isabel, en conmemoración del martirio que padecieron en aquel cautiverio muchos fieles cristianos por Jesucristo, ganada la ciudad, mandó edificar allí una ermita de la advocación de los Mártires y la dotó, y hizo aneja a su capilla real.»

III) Distingue entre el pueblo llano y los reyes moros; «Era Granada muy semejante a la ciudad de Fez. Los moradores muy amigos y conformes, y los reyes, deudos y confederados tan sectarios los unos como los otros, y tan enemigos del nombre cristiano».

Mármol de Carvajal debía conocer Granada, pero no replantea nuestro problema y lo que dice no es fácil de valorar. Lo cuenta con las categorías que tiene en la cabeza. El uso de las cuevas es lo que le ha llegado por comentario popular y la ciudad que conoce es la que él ha visto.

Francisco Javier SIMONET, publica su *Descripción del reino de Granada bajo la dominación de los Naseritas* en Madrid en 1860. En la p. 21 da un resumen de la historia de la arabización de la Península, pero no pasa de ser un resumen general. Dice así: «Conquistada en 711 por Tharec y Musa esta parte de la antigua Bética que hoy conserva el nombre de reino de Granada, quedaron habitando en ella dos pueblos, uno conquistador y otro conquistado, cuya fusión impidieron por largo tiempo las capitales diferencias de raza, lengua leyes y religión. Formaban el pueblo conquistador *árabes* y *berebere*s; el conquistado, aparte de algunos judíos, le componían godos y romanos, que se fundieron por la unidad de su causa en el nombre común de *mozárabes*, los cuales por algunos siglos y con heroica entereza conservaron la fe en Jesucristo, no sin grandes reyertas y disensiones con los musulmanes, hasta que extirpados por estos los unos, huidos otros a los reinos cristianos que se iban formando en España, y algunos pocos convertidos al islamismo, prevaleció al fin la gente sarracena. Esta acabó por llenar todas aquellas comarcas y convertirlas enteramente en una provincia del Arabia o de África, para lo cual ayudaba también la naturaleza de su clima; transformación que se consumó, cuando conquistada por los cristianos en el siglo XIII la ciudad de Córdoba, cabeza del imperio musulmán de España, la gente la lengua y la civilización de los árabes españoles vinieron a condensarse en el reino de Granada.»

La cuestión parece clara, pero Simonet conoce bien las tierras de este reino y sabe que las generalizaciones hay que precisarlas siempre. Va recordando acontecimientos y matizando las fechas. En un determinado momento (p. 42) asegura que es a raíz de las conquistas cristianas del siglo XIII es cuando se verifica la total arabización del reino de Granada, tras la conquista de Sevilla y otras ciudades en tiempos de Fernando III el Santo. Pero es cuando reflexiona

sobre la toponimia cuando tiene que reconocer algo que no sabe muy bien como encajar. En la p. 95, al explicar un topónimo con Hisn Arios, o Castillo de los Aires advierte en nota: «No debe extrañar el ver en la geografía de este reino mezclados nombres con significación en lengua castellana a otros verdaderamente árabes; pues mientras éstos dominaban el país, entre mozárabes se iba desarrollando un idioma vulgar, derivado del latín, muy semejante al que hoy hablamos».

Y desde luego no se plantea la distinción entre raza y lengua. Simonet habla de un modo general. Ni se le ocurrió imaginar que los romano-godos una vez sometidos al Islam y quizá incluso convertidos a esa religión, pudieran mantener su lengua, del mismo modo que los vascos en España, o en América los Qéchuas, se convirtieron al cristianismo pero han mantenido su lengua; o al igual que los actuales «paisos catalans» sometidos al mundo árabe mantuvieron su latín distinto del de Castilla. Y no se arguya que fueron demasiados siglos, ya que los vascos llevan ya en Hispania más de doce siglos y mantienen su lengua, sin apoyo político alguno. El fenómeno es tan claro que no hace falta insistir más en él.

GODOY ALCÁNTARA Y SU EXPOSICIÓN DEL PROBLEMA DE LOS FALSOS CRONICONES

En 1868 se publica la primera edición de la obra *Historia crítica de los falsos cronicones*, que ha tenido éxito muy notable hasta el día de hoy[15], pero que ahora es ya únicamente un tratado para la historiografía. El autor, buen escritor y magnífico recreador de mundos imaginarios, tiene muchas virtudes y una de ellas es haberse dado cuenta del importante papel de la lengua en las realidades históricas (ver p. 86ss) y en sus recreaciones.

En la p. 101 nos dice: «La lengua castellana fue en todo tiempo, según esta crónica[16], la de los españoles; Granada y Córdoba, así como otras muchas ciudades, siempre tuvieron el mismo nombre; y España siguió denominándose isla, como ya la designaban los discípulos árabes de Santiago. Pero la conformidad de varias de estas ideas con el pergamino de la Torre Turpiana no pasó a los libros. La existencia del idioma castellano tal como entonces se hablaba, y del nombre de Granada en el siglo apostólico, lados tan vulnerables del pergamino, y sobre los cuales asestaban con preferencia sus dardos los impugnadores de la autenticidad de aquel documento, no daría motivos a dudar de la de los plomos, en los cuales sólo alguna vez e involuntariamente se hace uso de nuestro idioma, y nunca referencia a él, y donde el nombre de *Granata* se cambia en el de *Garnata*, etimología que andaba válida, cuidando el autor de consignar en una de las láminas, aunque sin venir a cuento, pero para que no se le volviese a tildar de ignorante en este punto, el Florentinum Illiberritanum, con que se designaba aquel municipio en la inscripción de un monumento allí elevado a la emperatriz Furia Sabina Tranquilina[17]».

---

15 Última edición facsímil en Granada, Colección *Archivum* de la Universidad de Granada, con estudio preliminar de Ofelia Rey Castelao, 1999.

16 *La verdadera hystoria del rey Don Rodrigo, en la qual se trata la causa principal de la pérdida de España y la conquista que della hizo Miramamolin Almaçor Rey que fue del Africa, y de las Arabias. Compuesta por el sabio Alcalde Abulcacin Tarif Abentariq, de nación árabe, y natural de la Arabia Petrea. Nuevamente traducida de la lengua arábiga, por Miguel de Luna, vezino de Granada, intérprete del rey Don Phelipe nuestro señor. Impressa por Rene Rabat, año de 1692*

17 Dice Godoy Alcántara en nota: «A la verdad el que había atribuido a Granada en lo antiguo el nombre de Granata, no había hecho más que tropezar y caer en una piedra que Ciriaco Aconitano supuso encontrada en Écija, y que transcribió Fray Rodrigo de Yepes, en su *Historia de Santa Florentina*, uniendo el encabezamiento a la inscripción como parte de ella, de donde resultó que principiaba: *Prope Astigim non longe a publica via qua ducit Granatam*.»

Es verdad que, a pesar de esta confesión de que Miguel de Luna creía que la lengua castellana había sido la lengua de Hispania siempre, añade Godoy Alcantara su propia visión de las cosas[18], según la cual parece que los moriscos hablasen el árabe: «Consuelo imponderable debería llevar a la humillada raza morisca la era mesiánica, que los libros plúmbeos le abrían. Un mesías en la manera judaica, rey, intolerante, prepotente y conquistador, vendría a establecer con la dominación árabe en el mundo, la unidad de creencia. La lengua árabe, la más hermosa de todas las lenguas, que el gobierno español se aplicaba a extinguir como ahora el ruso la polaca, sería la lengua universal y litúrgica. El morisco era dueño de creer que la lengua árabe de que se trataba era su aljamía. No hay monumento más durable ni signo vital más innegable de la existencia de una nacionalidad, que la conservación de su idioma; la nación que lo deja perder abdica. Los altos destinos reservados a la lengua árabe la harían todavía más querida de los que la hablaban, y le atraerían el respeto de los que la proscribían».

El problema del interés de la lengua en los planteamientos del estudio de la historia está bien claro. Y en concreto está claro que para Godoy Alcántara el problema de las lenguas tiene importancia, pero da la impresión de que mientras que la realidad que describe en la persona de Miguel de Luna es que la lengua castellana era la de siempre, la importante tanto política como históricamente, la lengua árabe era algo sentimental, que es muy hermosa y que está siendo oprimida. Refleja la tensión existente en temas de lenguaje, pero no se pronuncia en el tema que nos ocupa, de qué lengua se hablaba en España en los últimos siglos del dominio árabe en Granada.

JULIÁN RIBERA Y TARRAGÓ, en su *Discurso de Ingreso en la Real Academia Española*[19], pone de manifiesto la situación que respecta a las relaciones entre la poesía árabe y la poesía española del momento. Frente a lo que otros investigadores han manifestado, y en su opinión, sin razones firmes que sostengan dichas opiniones, plantea una serie de cuestiones relacionadas con la historia medieval de la Península.

En primer lugar pone de relieve que las familias musulmanas utilizaron la lengua europea hasta mediados del siglo XII como lengua vulgar, mientras que el uso del árabe quedaba restringido a idioma oficial de escuelas y actos públicos. Esto provocó una coexistencia cultural que desembocó en un sistema poético mixto, en el que aparecen claras influencias europeas y orientales. Las composiciones resultantes de dicho sistema, aunque en un principio desdeñadas, lograron finalmente abrirse camino alcanzando las cotas más altas de las esferas sociales. Sus temas, de raigambre popular, fueron perfeccionándose y alcanzaron unas cotas que, en opinión de Ribera, influyeron decisivamente en la poesía europea, de la cual a su vez derivaban.

Respecto a la lengua usada en la Península por musulmanes, judíos y cristianos, hemos de hacernos eco de Ribera[20], que recoge una frase de Simonet que alude al «latín vulgar que se habla en nuestra tierra» refiriéndose a la lengua romance hablada por musulmanes y judíos.

El investigador hace una distinción de carácter diastrático para las lenguas árabe y latina, que separa las esferas lingüísticas cultas de las populares, distinción que igualmente podríamos aplicar a la lengua hebrea. Tendríamos pues, siguiendo su clasificación, dos lenguas cultas: el árabe clásico como lengua literaria y el latín clásico como lengua religiosa y en algunos casos literaria. Frente a ellas, el árabe vulgar y el latín vulgar (posteriormente romance) serían indis-

18 Haciendo su comentario a los libros plúmbeos y a su contenido nos dice las palabras que transcribimos.

19 Madrid, Imprenta Ibérica 1912.

20 P. 18.

tintamente usadas por las mismas personas. Prueba de este uso vulgar del lenguaje lo tenemos en los apodos que en lengua romance se ponían a las gentes de una u otra raza.

De esta mezcla lingüística recoge Ribera varios testimonios. El más significativo es, en su opinión, el *Cancionero de Abencuzmán*, en el cual se mezclan las lenguas romance y árabe en los mismos versos. Además, tampoco su métrica puede remitir exclusivamente a modelos árabes ni a metros clásicos puros, sino al sistema mixto que se estaba forjando en aquella época. Igualmente sucede con la temática; en ella se funden motivos de ambas tradiciones, ornamentos de origen arábigo y argumentos romances intercalados entre los mismos a modo de un tapiz de diferentes materiales que se entrecruzan para constituir un todo en su conjunto.

Gracias a este ambiente de influencias, innovaciones y riqueza poética, nuestra Península produjo ricos frutos, como los aportados por el autor judío de principios del siglo IX Salomón Ibn Gabirol, que robusteció la poesía estrófica sagrada y la enriqueció mediante los términos y marbetes que hoy conocemos. Igualmente le sucede a la poesía romance, aunque las posturas entre los investigadores difieren en algunos aspectos, según apunta Millás (1948).

Ribera trata de profundizar aún más en los orígenes de estas influencias romances, y se remonta a la posibilidad de remitir como antecedente a una lírica gallega antiquísima traída por la colonia gallega a Andalucía en una época anterior a Abencuzmán. También vuelve la mirada atrás hacia la poesía latina y la escrita en otras lenguas romances, pero afirma que es difícil resolver la cuestión, puesto que ni siquiera se ha podido formar una cronología de la poesía latina rítmica, y además, los monumentos de la lírica europea en lenguas vulgares, provenzal, alemana de los Minnesinger y la italiana (y aun los *Carmina Burana* latinos) aparecen con posterioridad a la lírica vulgar escrita en lengua romance por los musulmanes españoles.

Otra cuestión que plantea es la influencia de la lírica provenzal en el conjunto. En la segunda mitad de la Edad Media es indudable su hegemonía, pero lo que no está claro es la relación que pudo tener con el sistema andaluz. Ribera trata de profundizar en este aspecto mediante el análisis de los cancioneros provenzales, y efectivamente detecta un sistema de paralelos con la poesía árabe, tanto en contenido como en rima, que había resultado desconocido a estudiosos de esta lírica como el célebre Jeanroy[21].

El investigador señala que ambas tradiciones, provenzal y arábigoandaluza, siguieron sus caminos propios y se extendieron por los distintos países, y en muchos de los casos sus influencias se dejan sentir hasta nuestros días. La cuestión es saber cuál de ellas fue anterior y modelo. Para ello, el erudito reflexiona sobre la regularidad de ambos sistemas (análisis que supera el sistema español con creces frente a la antojosa originalidad de las formas provenzales), y pone como ejemplo un autor de todos conocido en la España de aquella época: Alfonso X y sus *Cantigas* en lengua gallega, obra influenciada por los dos sistemas poéticos. Tras su análisis concluye afirmando que la clave para explicar las formas poéticas de los sistemas líricos medievales se encuentra en la lírica andaluza, juicio que nos parece un poco osado.

El problema de la no aceptación por parte de la crítica de esta fusión de culturas y lenguas es debido, en opinión de Ribera, a un problema histórico de intolerancia de razas y religiones desde aquella época, que ha desembocado en fenómenos como la mala fama histórica ligada a estos pueblos, en su opinión, de carácter injusto.

---

21 A. JEANROY, *Les origines de la poésie lyrique en France au Moyen Âge: Études de littérature française et comparée suivies de textes inédites*, Paris, H. Champion, 1904 (2ª ed.)

Por último, el investigador resalta que el origen de la lírica trovadoresca y provenzal se encuentra en este punto por tratarse de la primera poesía romance que surge, caracterizada por unos tipos muy perfectos, consagrados luego por el uso, en los que la rima común del fin de las estrofas, en consonancia con la del estribillo inicial o final se afianza de un modo estable. Predomina el grupo de rima ternaria en el interior de las estrofas, por lo tanto, unas formas idénticas a las consagradas dos siglos antes a la innovación poética de Muqaddam y su escuela. El erudito señala además que la técnica poética de los trovadores sufrió mayores modificaciones y una evolución más señalada al aplicarse a una lírica predominantemente cortesana y monódica. Sin embargo, en los géneros populares tanto sagrados como profanos, el sistema se conservó en su modo más puro.

Todos estos datos ponen en evidencia que es imposible el estudio de una tradición poética de aquella época sin tener en cuenta las colindantes, especialmente cuando hablamos de poesía latina, árabe y hebrea[22].

La vinculación de la lírica andaluza y española con los orígenes árabes es un dato compartido por los diversos investigadores de variadas tradiciones. Por ejemplo, en la traducción de Nykl del cancionero de Aben Guzmán también el traductor señala en el prólogo el posible origen del *Minnesang* provenzal vinculado a la lírica arábigo-andaluza. En su reseña a este libro, Carl Appel (1932) resalta este dato, a la vez que analiza detenidamente el contenido de dicho cancionero[23].

NADIE HA DUDADO DE LA PERVIVENCIA DE LA LENGUA HEBREA

MILLAS VALLICROSA

Millás Vallicrosa (1942) se ocupa de reincidir en la cuestión de los avances realizados y proyectar sus hallazgos más allá de las fronteras geográficas y cronológicas que abarcan desde los poemas mediolatinos hasta las composiciones romances europeas que se encuentran de alguna forma emparentadas con nuestros textos. Afirma que la primacía que los israelitas españoles alcanzaron en el cultivo de la poesía hebraica medieval no pasó desapercibida. Testimonio de ello conservamos en los textos del crítico granadino Mosé Ibn Ezra, que describe detalladamente las formas poéticas de Al-Andalus ensalzando la calidad de los versos en la poesía árabe.

Del estudio de dicho poeta y preceptista se ocupa Díez Macho[24], que analiza la *Poética hebraica* del citado granadino, de la primera mitad del siglo XII.

El aspecto que nos interesa de dicha obra de preceptiva es la parte octava, en la que habla de la poética y de las figuras retóricas de los árabes. La obra es interesante, porque como el propio texto afirma, su fin secundario «explica las figuras árabes para que sean seguidas en la literatura neo-hebraica y exhorta a seguir las reglas de la retórica árabe aun cuando no estén en los sagrados libros». Díez Macho da a conocer en este artículo el catálogo de figuras poéticas

22 Un ejemplo de esta convivencia y dependencia lo ha probado A. Pagés, pues tenemos en los *Goigs* catalanes una derivación inmediata de un género tan profano como la *dansa* provenzal, y a su través ha conservado la clásica factura estrófica coral que recibió de aquellas líricas anteriores de lejana tradición bíblica.

23 E. GONZÁLEZ-BLANCO GARCÍA, La *clerecía rabínica medieval*. *textos y transmisión*, Madrid, Universidad Complutense, 2006. Tesis de licenciatura inédita.

24 A. DÍEZ MACHO, *Mosé Ibn Ezra como poeta y preceptista*, Barcelona, CSIC, Instituto Arias Montano, donde se recogen los artículo publicados en *Sefarat* 4(1944), 255-273; 5(1945), 49-81; 7(1947), 3-29; 7(1947), 209-230; 8(1948), 2903-321; 9(1951), 3-35.

árabes, así como sus correspondientes en hebreo y citas de ambas lenguas, centrándose especialmente en la comparación e indicando que procederá del mismo modo con el resto de las figuras.

Millás (1942), tras ofrecer el panorama poético antes descrito, pasa a estudiar más detenidamente las obras y autores hebreos de la época influenciados por la poesía árabe. Comienza mencionando a Dunas, autor que utilizó en la *seliha* combinaciones métricas de versos monorrimos con vuelta. También de influencia arábiga destaca la *qasida*, nuevamente una forma monorrima, y afirma que también de este tipo hay ejemplos en la poesía hispanohebraica, si bien poco frecuentes. Pero lo interesante es que a menudo esta forma se presenta con rimas internas, de modo que tenemos una división tetrástica, dotados los tres primeros esticos de una rima igual propia para cada verso, mientras el último estico tiene la rima común a toda la composición, el esquema del verso es *aaaA*.

Resalta para dicho estudioso que «esta estructura se encuentra no sólo en composiciones sagradas o profanas que presentan cierto lirismo, sino que es la forma corriente en la serie de epístolas laudatorias o satíricas que se cruzaron entre los partidarios de Ménaem hem Saruq y los de Dunas ibn Labrat. De esta manera el verso largo de la qasida, con sus dos hemistiquios, se transforma en una cuarteta de versos cortos muy del gusto de la lírica hebraica, en la cual ya vimos aparecer el elemento ternario *aaa* y destacarse en los *piyutim* anteriores.

Millás recalca también que además de la poesía árabe de factura clásica que influenció la poesía hebraicoespañola, tampoco podemos olvidar la presencia de la poesía popular arábigoandaluza, de carácter híbrido arábigo-románico por su temática y lenguaje y destinada a las clases bajas que desconocen, en muchos casos, el árabe. Además, este tipo de poesía era lírica, de carácter colectivo coral, y se acompañaba de música, lo que favoreció su técnica estrófica, en la que las estrofas se ligaban con rima final unas a otras y se repetía el estribillo.

Las similitudes que este tipo de poesía arábigoespañola presenta con la hispanohebrea son notables en su carácter y técnica, por lo que la influencia entre ambas hubo de ser espontánea y de fácil transmisión. Sin embargo, según afirma Millás, esta técnica coral estrófica no tuvo la misma expansión en otras literaturas italianas, francesas y alemanas, que conservaron mayormente la técnica recibida de los *paytanim*; frente a lo que sucedía en la poesía hebraicoespañola, que sí se benefició ampliamente de esta lírica arábigoandaluza. Esta influencia es especialmente fuerte en el florecimiento de dicha poesía, en torno a los siglos XI y XII. A partir de esta época es la propia poesía hispanohebrea, asimilada con estas formas árabes, la que desarrolla sus formas y las acomoda al carácter propio de la lengua hebrea.

En lo referente a la forma estrófica, señala que la forma monorrímica de la *qasida* alterna con la forma estrófica de varias rimas y variedad de metros.

Millás en este artículo hace una reflexión, con la que nosotros estamos de acuerdo, acerca sobre los orígenes del sistema estrófico empleado por las líricas medievales. Para comenzar, plantea la cuestión de que el problema de los orígenes se encuentra escasamente debatido, y cita solamente dos testimonios en los que sus autores reflexionan sobre dichas cuestiones. Dichos autores son en primer lugar, Ribera, que encuentra en el texto de *al-Dajira* de Ibn Bassam la confirmación plena de lo que ya antes había sospechado, y es la existencia en Al-Andalus de una lírica romance de origen andaluza o gallega antiquísima, anterior al siglo X, olvidada por la crítica quizás por no haberse formado aún la cronología de la poesía latina rítmica. El segundo, Hartmann, señala la analogía del sistema estrófico hispano-musulmán con la estructura de algunas poesías latinas medievales, aunque no insiste demasiado en la cuestión de los orígenes.

Hechas estas reflexiones, Millás no se limita a citarlas, sino que trata de ahondar en la cuestión de la influencia de la poesía latina cristiana de los primeros siglos de la Edad Media, una poesía también popular sobre la cual se calcó la producción romance ulterior, sagrada o profana. Afirma que «la evolución seguida por esta lírica religiosa es muy semejante a la seguida por la lírica sinagogal y que simétricamente con la poesía hebraicoespañola, también en el siglo XI, y aún más tarde, en el siglo XII, experimenta un gran y súbito incremento de su evolución, beneficiándose de procedimientos estróficos ya muy perfeccionados». En opinión del erudito, este paralelismo evolutivo de las dos líricas sagradas no ha de sorprendernos si atendemos a sus comunes fuentes de origen y a la comunicación que durante los primeros siglos hubo entre las dos liturgias. Para ilustrar este fenómeno cita un fragmento de Gastoué[25] en el que se dice que algunos judíos añadieron a sus ritos sinagogales la partición del pan; que los doctores de la Iglesia (como Orígenes, San Hilario y San Jerónimo) estudiaron a fondo la tradición rabínica, y compusieron himnos influenciados por el fermento material de las comunidades judaicas pasadas a la fe cristiana. La influencia fue, pues, mutua, tanto a través de los cantos judíos como de los elementos de carácter cristiano, y duró, por lo menos, hasta el siglo IV[26].

Algunos años más tarde, Díez Esteban[27] explica cómo la poesía de los judíos se ha ido enriqueciendo con recursos de la poesía árabe. Así, la *Maqama* es uno de los resultados de esta fusión. Las *maqamas* se cultivaron especialmente en torno a los siglos XII y XIII, por lo que en la época en que Sem Tob escribió, este género gozaba de gran aprecio.

A su vez, Clark Colahan[28] analiza el *Debate entre el Cálamo y las tijeras* y encuentra algunos paralelos con la literatura catalana en ciertos pasajes. Explica también que el poema está escrito en el género de la *maqama*, que mezcla prosa y verso alternativamente. El estudio se centra especialmente en el análisis estructural de la obra, así como en su contenido y recursos empleados para el debate.

En opinión de Schack[29] el problema fundamental radica en el desconocimiento intencionado del influjo de la poesía y de la cultura árabe en la civilización europea. A lo largo de sus páginas ofrece numerosos testimonios de la convivencia intercultural medieval entre árabes y cristianos, especialmente a partir del siglo XI en nuestra Península. Resalta, asimismo, que aún mayor importancia tuvieron los judíos, que dominaban hábilmente diversos idiomas e imitaban todos los primores de Hariri en las *maqamas*, mezclaban versos castellanos con sus poesías hebraicas y utilizaban hasta siete lenguas diferentes dentro de las mismas obras. En su papel de transmisores de cultura, influyeron como nadie en la difusión de las matemáticas, filosofía y física de Oriente, poniendo a su vez al alcance de los pueblos occidentales las fábulas y cuentos arábigos, así como sus poesías.

---

25 En su obra *Origines du chant romain*, París 1907.

26 E. GONZÁLEZ-BLANCO GARCÍA, La «*clerecía rabínica» medieval. Textos y transmisión*, Madrid, Universidad Complutense, 2006. Tesis de licenciatura inédita. La doctrina de Millas Vallicrosa se contiene sobre todo en su obra *La poesía sagrada hebraico-española*, Madrid, CSIC 1940, con varias ediciones posteriores, que actualizan la síntesis de la primera.

27 F. DÍEZ ESTEBAN, «El debate del cálamo y las tijeras de Sem Tob Ardutiel», *Revista de la Universidad de Madrid* 18, 1969, 61-102 (=*Homenaje a Menéndez Pidal*, vol. 1).

28 C. COLAHAN, «Santob's Debate: Parody and political allegory», *Sefarad* 39,1,87-107, aquí en concreto p. 94; y *Sefarad* 39,2, 265-308.

29 A. F. VON SCHACK, «La poesía de los árabes en relación con la poesía de los pueblos cristianos de Europa», en *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*, Madrid, Hiperión, 1988 (Traducción de D. Juan Valera).

Destacan judíos que han influido decisivamente en nuestra literatura, como Pedro Alfonso o Judá Ha Levi. Además, hemos conservado textos en castellano escritos en letra aljamiada, prueba indudable de lo que supuso la influencia arábiga en el terreno literario. Por otro lado, Schack incide también en la presencia de formas estróficas árabes como el zéjel o la moaxaja, y recoge una serie de ejemplos de poemas que se ajustan a esquemas similares en nuestra literatura.

Por último, Schack resalta que la extensión de la influencia árabe no se restringió solamente a la poesía castellana, pues tenemos abundantes muestras de los contactos con poesía italiana, especialmente en la zona de Sicilia, contactos que el investigador estudiará más detalladamente a lo largo del libro al cual nos remitimos.

Siguiendo esta línea, Ovidio Carbonell[30] realiza un estudio acerca de las influencias orientales en la poesía estrófica andalusí, y distingue cuatro tipos de influencias en las que se mezclan la tradición árabe, la romance y la latina dando lugar a diferentes composiciones.

A pesar de todos estos argumentos que parecen pedir una revisión a fondo del tema, los historiadores españoles del período árabe se mantienen en la visión general sin plantearse siquiera la conveniencia de someter el problema a discusión.

EL GRAN ARGUMENTO (AUNQUE SEA NEGATIVO)

No hay constatación alguna de conflicto lingüístico a la llegada de la reconquista por los Reyes Católicos. Es como si todo el mundo se entendiera desde siempre y sin problemas[31].

Parece ser que conviene revisar todo el problema de la continuidad histórica no sólo de la época preárabe al dominio musulmán, sino también de la tradición mozárabe a la espiritualidad cultual y litúrgica post reconquista en toda nuestra piel de toro.

Para el norte no hay problema. En las tierras del Duero hacia el norte no se interrumpió la tradición. Ni el dominio islámico arruinó el mundo de las parroquias ni el mundo de los monasterios. Almanzor pudo saquear San Millán de la Cogolla, pero la vida monástica allí no se interrumpió.

Y para el sur se impone una recogida de tradiciones a estudiar, a algunas de las cuales aquí aludiremos enseguida.

C) Tradiciones locales

Hemos vivido décadas de «dogmatismo» admirable en el siglo XX, sobre las fuentes, objeto y método de la historia. Es de todos conocido que sólo en el último cuarto de siglo la valoración de las tradiciones y leyendas ha cambiado radicalmente y esto nunca ha sido puesto en relación con el asunto que aquí nos ocupa:

La ermita de los Mártires en Medina Sidonia[32].

---

30 O. CARBONELL, «Hacia una gramática del caos: la poesía estrófica andalusí y los orígenes de la lírica románica», *Foro Hispánico 7: La sociedad andalusí y sus tradiciones literarias*, Ámsterdam-Atlanta, Rodopi, 1994, 39-59.

31 Reconocido por el prof. Deyermond en conversación privada con el autor.

32 Y otras que no nos entretienen por hoy ya que las conocemos menos, Tal sería el caso de la C. GARCÍA DE PAREDES NÚÑEZ DE PRADO, *Ermita de los Santos Mártires. Medina Sidonia (Cádiz)*, Cádiz, Diputación provincial, 2007.

La ermita de la Virgen de la Esperanza en Murcia[33].
San Ginés de la Jara, en Murcia[34].
La patrona de Ulldecona[35].
La Virgen de la Cabeza, patrona de Ronda[36].

Pero detengámonos en momento en esta última advocación .

En lo que hoy es Andalucía hay en torno a doscientos santuarios y patronas de pueblos con tal denominación.

El origen de la misma es lo mismo que «La Virgen del Cabezo» o sea del monte, en el que se supone haber sido hallada, porque se piensa que su culto en tales tierras era ancestral. Y aquí estamos ante un problema que hay que replantear urgentemente en la historia peninsular.

Estamos acostumbrados por obra de unos críticos de vía estrecha a admitir sin discusión que toda la historia compuesta en España en los siglos XVI y XVII era puro invento en el caso de que no sea trascripción de documentos que hayamos conservado. Muy en concreto por poner un ejemplo bien conocido, al jugar los llamados «falsos cronicones» damos por falso todo lo que contienen, pero olvidamos que el Padre Román de la Higuera estaba en continua correspondencia con todos cuantos podían suministrarle información de datos locales y que es sobre esos datos tomados de la investigación en el campo en el siglo XVI, que en aquellos momentos eran una realidad, es sobre lo que el P. Higuera levanta sus construcciones. El referido padre cree en la continuidad desde muy antiguo y dejando de lado el valor de sus elucubraciones, reduciendo el problema a su mínima expresión la cuestión es ¿Por qué no?. Y la respuesta acostumbrada es porque había habido ruptura en la historia precisamente por obra de los árabes, que es justamente lo que había que demostrar. Y así nuestros críticos se quedan tan anchos y gloriosos, amparados por el racionalismo de vía estrecha que fue el del siglo de las luces, y que hoy y ahora la moderna crítica ha puesto de manifiesto.

En concreto y volviendo al caso de la advocación que comentamos. Todo el sur de España cuando llegan los nuevos conquistadores cristianos tienen la conciencia de que con su llegada allí no ha cambiado nada, que estos traen lo que ellos ya habían tenido y mantenían.

Esto no se puede achacar a propaganda de los nuevos vencedores, ya que va unido con el tema de la religión de los «moriscos», que parece ser que era la cristiana católica. Al menos esto es lo que se deduce del episodio del Quijote en el que Sancho dialoga con «morisco Ricoti», que era católico y que se ve obligado a emigrar y se va ¡¡¡a Alemania!!!!

El problema morisco ha sido igualmente tratado de una manera elemental y simple y debe ser replanteado radicalmente.

---

33 Sólo se puede entender si se admite un origen preárabe en cuevas y su pervivencia a lo largo de toda la historia posterior.

34 Hoy es aceptado sin discusión su vitalidad durante todo el período árabe y por tanto su origen anterior.

35 Situada en una gruta con tradición de pinturas prehistóricas en todo el contorno y muy lejos de la población. No hay duda de que estamos ante un lugar sacro cristianizado.

36 Que poco tiene que ver con la famosa Virgen de la Cabeza de Andújar. En Ronda se trata de un santuario rupestre, con una gruta que tiene en su interior cuatro iglesias o capillas y en la cripta todo un clausto rupestre que está por estudiar. En la Península tuvo mucha importancia la aparición en el siglo XIII en la sierra Morena, en Andújar, pero hay un problema que es de sumo interés. No todas las ermitas tiene este origen. Hay muchas en las que el nombre es un topónimo (Motril); hay otras en las que la arqueología precede al siglo XIII (Ronda); Otras en las que lo propio es la tradición (Terzaga).

OTRAS IMÁGENES CON DISTINTAS ADVOCACIONES, PERO CON CONTENIDO SIMILAR

HUELVA

No hemos encontrado culto a la Virgen de la Cabeza, pero está la **VIRGEN DE MONTEMAYOR**, de la que se dice: *El primer dato históricamente documentado que nos habla de la existencia de esta ermita es del año 1431. Se encuentra situada a dos kilómetros del núcleo urbano de la ciudad. Su construcción esta ligada a la aparición en el mismo lugar de la patrona mogueña la Virgen de Montemayor. Según cuenta la leyenda fue encontrada por el pastor Alonso Núñez en ese lugar, llamado Tamar o Tamaríz, donde fue escondida por el sacerdote mogueño Antonio Quinta Cabañas en el año 714.*[37]

VIRGEN DE PELARDA (OLALLA, TERUEL)

El Santuario de Pelarda está situado en el término municipal de Olalla, sobre una pequeña colina al pie de la Sierra de Fonfría, y está dedicado a la Virgen de Pelarda, tomando el nombre del lugar donde fue encontrada. Según cuenta el P. Faci, en la pérdida de España por la inundación de los bárbaros árabes… los de aquel pueblo, deseando librar de su furor la Sagrada Pila Bautismal y una S. Imagen de Ntra. Sra., escondieron ambas debajo de la tierra, envolviendo la S. Imagen en un pedazo de tela de seda (que hoy conserva) y una sábana: así oculta estuvo más de cuatrocientos años enterrada la S. Imagen en la pila bautismal. Fue localizada por un labrador que trabajaba estas tierras, cuando su arado tropezó con una losa. Corría el año 1220. En el santuario también se venera otra imagen conocida como la Virgen del Mar. Fue entregada a la iglesia parroquial de Olalla por Jerónimo de Lasa, fraile de la orden de los jerónimos. La adquirió en el barco que le traía de vuelta a España, de aquí el nombre de la Virgen. En mayo de 1724 fue trasladada de la iglesia de Olalla al santuario de Pelarda, en donde permanece desde entonces.[38]

Y relacionada por la tipología incluso de la denominación está el culto a la «**VIRGEN DEL VILLAR**, si bien esta advocación esta más bien en el norte de España: Sediles, (Zaragoza), Pueblos de Navarra, etc.)

VIRDEN DE LAS CUEVAS, es otra advocación a tener en cuenta, que recibe culto entre otros muchos lugares en Caminreal, de Teruel.

Habría que mirar a ver si también hay alguna relación tipológica de la **Virgen de la Cuevita** (ARTENARA (Gran Canaria).

VIRGEN DE LA SOTERRAÑA, en OLMEDO, Valladolid. Es la patrona de la villa de los siete sietes. Dice la historia que fue escondida por un olmedano en 711 y que las tropas de Alfonso VI la hallaron en un pozo que ahora está integrado en la cripta de la Iglesia de San Miguel, de la misma villa.

---

37 [http://es.wikipedia.org/wiki/Virgen_de_Montemayor] Referencia tomada el dia 20 de junio del 2012.

38 [http://www.xiloca.com/xilocapedia/index.php/Santuario_de_la_Virgen_de_Pelarda[Consultada el dia 21 de junio del 2012

En VALOR (Granada), la ermita de la **Virgen de la Antigua** es también llamada «ermita de los siete varones apostólicos, y se cree que en ella celebró misa San Cecilio.

D) La toponimia y su distribución

Tras habernos dedicado a la recogida pretendidamente completa de la toponimia de diversas regiones de la Península hemos captado incluso sin pretenderlo algunos problemas que por lo menos resultan curiosos.

En tierras situadas tan al sur como es la Región de Murcia, hemos podido constatar amplios campos en los que no hay un solo topónimo árabe, como es el caso de las tierras del municipio de Moratalla, en el que fuera de los castillos no hay más topónimo que pueda tener relación que el río del *Árabe* que parece indicar que allí debió haber un árabe que dio nombre al río.

Pero si que hay toponimia latina y prerromana. Todos o la mayoría de los nombres de los municipios de las sierras que se separan las tierras murcianas de las actuales manchegas y andaluzas son nombres de esa índole.

E) Temas nuevos en arqueología: el problema de las cuevas y la tradición

a) Tradición oficial

La arqueología de las cuevas como problema no ha entrado en la investigación hasta 1980. Por entonces las cuevas o eran paleolílticas o se situaban en la Edad del Bronce. Para épocas posteriores si en algún caso se constataban no se les prestaba atención.

b) Las cuevas y la arqueología

En Simonet hemos podido ver que ya en los últimos tiempos del dominio islámico el problema de las cuevas crea problemas interpretativos.

Hemos recuperado numerosísimos asentamientos rupestres que ayudan mucho a contemplar la continuidad histórica donde antes no se veía.

Aquella consabida frase de «cuevas de los moros», no significaba otra cosa que aquello era una cuestión popular y sin interés, a pesar de que en toda la península ha habido multitud de poblamiento en cuevas hasta el siglo XX.

En la actualidad, entre las ciudades cuya continuidad es bien conocida, los castillos muchos de ellos originados en la Antigüedad o Tardoantigüedad y las cuevas podemos contemplar una perspectiva que hasta hace muy poco nadie se planteaba. Recuérdese la conocida frase «Sabemos donde están enterrados los visigodos, pero no sabemos donde vivían». Hoy ya comenzamos a saber donde vivían, en completa simbiosis con los hispanorromanos.

Y hay muchas otras dimensiones del problema que no vamos a tratar aquí, por haberlas considerado ya en otros lugares, a las que remitimos[39].

39 A. GONZÁLEZ BLANCO, «Nuevos horizontes del arte paleocristianoy su importancia para recuperar la cartografía y la historia de la Antigüedad Tardía», *Actas del Congreso de Arqueología paleocristiana de Toledo*, 2009, Sec. 2. Historia. Generalidades. Comunicaciones, p. 1291-1300 (en prensa).

F) Es una ley universal que se ha cumplido siempre: que se mantenga la lengua de los vencidos durante muchos siglos

Así ocurrió en todos los tiempos históricos.

En el Próximo Oriente Palmira se llamaba Tadmor antes de las conquistas de Alejandro Magno y así se llama hoy.

El Arameo se conserva en muchos puntos del Iraq todavía hoy. No solamente en Siria cerca de Damasco, en la aldea cristiana de Malula, sino en muchos otros lugares.

Las lenguas prerromanas de la Península Ibérica se mantuvieron durante todo el dominio romano y solo desaparecieron hacia el siglo VI d. C. por obra de la cristianización llevada a cabo sobre todo por obra de los monjes.

En América se sigue hablando el Quechua y otras lenguas indígenas a pesar de las escuelas y de los modernos medios de comunicación.

Es una ley universal, a pesar del nulo interés de los nuevos dominadores en que tales restos de la situación antigua se mantengan.

G) Revisiones acerca del final del Mundo Antiguo

No se ha hecho porque la toponimia no se ha recogido, pero incluso tampoco se ha tenido en cuenta la que contienen los mapas para plantear el argumento.

ABUNDANCIA DE TOPONIMIA PRERROMANA

Es una cuestión que cuando se trata es sólo para hablar de los estratos indoeuropeos o semitas, pero la toponimia inmediatamente prerromana, la que se usaba en el oriente peninsular, en la época ibérica, o celtibérica, y que aún se puede descubrir con sólo atender al problema y excluyendo las lenguas posteriores, cosa muy sencilla, esto ni se ha planteado.

ABUNDANCIA DE TOPONIMIA ROMANA

Los historiadores han huido de tocarla como si fuera el mismísimo diablo. Por citar sólo un ejemplo: es una vergüenza que haya tres libros que pretenden estudiar la toponimia árabe en Murcia y no haya ninguno que haya puesto de relieve la toponimia latina de ascendencia romana con toda evidencia. Esta última es un abultado porcentaje, bastante mayor que el de topónimos árabes, pero eso no ha excitado el interés de los investigadores. Del mismo modo que a pesar del reconocimiento teórico de que la toponimia es un sedimento, nadie se ha ocupado de estudiar las características de tal sedimento y menos aún la distribución de los topónimos y las consecuencias que de ello pueden derivarse.

ESCASEZ DE TOPONIMIA ÁRABE MUY ESPECIALMENTE EN LAS SIERRAS

Esto hay que explicarlo. Sobre todo en el sur peninsular, con cerca de 800 años de dominio árabe es incomprensible, si no se admite que la población dominada siguió hablando el mozárabe (latín versus castellano, con una dosis moderada de palabras árabes que se van incluyendo en el léxico).

CONCLUSIÓN

1º.- Nos hemos contentado con enunciar cada uno de los problemas que entendemos que aquí se entrecruzan. Exponerlos pormenorizadamente necesitaría mucho espacio y tiempo y es materia para amplias investigaciones.

2º.- La dialéctica de la historia y del devenir como característica esencial de la misma obliga a aceptar como indiscutible lo que es necesario: la continuidad en la historia. Y no sólo teóricamente, sino hay que aplicar tal teoría a la concepción y redacción de esa historia.

Desde Gadamer para acá, pero muy especialmente con la llegada del movimiento crítico conocido como «postmodernidad», se está imponiendo una revisión profunda no solo de los enfoques, cosa que ya no discute nadie, sino de las mismas afirmaciones y muchas de las cosmovisiones subyacentes.

3º Hay indicios y razones más que suficientes para replantear la forma de escribir la Historia de la Península Ibérica (España y Portugal) en lo que toca a la implantación y continuidad de la cultura árabe. Hemos indicado las que nos parecen más dignas de atención, pero entrando en la historia local hay muchas mas. Globalmente podemos resumirlas así:

A.- La opinión muy aceptada hoy como si fuera evidente de la identificación de Al-Andalus con una cultura árabe es todo menos clara.

B.- Hay muchas razones para ponerla en duda y también para negarla.

C.- Las consecuencias que ello tiene para la revisión de todas las cosmovisiones y planteamientos de la historia de la Edad Media son tremendas.

La última conclusión es que habría que fomentar mucho más en nuestros centros de investigación el estudio de la teoría de la historia y de su epistemología, que prácticamente no existe y que nos traería muchas cosas buenas.

HISTORIA

Mozárabes. Identidad y continuidad de su historia
Antig. crist. (Murcia) XXVIII, 2011, ISSN: 0214-7165, pp. 33-48

LA RIOJA, ¿TIERRA DE PASO?

Javier García Turza*
Universidad de La Rioja

RESUMEN

En el presente estudio se ha tratado de poner en evidencia la tesis defendida por diferentes autores a lo largo de varias décadas, en la que se mantenía que La Rioja era una «tierra de paso», una región sin personalidad propia, carente de población estable y, por lo tanto, ajena a cualquier movimiento lingüístico, cultural y artístico propio. Por el contrario, estas páginas quieren servir de fundamento a la entidad que tuvo el territorio riojano durante la Alta Edad Media. Para ello se recurre a aspectos tales como el estudio de los sistemas de vivienda rupestres, que justifican por sí solos la pervivencia de un importante volumen demográfico a pesar de la inseguridad reinante durante siglos; la continuidad religiosa en algunos monasterios desde época visigoda; la trascendencia de la lengua y de la onomástica como elementos justificativos de la mencionada pervivencia humana en La Rioja, sin olvidar el papel jugado por el Camino de Santiago.

Palabras clave: La Rioja; Alta Edad Media, vivienda rupestre, monasterios, época visigoda, lengua y onomástica, Camino de Santiago.

ABSTRACT

In the present study we attempt to challenge a thesis sustained by a number of historians throughout several decades. The said hypothesis is that La Rioja was just a crossroads, therefore a region without a distinctive personality, with no stable population, and uninvolved in linguistic, cultural, and artistic currents. On the contrary, these pages endeavor to prove that La Rioja, indeed, had a distinct identity all throughout the Early Middle Ages. To achieve this we have

* Este trabajo se enmarca en un proyecto de investigación más amplio, que lleva por título *Las Glosas y los Glosarios Emilianenses*, y que está financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia (Secretaría General de Política Científica y Tecnológica), referencia HUM2005-03322/FILO.

analyzed the studies done on the cave dwellings, which by themselves demonstrate the survival of an important demographic population, in spite of the pervading lack of safety from the Visigoth period on; as well as the importance of language and onomastics as justifying elements of the above mentioned permanent human settlements in La Rioja, with due importance given to the role played by the «Camino de Santiago».

Key words: La Rioja, Early Middle Age, cave dwelling, monasteries, Visigoth period, language and onomastic, Camino de Santiago.

I. Es muy frecuente escuchar en ambientes sociopolíticos y culturales la expresión «La Rioja es una tierra de paso», frase que, sin duda, merece un serio debate, aunque, a la luz de las últimas investigaciones y de una reflexión seria sobre el tema deberíamos desdeñar o, como poco, minusvalorar.

A casi nadie se le escapa que a nuestra región se le ha venido definiendo de la forma mencionada por varios motivos, aunque en esta ocasión sólo analizaremos dos: uno de índole local y de gran desarrollo histórico, referido al carácter fronterizo de La Rioja; y otro supraterritorial, al convertirse nuestro territorio durante los siglos X al XIII en un eje fundamental del Camino de Santiago.

Desde una visión global, somos plenamente conscientes de que en toda Europa, desde los últimos siglos de vida del Imperio, se estaba produciendo un retroceso demográfico. Parece que guardaba relación, entre otros factores, con la situación del campo. Los grandes propietarios continuaban creciendo a expensas de los pequeños campesinos. Además, la carga fiscal era cada vez más gravosa. A todo ello habrá que añadir la decadencia y la inseguridad que van a provocar las invasiones.

En el valle del Ebro, la destrucción parece que fue menor que en otros lugares del norte. No obstante, la vida urbana perdió impulso, pero no desapareció, y en el campo se abandonaron aldeas aisladas en favor de espacios de aparente mayor seguridad. En consecuencia, la vida descendió a un escalón inferior. Nuestros antepasados se vieron obligados a luchar de nuevo para iniciar un camino ascendente. Por lo tanto, a partir de los siglos VI y VII vamos a percibir un gran esfuerzo por parte de los habitantes de la Cuenca del Ebro, aunque en esta ocasión sólo nos fijaremos en los que ocupaban el espacio geográfico que actualmente denominamos Rioja, de cara a retomar el proceso de crecimiento olvidado siglos atrás, y con él poner las bases de lo que fue el cambio general que se comienza a percibir en toda Europa en el siglo X.

Desde una percepción más concreta, para estudiar su naturaleza fronteriza o de transición debemos retrotraernos a la época prerromana, en la que el territorio se encontraría en los confines de los pueblos indoeuropeizados y los no indoeuropeos. De esta forma, nuestros ancestros, los celtizados berones, estarían en contacto con los autrigones, várdulos, caristios y vascones de su entorno. Más tarde, durante la romanización, el área actual de La Rioja quedaría englobada en la provincia Tarraconense; y en época visigoda, con las campañas de Leovigildo, el territorio pudo quedar encuadrado en el ducado de Cantabria, territorio escasamente romanizado. Esta situación se mantendría a la llegada de los musulmanes en el primer cuarto del siglo VIII. Y bajo su autoridad, durante más de dos centurias, La Rioja formó parte de la zona más septentrional de la Frontera Superior, al mando de los Banu Qasi. Cuando definitivamente el solar riojano sea conquistado por una alianza de asturianos y pamploneses hacia el año 923, llegará a constituirse en una pieza fundamental del espacio geográfico pamplonés, y su ubicación le convertirá en punta de lanza de los deseos expansionistas de los monarcas navarros, por un lado, frente al condado de Castilla y, por otro, contra el califato cordobés. Esta situación cambiará radicalmente

a partir del momento en que Alfonso VI incorpore a Castilla La Rioja, un territorio de apenas cinco mil kilómetros cuadrados, y se convierta en frontera del reino navarro.

Pues bien, este carácter fronterizo, envuelto en un ambiente de inseguridad y de amenazas frecuentes en tiempos de las invasiones germánicas —como ya se ha dicho—, provocaría, en opinión de un sinfín de pensadores, un más que probable vacío demográfico, que se agravará, en especial, en tiempos de la ocupación musulmana y con motivo de las misiones bélicas y humanitarias narradas por la *Crónica de Alfonso III* que habrían conducido a un número indeterminado de hombres, en todo caso importante según la tradición, desde la zona central de La Rioja hasta el reino asturiano. En este sentido, narra la mencionada Crónica cómo el rey Alfonso I «vaciaría» entre otras poblaciones *Arganza, Clunia, Mabe, Auca, Miranda, Revendeca, Carbonaria, Abeica, Cinasaria et Alesanco* con el propósito de repoblar las montañas y las costas cantábricas[1].

Igualmente, se debería considerar que, según esos mismos autores, el Ebro habría supuesto en términos casi absolutos un corredor humano constante, una magnífica ruta entre el Atlántico y el Mediterráneo. De ahí que se siga defendiendo el concepto de repoblación como única forma de establecer y fijar un volumen importante de gente, de crear diversos asentamientos humanos con el fin de poblar suficientemente el territorio riojano. Así, unos vendrían del norte, pirenaicos o vascones; otros procederían de Castilla y de León, sin olvidar la llegada de mozárabes procedentes de al-Andalus.

Sin negar la constatación de algunas corrientes migratorias, de imposible cuantificación, que de forma tan cabal ha estudiado el Prof. García de Cortázar[2], pensamos que se trataría de movimientos unas veces militares y nobiliarios, otras de naturaleza eclesiástica y monacal, tendentes no a aportar población si no más bien a planificar la reorganización y administración del territorio que hoy denominamos Rioja. Esto se aprecia con bastante claridad a partir del 923-925, una vez que los asturianos y pamploneses conquistan La Rioja. O al menos así lo sugiere la enorme rapidez con que se desarrolla el monacato una vez que el territorio riojano pasa a manos cristianas. Cenobios como San Martín de Albelda, San Prudencio de Monte Laturce o San Millán de la Cogolla son buena muestra de ello, en especial, a partir de la documentación y, sobre todo, de los códices que germinan sus escritorios inmediatamente después de la conquista. Sin olvidar, por otro lado, la no menos abundante, llamativa y enigmática —aunque cada vez menos, gracias a los estudios realizados y dirigidos por el Prof. González Blanco[3]— presencia de innumerables eremitorios y de centenares de vestigios de hábitat rupestre a lo largo de todos los valles de los afluentes que van a parar al Ebro. Ambos aspectos nos llevan a plantear con cierta seguridad, en primer lugar, la presencia de un notable volumen de población autóctona capaz de explotar económicamente el territorio, de mantener formas de hábitat perfectamente definidas, de legar un enorme bagaje cultural y lingüístico o de conservar un importante acervo toponímico, tanto de origen prerromano como latino, que inunda en parte nuestro marco territorial; y en segundo lugar, una pervivencia cristiana bajo la autoridad musulmana de los Banu Casi, que explicaría en parte el primer aspecto mencionado y la rapidez con que surgieron por una buena parte de nuestro territorio docenas de pequeñas células monásticas justo después de la conquista de La Rioja.

---

1 A. UBIETO ARTETA, *Crónica de Alfonso III*. Valencia, 1971, documento 39.

2 J. A. GARCÍA DE CORTÁZAR, *Los comienzos de la organización hispanocristiana del espacio riojano entre los años 923 y 1016*, en *Historia de la Ciudad de Logroño*. II: *Edad Media*. Logroño, 1994, 63 y ss.

3 Cfr., entre otros trabajos coordinados por A. González Blanco, el volumen núm. XVI de *Antigüedad y Cristianismo: Los columbarios de La Rioja*. Murcia, 1999.

a) Si nos referimos a la presencia en el valle del Ebro de un vasto conjunto de viviendas rupestres y columbarios, debemos señalar que a partir del desmantelamiento de la organización política tardoimperial en el Occidente romano se ponen de manifiesto una serie de procesos que van a caracterizar la Antigüedad tardía y a preludiar algunos signos propios del período medieval[4]. Entre otros, debemos resaltar que desde el momento en que el territorio de La Rioja se inscribe dentro del reino visigodo se empieza a erosionar gravemente la ordenación del espacio basada en la ciudad y la articulación de las comarcas en torno a ella. Entre otras razones, pueden argumentarse la inseguridad y inexistencia de un ejército estatal estable. En consecuencia, el poblamiento del valle se reduce en favor de otros puntos más altos, es decir, de las cuevas y de los predios rurales, dando origen a buena parte de las localidades que registran los documentos medievales.

No obstante, sin negar esta causalidad, se hace necesaria alguna matización. Efectivamente, esta forma de vivienda se sitúa en alto, sobre el acantilado, a varios metros de altura sobre el nivel del río correspondiente. Ahora bien, lejos de pasar desapercibidos, los diferentes huecos exteriores de las cuevas llaman la atención porque podían ser vistas por el potencial enemigo desde gran distancia. Además, la situación de los hábitat rupestres, tan próximos a los cauces de los ríos, seguía siendo idónea y facilitaba el desarrollo de una economía agraria fundamental para su supervivencia.

En este ambiente, se aprecia cada vez con más ímpetu el desarrollo de la idea de «persona» así como la creciente importancia del «yo» frente al estado tardorromano que, cada vez más, oprime fiscal y militarmente a sus súbditos, postura esta que ya consta desde el siglo II. De esta manera, tanto los aristócratas locales como los más desfavorecidos tienden a relacionarse con el *hombre santo*, que por su autoridad moral es un referente inmediato tanto en comunidades urbanas como rurales. Este es el caso de Emiliano en el Alto Ebro.

Así, la existencia de innumerables cuevas en el Valle del Ebro llega a favorecer el nacimiento de un nuevo ambiente ideológico, social y, también, religioso. No obstante, estamos ante una manifestación que debe ser interpretada, por una lado, como el establecimiento de un refugio poblacional de una buena parte de las gentes que, hasta entonces, habitaban el valle; y después, como un fenómeno eremítico. Y va a ser precisamente a este último al que ahora nos vamos a referir.

Ya se ha mencionado que son muchos los complejos rupestres localizados a lo largo de toda La Rioja, tanto en la Alta como en la Baja. En ellos se cobijarían colonias eremíticas mitigadas por lazos comunes de tipo cenobítico. Estaríamos hablando de grupos reducidos que vivirían en celdas rupestres, pequeñas y próximas entre sí, aunque las mayores servirían para reuniones comunitarias, como iglesias o como lugares de enterramiento. Y precisamente, no sólo no hay que descartar, sino que estamos seguros de que de alguno de estos complejos surgirían auténticas formas de vida organizadas. Debemos recordar que son varios los monasterios riojanos que tienen sus orígenes en modelos eremíticos rupestres, caso de San Millán de la Cogolla, San Martín de Albelda o Santa María de Nájera.

Antes de entrar a estudiar, a modo de ejemplo, el caso de San Millán de la Cogolla, nos detendremos en analizar, aunque sea someramente, algunos de los eremitorios rupestres riojanos, los conocidos comúnmente como «columbarios» o «palomares», amplio grupo de cuevas artificiales en las cuales fueron picándose o bien formando con técnica de obra una serie de nichos

4 S. CASTELLANOS, *Hagiografía y sociedad en Hispania Visigoda. La Villa Aemiliani y el actual territorio riojano (siglo VI)*. Logroño, 1999.

en sus paredes interiores. Esta tipología de cuevas se reparten a lo largo de todos los valles de los afluentes que van a parar al Ebro, menos en el límite con la provincia de Burgos, en donde el río Tirón nos ofrece algún prototipo de vivienda eremítica en el farallón de su margen izquierda, a la altura de Leiva, y luego intermitentemente hasta Cerezo de Río Tirón; y en la cuenca del Najerilla. No obstante, en esta encontramos hechos arqueológicos sorprendentes, como ocurre en Bobadilla, Mahave, Camprovín y, especialmente, junto a Nájera. En ésta última población, la cronología altomedieval está plenamente confirmada en el gran cúmulo de cuevas, muchas de ellas de propiedad individual, destinadas en su mayor parte a viviendas rupestres.

Sin embargo, sí que surgen dichos columbarios a partir de Logroño, en donde la Cueva del Águila o El Palomar, situada en la pared del Monte Cantabria, y debajo del poblado prerromano, parece controlar desde la altura el desarrollo de la ciudad. Más al sur-este, sobre el río Iregua, vamos a encontrar numerosos casos tanto en el entorno de Viguera, como en Castañares, Islallana, Nalda, Alberite y Albelda. Todos estos vestigios rupestres nos llevan, en general, a un contexto monástico prerrománico bien documentado y, muy posiblemente, a antiguas prácticas eremíticas o semieremíticas con forma rupestres, que seguramente datan de época visigoda.

Y si vamos penetrando en los conjuntos rupestres del Cidacos, el interés arqueológico es innegable tanto por la cantidad de las obras rupestres como por la calidad de las mismas. «El río Cidacos es el río por excelencia en presencia de Palomares». Aparecen a lo largo de su margen izquierda aprovechando la veta arenisca que aflora entre los conglomerados de Quel y el calizo de Arnedillo: un tramo de 12.000 m. aproximadamente[5]. Entre las numerosas cuevas encontramos celdas de retiro de ascetas y templos con altares, que irían desde el siglo VI hasta la época mozárabe, y muchos palomares.

Estas últimas cuevas, los palomares o columbarios, contendrían gran cantidad de nichos ordenados normalmente en filas paralelas de arriba abajo. Podría decirse que los constructores sentían un *horror vacui*, ya que casi todas las paredes están agujereadas hasta la saciedad. Además, en ocasiones se ven cruces, caras, crismones, etc., elementos siempre cristianos. En cualquier caso, nos señalan una vida en común por parte de alguna comunidad religiosa.

Ahora bien, para qué servían estas habitaciones de mayor o menor tamaño. No es fácil para los expertos definir con exactitud un término tan claro como el de columbario, literalmente «palomar». Este término ya era empleado en la Grecia Clásica para designar aquellos edificios donde vivían las palomas. Por extensión, desde época romana, recibieron también esa denominación aquellas construcciones similares en forma y en estructura que, además, contenían aberturas regulares, similares a los de un palomar, si bien con una finalidad radicalmente distinta. De lo que era una obra simple para la cría de palomas se pasa a identificar como columbario aquellas hornacinas o nichos excavados en la pared de una cueva, donde se depositaban las urnas cinerarias. Por lo tanto, a partir del rastreo sistemático de los palomares y del posterior estudio que ha llevado González Blanco y su equipo, se puede concluir que tal cantidad de nichos deben ser explicados desde perspectivas litúrgicas o paralitúrgicas y la interpretación más verosímil por el momento habrá que hacerla pensando en que fueron algo así como relicarios. Es más, como ya señalaba A. Palmer para Turquía[6], los columbarios habrían servido para colocar calaveras, lo que sucede

5 Mª P. PASCUAL MAYORAL, *Columbarios de La Rioja y su distribución geográfica*, en *Antigüedad y Cristianismo: Los columbarios de La Rioja*, XVI (Ed. Antonino González Blanco). Murcia, 1999, 104.

6 A. PALMER, *Monk and mason on the Tigris frontier*, citado por González Blanco en «Descubrimiento de Andrew Palmer en su libro *Monk and mason on the Tigris frontier*, Cambridge 1990», en *Antigüedad y Cristianismo: Los columbarios de La Rioja*, XVI. Murcia, 1999, 43-56.

en los de La Rioja, si bien hay que enfatizar que aquí diversos nichos han sido excavados de forma que no tuviesen base, sino que eran y son vaciados de cabezas, cuya función indiscutible o absolutamente adaptada es la de albergar calaveras, o sustitutivamente huesos o restos reliquias[7].

A partir de estos datos, que habría que completar con el de las viviendas rupestres, podemos decir que casi no hay población en el valle del Ebro que no presente infinidad de oquedades artificiales labradas en la blanda roca, bastante informes y de aspecto amorfo, que podrían haber surgido para satisfacer necesidades estratégicas y de defensa, sirviendo de viviendas, atalayas, graneros, silos, etc., pero también, y de forma muy especial, como columbarios, tal como se ha visto más arriba, a partir de los siglos VI y VII y durante la Alta Edad Media. Estas cuevas artificiales, al margen de su función, necesitaron de abundante personal para ser construidas. Para ello se recurriría frecuentemente al excedente de mano de obra de siervos o asalariados; además, en ellas se albergarían cientos de personas que las utilizaron como viviendas, del mismo modo que todavía hoy se siguen empleando, muchas veces a título testimonial, en diversas zonas de la España meridional; y por último, sirvieron de columbarios al recoger a varios miles de restos óseos. Esto implica que el territorio de La Rioja estuvo poblado en un grado que hoy no nos es permitido saber, pero sí lo suficiente como para que todos los pueblos que de una u otra manera por aquí pasaron (visigodos y musulmanes, por ceñirme a la tardoantigüedad y a Alta Edad Media) se encontrasen con una importante población nativa, perfectamente asentada y, sobre la cual, no se haría necesario un gran proceso de repoblación tal como se ha venido entendiendo hasta hace poco tiempo, como la llegada masiva de gentes de otras partes para repoblar un lugar con una densidad demográfica muy baja. En suma, esta situación, a la que habría que añadir una circunstancia reconocida por todos los geógrafos e historiadores, como es el encontrar en los valles unas tierras siempre atractivas por feraces, nos permite afirmar que, frente al concepto de «tierra de paso», que sin duda lo fue en algún grado como lo son todas las zonas que están en un lugar intermedio (y casi todas lo están), hay que defender la postura de que la densidad de población existente en el solar riojano fue, por lo menos, considerable.

b) En cuanto al segundo de los puntos a tratar, la probable continuidad de algunos monasterios desde época visigoda, recurrimos a San Millán de la Cogolla, ya que los estudios arqueológicos dejan ver cada vez más a las claras su probable origen premozárabe, circunstancia que permitiría relacionar los primeros testimonios arquitectónicos y arqueológicos con los literarios y hagiográficos, caso de la *Vita Sancti Emiliani* del sabio obispo Braulio de Zaragoza.

Somos conscientes de que el problema de la pervivencia de la comunidad monástica emilianense a partir del siglo VIII, tras la ocupación musulmana de La Rioja, hasta las primeras décadas del siglo X, ha sido una de las cuestiones más profusamente tratadas por todos los investigadores que se han adentrado con más o menos seriedad en el estudio del monasterio. La tesis más generalizada, sintetizada por Monreal Jimeno, parece referirse a la probable existencia de manifestaciones de tipo eremítico tal vez con algunos lazos de vida cenobítica, que ocuparían ese largo lapso de tiempo de casi tres siglos, pero —según esa creencia— nada hace pensar en un monasterio propiamente dicho[8].

---

7 A. GONZÁLEZ BLANCO, C. FAULÍN, J. L. CINCA, «La cueva de los Llanos (Arnedo, La Rioja)», en *Antigüedad y Cristianismo: Los columbarios de La Rioja*, XVI. Murcia, 1999, 143-147.

8 L. A. MONREAL JIMENO, «San Millán de Suso. Aportaciones sobre las primeras etapas del cenobio emilianense», en *Príncipe de Viana*, 183 (1988), 72.

En relación con dicha continuidad hay argumentos diversos y, por lo tanto, no siempre coincidentes. Por esa razón, ahora nos referiremos a los estrictamente arqueológicos. Gómez Moreno, entre otros, aboga por la posible antigüedad de las cuevas sobre las que se levanta la construcción religiosa, aunque niega el visigotismo de la iglesia de Suso[9]. A su juicio, todos los elementos de estudio concuerdan en asegurar el carácter netamente mozárabe de sus orígenes. Sin embargo, Iñiguez Almech, restaurador de Suso, defiende una etapa anterior, visigótica, que él justifica, entre otros elementos, por la existencia de cuevas artificiales, de un capitel visigodo, de un sarcófago del siglo IV y de un relicario de hueso quizá del siglo V[10].

Abundando en esta tesis, Puertas Tricas[11] y, recientemente, Caballero Zoreda[12], demuestran la existencia en Suso de una etapa premozárabe, quizá visigótica, que se correspondería posiblemente con la de la primera iglesia: estaríamos hablando de dos espacios o naves paralelas orientadas longitudinalmente a la roca, y en función de las cuevas. Estos primeros restos arquitectónicos estarían construidos con aparejo en su mayor parte de sillares de arenisca verdosa que forman hiladas regulares colocadas a soga y trabadas con mortero, y cubiertos con una capa de estuco pintado.

En esta misma línea, no se debería olvidar que, a pocos kilómetros de San Millán, centros monásticos como el de San Miguel de Pedroso, San Vicente del Valle o San Félix de Montes de Oca, fuertemente vinculados al monasterio emilianense, muestran signos evidentes de haberse ido adaptando a los tiempos y a las distintas modas constructivas desde el Bajo Imperio y de haber mantenido una vida espiritual notable a lo largo de toda la Alta Edad Media. Como en ellos, el primitivo monasterio emilianense se completa con una ampliación mozárabe, en la que el constructor aprovechó la configuración anterior, circunstancia que condicionó su orientación, paralela al frente de la roca. Ampliaría la iglesia, en especial, con dos naves, separadas por una arquería de tres arcos y seis arquillos superpuestos; y dos cabeceras cubiertas con bóvedas esquifadas, junto a las que se construye otras dos habitaciones orientadas al este. Sin entrar en más especificaciones, que se escapan a las pretensiones de este trabajo, Suso sufrió un gran incendio, que algunos achacan a Almanzor en 1002, que conllevó la reposición de algunas columnas y la decoración de estuco, y, según Caballero Zoreda, el añadido del pórtico meridional[13]. A la construcción mozárabe le sigue otra protorrománica, coetánea a Sancho III el Mayor, en la que, sobre todo, se prolongan las naves hacia el oeste, duplicando el tamaño de la iglesia. Posteriormente, se producen algunas reformas románicas ajenas a elementos estructurales definidores, que provocan muchos puntos oscuros.

Por otra parte, interesa dar a conocer la existencia de una necrópolis de aspecto muy primitivo, que Castillo, Andrio, Martín y Souich señalan como de época quizás visigótica por tipología. Así, Alberto del Castillo[14] estudió cinco sepulturas sueltas, que en una ocasión fecha

---

9 M. GÓMEZ MORENO, *Iglesias mozárabes. Arte español de los siglos IX-XI*. Madrid, 1919 (reimp. 1975), 296.

10 F. IÑIGUEZ, «Algunos problemas de las viejas iglesias españolas», en *Cuadernos de Trabajo de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma.* Madrid (1955), 1-14.

11 R. PUERTAS TRICAS, *Planimetría de San Millán de la Cogolla*. Logroño, 1979.

12 L. CABALLERO ZOREDA, «La iglesia de San Millán de la Cogolla de Suso. Lectura de paramentos 2002», en *VIII Jornadas de Arte y Patrimonio Regional. Arte Medieval de La Rioja: prerrománico y románico* (Coor. Ignacio Gil-Díez Usandizaga). Logroño, 2004, 20 y ss.

13 *Ibídem,* 35 y ss.

14 A. del CASTILLO, «Excavaciones altomedievales en las provincias de Soria, Logroño y Burgos», en *Excavaciones arqueológicas en España,* 74. Madrid, 1972, 39-42.

a mediados del siglo IX y posteriormente se limita a decir que parecen más antiguas que las covachas sepulcrales mozárabes; una cueva, situada en las proximidades del ángulo N-W de la iglesia, con un nivel de sepulturas antropomorfas de la segunda mitad del siglo IX o principios del X; y una necrópolis, anterior a la primera, de época quizá visigoda. Por su parte, Andrio[15], partiendo de los datos obtenidos por Alberto del Castillo[16] hace más de tres décadas, llega a conclusiones importantes. Entre otras, destacan las siguientes. Existen dos tipos de enterramientos sin relación mutua: unos en fosa, de orientación E-W, situados en la parte oriental de la necrópolis, de época visigótica (siglos VI-VII); otros en roca y de inicio antropomorfo, con orientación W-E, propios de tumbas altomedievales (siglos IX a mediados del XI). Sin embargo, para el siglo VIII no se dispone de ningún resto arqueológico. Además, la ausencia de tumbas infantiles y de adolescentes indica que esta necrópolis era monástica y eremítica, y la inexistencia de tumbas expoliadas junto con el carácter religioso de las personas que allí se enterraron puede ser una prueba más a favor de la continuidad de la vida religiosa en Suso desde los siglos visigodos.

De esta manera, la antigüedad de los restos arqueológicos y arquitectónicos, cada vez mejor estudiados, nos permiten relacionarlos, siempre con la debida prudencia, con la biografía que escribió sobre San Millán el obispo Braulio de Zaragoza a mediados del siglo VII[17]. Precisamente, la tradición relaciona el monasterio de Suso con el lugar donde ejerció su eremitismo Emiliano. Según la obra brauliana, el santo riojano nacería en el año 473; se dedicó a tareas pecuarias en los montes Distercios; fue instruido en los caminos de Dios por un ermitaño llamado Felices; después, inicia una vida apartada, milagrosa en ocasiones, hasta que es ordenado sacerdote por Dídimo de Tarazona. Cuenta Braulio que fracasa como párroco en Berceo por su extremada caridad y, tras esa dedicación, vuelve a su soledad y a sus milagros. Y en su entorno reúne múltiples discípulos. Moriría, centenario, hacia 574.

El obispo zaragozano, para escribir este opúsculo, se informa sobre la vida y hechos de Emiliano a través de personajes que vivieron próximos al santo o que estaban en condiciones de proporcionarle datos de primera mano. Posteriormente, una vez escrita la obra, hacia los años 635-640, se la remite a los mismos para que la revisen antes de difundirla. Se citan como testigos al abad Citonato, a los presbíteros Geroncio y Sofronio, a la religiosa Potamia y a quienes encargaron su redacción, Juan y Fronimiano, hermanos de Braulio. Esta referencia a religiosos que acompañan al santo, la presencia de eremitas dispersos por los montes Distercios y la serie de testigos citados por San Braulio, en su mayoría clérigos, nos permiten pensar en la existencia de una incipiente comunidad en torno al confesor, o continuadora de su obra. El hecho de que San Braulio escriba la *Vita* varias décadas después de la muerte de Emiliano confirma que hay, sin duda, continuadores suyos a mediados del siglo VII.

En resumen, bien podría decirse que, a partir de los datos aportados en los últimos tiempos por la arqueología, todo apunta a que hubo una comunidad religiosa en San Millán desde tiempos

15 J. ANDRIO GONZALO, E. MARTÍN RIVAS y P. du SOUICH, «La necrópolis medieval del monasterio de San Millán de la Cogolla de Suso (La Rioja)», en *Berceo*, 130 (1996), en especial 85-100.

16 A. del CASTILLO, «La necrópolis de covachas del monasterio de Suso, pervivencia del sistema de enterramiento eremítico», en *XIII Congreso Nacional de Arqueología*. Zaragoza (1975), 49-106.

17 Editada por L. VÁZQUEZ DE PARGA, *Sancti Braulionis Caesaraugustani Episcopi Vita Sancti Emiliani*. Madrid, 1943, e I. CAZZANIGA, *La Vita de S. Emiliano scritta da Braulione Vescovo di Zaragoza*. Roma, 1955. Una traducción al español: T. MINGUELLA, «Vida y milagros del gloriosísimo San Millán, presbítero y confesor de Cristo, según el texto de San Braulio de Zaragoza», en *San Millán de la Cogolla en su XV centenario*. Logroño (1974), 20-51.

remotos, posiblemente visigodos, hasta comienzos del siglo X, en que se documenta con toda seguridad la presencia de un monasterio perfectamente organizado.

A los argumentos arriba mencionados habría que añadir otros estrictamente codicológicos[18]. Llama la atención el hecho de que, en menos de una década de la restauración del monasterio por Sancho Garcés I, salga de su escritorio el manuscrito Archivo Histórico de Madrid 1007B (antes 1279), un *Codex miscellaneus* datado en 933 y escrito, en parte, por Eximino, el mismo amanuense que transcribirá en el cenobio emilianense un excelente ejemplar de las *Etimologías* de Isidoro en el año 946 (Real Academia de la Historia 25). También hacia mediados de la décima centuria se copian con seguridad en San Millán un ejemplar de *Moralia in lob* (RAH 5), las *Homilías sobre Ezequiel* de Gregorio Magno (RAH 38), las *Cartas de Santos Padres* (BNM 6126), etc. Ahora bien, la elaboración y posterior copia de códices de esta categoría hace necesaria la existencia de un escritorio, de un taller para la preparación del pergamino, de una biblioteca, de los instrumentales imprescindibles para su escritura y, por supuesto, de un equipo humano especializado. Todos estos elementos suponen un esfuerzo grande, lejos de los intereses propios de una comunidad nueva, que debería prestar toda su atención al levantamiento de la nueva iglesia y del caserío monástico. Por el contrario, sólo una vida cenobítica arraigada, con las primeras necesidades suficientemente cubiertas, podría dedicar sus esfuerzos a las tareas culturales.

El centro espiritual emilianense surgiría en época visigoda y pervivió a lo largo de toda la época mozárabe. Después, tras la conquista cristiana del territorio riojano hacia 923, San Millán recibiría —como otros monasterios del norte peninsular— el documento de fundación por parte del monarca pamplonés, bajo cuya soberanía política se mantendrá hasta el año 1076[19]. Cada vez con más claridad se descubre cómo dicha carta de fundación no responde a la realidad. Por el contrario, estaríamos ante una ficción jurídica. El monasterio de San Millán no se fundaría en el siglo X, sino varios siglos antes. Como indica con rotundidad González Blanco al referirse a una gran parte de los monasterios riojanos, estos ya existían. Por lo tanto, los documentos de fundación sólo indicarían que había previamente un monasterio. En este sentido, el mismo profesor se plantea que difícilmente podrían dotarse de religiosos los numerosísimos monasterios que aparecen en el espacio geográfico riojano durante el siglo X[20]; antes bien, hemos de suponer que ya moraban en ellos en el momento de la conquista cristiana de La Rioja[21].

c) Otro argumento de gran firmeza es el referido a la lengua. Esta tierra, siempre fronteriza, ha llevado a muchos filólogos a afirmar que nunca tuvo una verdadera personalidad lingüística; en otras palabras, que en La Rioja no concurrió una unidad lingüística, ya que en ella se en-

---

18 Véase, a este respecto, los trabajos, entre otros, de M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*. Logroño, 1992; E. RUIZ GARCÍA, *Catálogo de la Sección de Códices de la Real Academia de la Historia*. Madrid, 1997; A. MILLARES CARLO, *Corpus de códices visigóticos* (ed. preparada por M. C. Díaz y Díaz, A. M. Mundó, J. M. Ruiz Asensio, B. Casado Quintanilla y E. Lecuona Ribot). Las Palmas de Gran Canaria, 1999, 2 vols.; y J. GARCÍA TURZA, «El códice en los siglos X al XIII: contenido, estructura y letra», en *Sancho el Mayor y sus herederos. El linaje que europeizó los reinos hispánicos*, vol. II. Pamplona, 2006, 388-397.

19 J. GARCÍA TURZA, «El monasterio de San Millán de la Cogolla en la Alta Edad Media: aproximación histórica», en *Berceo*, núm. 133 (1997), 9-25.

20 A. GONZÁLEZ BLANCO / U. ESPINOSA RUIZ / J. M. SÁENZ GONZÁLEZ «La población de La Rioja durante los siglos oscuros (IV-X)», en *Berceo*, 96 (1979), 81-111.

21 A. GONZÁLEZ BLANCO, *La cueva de Santa Eulalia Somera (Arnedillo-La Rioja)*, en *Antigüedad y Cristianismo: Los columbarios de La Rioja*, XVI. Murcia, 1999, 165.

cuentran desde épocas seculares elementos foráneos de origen navarro, castellano, aragonés y vasco en las hablas de sus habitantes, hasta darse por hecho que la procedencia de los mismos es la de los territorios mencionados. Según esta tesis, estaríamos ante una población emigrante, ya que La Rioja seguiría siendo forzosamente, según los mismos autores, una tierra de paso o, en el mejor de los casos, de cruce. Nada más lejos de la realidad. La población que habitaba nuestro territorio, por ejemplo en el siglo X, utilizaba para su comunicación un registro lingüístico propio, muy rico y que algunos historiadores de la lengua han dado en denominar «dialecto riojano»[22], que además evidencia una pluralidad de normas, fruto de la concurrencia de una densidad demográfica importante. Se trata, según C. García Turza, de evoluciones lingüísticas esencialmente autóctonas, si bien coincidentes, lógicamente, con las propias de los dialectos y hablas limítrofes. Es decir, el dialecto riojano es un *conjunto de hablas de transición*. Y la transición lingüística implica obligadamente la convivencia de lo plural[23].

Esta forma de comunicarse viene a coincidir con elementos que también se utilizan actualmente, con mayor o menor profusión, en los territorios circundantes. Así, en la actualidad un calceatense posee numerosos rasgos que le pueden asemejar a un burgalés; un calagurritano, a un navarro; un alfareño, a un aragonés, y nadie los califica de castellanos, navarros o aragoneses, respectivamente, sino de riojanos.

d) Para avanzar un paso más en el conocimiento de la personalidad del territorio riojano durante el periodo premozárabe y mozárabe debemos referirnos obligatoriamente a otro aspecto cardinal: la toponimia. Hemos afirmado, y esta es nuestra tesis, que el área riojana acogería una población importante, aun a pesar de no conocer ni su densidad ni si su número era mayor o menor al de las áreas geográficas circundantes. Igualmente se ha mencionado que esta población nos ha legado un memorable conjunto de huellas rupestres en las numerosas cuevas y columbarios del territorio y un nutrido grupo de cenobios, muchos de ellos de antigüedad incalculable. Como era de esperar, a estas formas de vida habría que añadir, por supuesto, la más que segura presencia de comunidades pastoriles en los territorios meridionales y los casi cien núcleos que recoge la documentación del siglo X (villas, castillos, vicos, etc.)[24], varios de ellos de origen romano. Pues bien, esta población tuvo que dejar —como en realidad ha sucedido— un rico legado de topónimos latinos fácilmente reconocibles a través de la documentación de la época.

Por el contrario, una reducida densidad demográfica habría hecho necesarios múltiples movimientos migratorios, tal como se ha venido defendiendo tradicionalmente, que limitarían el legado posterior de la onomástica, y la importación de topónimos nuevos.

En este caso, deberíamos reconocer en los nombres de lugar riojanos las características léxicas y fonéticas de los grupos humanos provenientes de regiones próximas, que presentan, en su globalidad, diferencias claras con el proceso lingüístico manifestado por los topónimos de esta región, factor discernible sólo ocasionalmente y en zonas muy claras.

---

22 Esta es la tesis de M. ALVAR, (*El dialecto riojano*. Madrid, 1976), qua ya había avanzado Menéndez Pidal en sus *Orígenes*.

23 C. GARCÍA TURZA, *Introducción* a la obra de J. M. Pastor Blanco, *El habla de los valles riojanos de Canales, de Brieva y del Urbión*. Logroño, 2001, 13 y 14.

24 J. A. GARCÍA DE CORTÁZAR, «Los comienzos de la organización hispanocristiana del espacio riojano entre los años 923 y 1016», en *Historia de la Ciudad de Logroño*, II. *Edad Media* (Coor. J. Á. Sesma Muñoz). Logroño, 1994, 66 y ss.

La nomenclatura es ingente, pero sirva como ejemplo de lo que se propone el topónimo LARATE, LA RAD, LA RADE o LAS RADES (‘paso o camino de una dehesa’), que se emplea en toda La Rioja en sus numerosas variantes, y sólo en La Rioja. O el nombre MARAÑÓN (‘endrina’, ‘arañón’), que se documenta como el anterior, en todo el territorio riojano, mientras que en Aragón o en Navarra lo hace como ARAÑÓN. Por lo tanto, cuando los topónimos comienzan a florecer en la documentación monástica del siglo X, se aprecia con perfecta claridad que poseen las mismas características del sistema lingüístico latino de la región. Este hecho señala una onomástica antigua, no de importación, perfectamente asentada en el terruño desde hacía varios siglos.

No ocurre lo mismo con los topónimos de origen vascuence que abundan en el valle de Ojacastro. Aquí, una población de origen vasco se estableció entre gentes usuarias de lengua romance[25]. Este grupo humano cruzó el Ebro, procedente de zona castellana (de territorio alavés y vizcaíno) y se asentó en La Rioja con anterioridad al siglo X[26]. Pero no mucho antes, dado que los nombres de lugar nunca evolucionaron de forma simultánea a la lengua de los habitantes del valle. Este proceso se ve muy claro en el topónimo TURZA. Mientras que la forma vasca ITÚRISSA (‘fuente’) la encontramos en el Mediterráneo catalán como TOSA (Tosa de Mar), habiendo sufrido la evolución mostrada por la lengua romance, en La Rioja encontramos la forma TURZA, porque sin duda se incorpora tarde a dicha evolución.

II. Un segundo argumento, de carácter supraterritorial, nos llevaría a hablar del Camino de Santiago, la «Calle Mayor de Europa». Durante décadas, la historiografía ha venido definiendo a la Ruta Jacobea, quizá alegremente, como el motor decisivo del desarrollo peninsular durante la Edad Media. Y será este Camino el que ha acabado incidiendo todavía con más fuerza en el sentido de «La Rioja como tierra de paso».

En el fondo, con este nuevo argumento se vuelve a insistir sobre la misma idea. La Rioja, como tierra de paso, adolece de casi todo, por lo que necesita, entre otras cosas, gente formada en diferentes áreas económicas para poder completar la tradicional actividad agropecuaria. Los que así opinan no se percatan de algo fundamental, que este proceso de desarrollo urbano era universal, que se venía produciendo en una buena parte de Europa potenciado por los propios monarcas desde comienzos del siglo XI. En la Península Ibérica, el propio rey castellano Alfonso VI procurará atraer mediante diversas ventajas fiscales a un gran número de comerciantes y artesanos para que se instalasen por todo su extenso reino. Y que mejor, cuando ello es posible, que servirse de esa gran autopista medieval que fue la Ruta Jacobea.

Es necesario decir, además, que se trae a colación aquí y ahora el argumento del Camino de Santiago porque entendemos que todos y cada uno de los elementos que lo forman y que lo caracterizan abundan en el hecho fundamental que aquí defendemos: La Rioja, a su modo,

25 Sobre este aspecto, realmente interesante, véase L. MICHELENA, «Onomástica y población en el antigua reino de Navarra: la documentación de San Millán», en *XII Semana de Estudios Medievales, 1974*. Pamplona, 1976, 49-71, esp. 70.

26 Son múltiples y enfrentadas las opiniones sobre el momento en que estos vascones se pudieron asentar en esta parcela de La Rioja. Para Michelena (Ídem), «si no fue precisamente ‘en tiempos de los godos’ —como afirma José de MORET (*Annales del Reino de Navarra*, vol. IX. Bilbao, 1969, 187)—, gentes de habla vasca habían remontado el Tirón antes del siglo X. Habría que defender, por consiguiente, una opinión intermedia entre la de aquellos que, como J. B. MERINO URRUTIA (*La lengua vasca en La Rioja y Burgos. Con un estudio lingüístico de la toponimia del valle de Ojacastro (La Rioja Alta)*. Logroño, 1978, 100-101), defienden una antigüedad que para los efectos prácticos no data, y la de los que, hoy mayoría al parecer, hablan de «una ocupación reciente», es decir, durante el siglo X.

perteneciendo unas veces a Pamplona y otras a Castilla, ha sido capaz de mantener su propia personalidad. Es decir, no se encuentran argumentos para calificarla como una tierra de paso. Por el contrario, otros factores precisan esa personalidad como territorio más o menos definido.

a) El primero de ellos será el de la fijación del Camino en La Rioja. En efecto, como bien se sabe, las noticias sobre la presencia del apóstol Santiago en Galicia se constatan ya a mediados del siglo VII; en la centuria siguiente se divulga el hallazgo de su tumba y comienzan a recogerse algunas referencias a la construcción en Compostela de una iglesia levantada en su honor; más tarde, a partir del siglo X, empiezan a llegar peregrinos procedentes de Europa[27]. Desde ese momento, el papel que le va a tocar jugar al territorio riojano va a ser fundamental. Y lo será por varios motivos. En primer lugar, porque a partir de su conquista a los musulmanes hacia 923 se procedió a la fijación definitiva del Camino que luego acabaría denominándose Principal o Francés. Tradicionalmente, el peregrino recorría el itinerario de Pamplona a Briviesca, y desde este lugar se dirigía a Burgos a través de las tierras de Álava. La modificación por La Rioja perseguía un clima y un ambiente geográfico más bonancible, amén de procurar la aculturación y la reorganización del territorio. Arrancaba en Puente la Reina, donde, como es de sobra conocido, confluían las entradas del Pirineo por Roncesvalles y Jaca; y seguía por Estella, Logroño y Nájera, hasta Grañón. En resumidas cuentas, se reaprovecharía la vía romana que llegaba a Libia (Herramélluri) procedente de Varea. Por lo tanto, la modificación del itinerario estaría propiciada por los deseos pamploneses de ampliar una ruta asentada sobre territorios más seguros, de clima más favorable y de un mayor potencial agrario y ganadero y, por supuesto, con un soporte demográfico apropiado[28].

b) Un segundo elemento es de integración territorial. El Camino se extenderá a modo de tela de araña por todo un territorio que ya mostraba signos de estar suficientemente vertebrado. Junto a la presencia del Camino Principal, no debemos olvidar las numerosas noticias que, desde épocas muy antiguas, nos brindan los archivos sobre las rutas secundarias que seguían los peregrinos a su paso por La Rioja. Así, por ejemplo, antes de llegar a Nájera, se desviaban hacia Tricio para visitar la ermita de Santa María de los Arcos. De aquí dirigían sus pasos por Cárdenas, Badarán y Berceo hasta San Millán de la Cogolla, centro cultural de primer orden en el que se encuentran los primeros vestigios de la lengua romance escrita. De nuevo en ruta, antes de llegar a Santo Domingo de la Calzada, el peregrino tendría ocasión de admirar la abadía cisterciense de Cañas. Y todos estos lugares emblemáticos se visitaban porque, sin duda, suponían auténticos focos de atracción, tanto espiritual como artístico, perfectamente consolidados.

c) Un tercer factor aúna en sí mismo dos aspectos que conviene recordar: en primer lugar, llama la atención el hecho de que nuestra región sea conocida en el centro de Francia sólo veinticinco años después de ser conquistada a los musulmanes, y que ejerza ya en 950 como

27 Véase, a pesar de los casi sesenta años que han transcurrido desde su publicación, la excelente obra de L. VÁZQUEZ DE PARGA, J. M. LACARRA y J. URÍA RÍU, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*. Madrid, 1949 (ed. facsímil, Pamplona, 1992),

28 Soy de la opinión de que ya a partir de la conquista de los territorios que van desde Monjardín hasta los Cameros, en la tercera década del siglo X, se daban las condiciones propicias para que el Camino de Santiago pudiese atravesar La Rioja, sin necesidad de esperar a Sancho III el Mayor, figura que la historiografía ha vinculado especialmente al desarrollo de la Ruta Jacobea.

parte integrante del Camino de Santiago. De la misma manera, en esta fecha nuestra producción libraria tenía un serio reconocimiento internacional.

En este sentido, a pesar de que durante el siglo X el culto al apóstol Santiago tuvo un carácter marcadamente local, tenemos noticias perfectamente fundamentadas de que el obispo francés de Le Puy-en Velay, Gotescalco, viajó a Santiago en el año 950. De camino hacia Finisterre, se detuvo en el desaparecido monasterio de San Martín de Albelda con el propósito de que los hábiles copistas y miniadores de su escritorio le fueran elaborando una copia del libro de San Ildefonso de Toledo *Sobre la Virginidad de María*. De vuelta hacia su tierra un año más tarde, regresó al cenobio para recoger el manuscrito, que fue copiado por el célebre amanuense Gomesano[29]. Este testimonio debe considerarse como una de las noticias más antiguas de la existencia de peregrinos perfectamente identificados, además de demostrar que la fama de las bibliotecas y escritorios riojanos había atravesado los Pirineos con anterioridad al año 950.

d) Por otro lado, el desarrollo del Camino está directamente vinculado al proceso de crecimiento global de la sociedad europea a partir del siglo XI. Junto a él, no debemos olvidar que además de las tareas de planificación urbana promovidas por los monarcas, serán muchas veces los propios lugareños los que acaben dignificando la ruta y levantando las grandes obras románicas con una finalidad religiosa, hospitalaria y caminera.

De esta forma, mientras el dominio señorial sobre las gentes y las tierras movía a la población a instalarse definitivamente en aldeas, la mayor producción agraria posibilitaba la división del trabajo que, a su vez, reanimaba las actividades artesanales y mercantiles y desarrollaba el proceso urbano. Esa centuria supone, como no podía ser de otra manera, el fortalecimiento e internacionalización del Camino jacobeo. El fenómeno de la peregrinación aumenta extraordinariamente cuando la población europea logra salir del supuesto aislamiento de épocas anteriores y posibilita una serie de contactos e intercambios que, en el ámbito religioso llevarán a hacer de la peregrinación la forma más generalizada de devoción. Roma, Jerusalén y Santiago serán las grandes metas religiosas: todos los caminos conducen a Roma; los cruzados y las ciudades marítimas italianas abren la ruta a Jerusalén, y los monarcas de Pamplona, Aragón y Castilla-León facilitan el viaje a Santiago. Así, mientras que Sancho III el Mayor de Pamplona se mostró abierto a las influencias europeas al mejorar la comunicación con Francia, al garantizar el paso de personas por su reino y al introducir los elementos feudales y las regulaciones monásticas[30], el castellano Alfonso VI fundó y propició el desarrollo de villas hasta lograr la formación de una red urbana relativamente densa y diversificada en todos sus reinos[31]; reparó puentes y caminos y construyó hospitales y albergues de acogida, y procuró aligerar el tránsito de personas por

29 L. VÁZQUEZ DE PARGA, et al., *Las peregrinaciones*, 41 y 42.

30 Sobre la figura de Sancho III, pueden verse J. M. LACARRA, *Historia del reino de Navarra en la Edad Media*. Pamplona, 1975, 93-132; *Sancho el Mayor y sus herederos. El linaje que europeizó los reinos hispanos* (Director Científico, I. BANGO TORVISO). Pamplona, 2006, en especial 36-131; J. A. MARTÍN DUQUE y E. RAMÍREZ VAQUERO, *Los reinos cristianos en los siglos XI y XII. Instituciones, Sociedad y Economía*, en *Historia de España fundada por R. Menéndez Pidal*, 10-2. Madrid, 1992, 334-444; y C. ORCASTEGUI GROS y E. SARASA SÁNCHEZ, *Sancho Garcés III, el Mayor (1004-1035)*. Pamplona, 1991.

31 Véase las aportaciones de J. GAUTIER DALCHÉ, *Historia urbana de León y Castilla en la Edad Media (siglos IX-XIII)*. Madrid, 1979; J. PASSINI, *El Camino de Santiago. Itinerarios y núcleos de población*. Madrid, 1993; y P. MARTÍNEZ SOPENA, *El proceso de urbanización de La Rioja Alta hasta mediados del siglo XIII*, en *Historia de la Ciudad de Logroño*. Logroño, 1994, 281-295.

el Camino aliviando los peajes[32]. Para esta gran labor, colaboraron monjes y hombres salidos del anonimato, como Santo Domingo y San Juan de Ortega. Así, desde Logroño a Grañón, el *Codex Calixtinus* (guía de hacia 1120 redactada por Aimerico Picaud)[33] relata la existencia de poblaciones como Logroño, Villarroya, Nájera y Santo Domingo, a las que habría que añadir Navarrete, entre Villarroya y Nájera, y Grañón, ya en el límite con Burgos, así como otras muchas fuera del marco jacobeo, localidades potenciadas gracias a la voluntad política de la monarquía castellana y que forman parte del gran proceso urbanístico que se produce en toda Europa sobre todo a partir del siglo XI.

Estas villas (unas de nueva creación, otras ya centenerarias) tuvieron que prestar servicios antes casi inexistentes, como la función asistencial, una obligación que satisfaría en especial la demanda urbana y después la de los cada vez más numerosos peregrinos. En Logroño se emplazan los hospitales de San Juan ultra *Iberum*, Rocamador, San Blas y San Lázaro; todos ellos a la sombra de magníficas iglesias (San Bartolomé, Santiago, Santa María de Palacio o Santa María de La Redonda). Por su parte, Navarrete cuenta con un centro de acogida de peregrinos desde 1185. En Nájera se localizan los hospitales de la Cadena, el del Real Patronato y la hospedería monacal de Santa María la Real. Muy cerca de allí, Azofra incluía también entre sus servicios un hospital bajo la jurisdicción de San Millán de la Cogolla. Por último, la red asistencial en la zona riojana se completaba con el hospital de Santo Domingo de la Calzada, junto a la catedral, y con el de Grañón.

e) Por otra parte, la reactivación artesanal y mercantil propició en las villas una inevitable vocación comercial, que nunca dejo de ser complementaria de la realidad rural. Sin ser una característica propia de las ubicadas sobre el Camino, algunas se convierten en villas mercado, en las que la especialización mercantil acabará siendo fundamental. En su desarrollo intervienen varios aspectos. En primer lugar, su propia situación estratégica, al estar asentadas sobre la principal arteria terrestre de comunicación económica en el Norte peninsular; después, esa misma localización favorable se verá acrecentada por la circulación de personas y mercancías inducida por la propia peregrinación jacobea; y por último, por la labor restauradora de Alfonso VI de las grandes infraestructuras viarias. El monarca castellano debió de reparar todos los puentes que había entre Logroño y Santiago de Compostela.

Asimismo, a los habitantes de las villas castellanas se les fue concediendo a lo largo de la Plena Edad Media un nuevo estatuto jurídico, es decir, una carta foral. En el caso de La Rioja, todas las localidades, a excepción de Nájera, estaban sujetas al contenido de un mismo fuero, el otorgado por el propio Alfonso VI a Logroño en 1095[34]. Su concesión, que suponía vincularse directamente al proceso de crecimiento generalizado de Europa en la Plena Edad Media, proporcionaba libertad e ingenuidad. De aquí que la utilización del término *franco* indique, por un lado, un origen extranjero; y por otro, el poseedor de un régimen de franquicias[35].

---

32 Sobre el monarca Alfonso VI existe un importante volumen historiográfico. De él, destacan, entre otros: J. M. MÍNGUEZ, *Alfonso VI: poder, expansión y reorganización interior*. Madrid, 2000; A. LINAJE CONDE, *Alfonso VI, el rey hispano y europeo de las tres religiones (1065-1109).* Burgos, 1994; y B. F. REILLY, *El reino de León y Castilla bajo el rey Alfonso VI (1065-1109)*. Toledo, 1989.

33 DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido.* Santiago de Compostela, 1988.

34 Edición de J. GARCÍA TURZA, *El fuero de Logroño*, en *El fuero de Laredo en el Octavo Centenario de su concesión* (ed. J. BARÓ PAZOS y M. SERNA VALLEJO). Santander, 2001, 21-30.

35 A. M. BARRERO GARCÍA, *El fuero de Logroño*, en *Historia de la Ciudad de Logroño*. Logroño, 1994, 171 y ss.

La carta foral concedida por Alfonso VI a la capital riojana fue otorgada al concejo de Santo Domingo de la Calzada por Alfonso VIII en 1187 (confirmada en 1207), y en 1195 al de Navarrete. Por su parte, Grañón pasaría a disfrutar del estatuto jurídico cuando la villa fue anexada a Santo Domingo en 1256 por disposición del monarca Alfonso X. Ahora bien, conviene advertir que la difusión de este privilegio foral como estatuto urbano no se limita al propio Camino ni a La Rioja, sino que los supera ampliamente al extenderse por tierras castellanas de Burgos y País Vasco en un intento uniformador del derecho local[36].

El nuevo ambiente urbano, alternativa económica al mundo rural, y el desarrollo foral antedichos van a favorecer la presencia de un nuevo aporte colonizador. La mayor parte de las villas disfrutaron de la llegada de población extranjera (franceses, ingleses, alemanes, italianos, etc.), que ejerció una gran influencia social y económica sobre las poblaciones riojanas receptoras, en especial durante el siglo XIII. Su importancia numérica pudo suponer, en torno al año 1200, entre un 20 y un 25% del total del vecindario[37]. Al igual que sucede en otras localidades del Camino, este asentamiento humano desempeña oficios diversos: caldereros, campaneros, carpinteros, carniceros, zapateros, horneros, juglares, tenderos, etc., que complementan las actividades agropecuarias de la mayoría de la población autóctona.

f) Por último, otro elemento habla de nuestra riqueza religiosa y cultural, unas veces propia y otras importada. Al amparo de esta ruta se desarrollan igualmente múltiples devociones, como la que se profesa al cuerpo de Santo Domingo en la villa de la Calzada, acompañadas de un sinfín de leyendas y milagros. Pero su mayor exponente es Santiago el Mayor, que se convierte en el protector de los peregrinos. Y como todos los cristianos lo son en este mundo, su función es velar por ellos. Resulta llamativo observar igualmente de qué manera se va haciendo más firme la creencia de que los cristianos fueron acaudillados frente a los musulmanes en Clavijo por el apóstol Santiago, montado en un caballo blanco. De la misma manera debemos advertir cómo San Millán se va revistiendo de los atributos del apóstol, tal como queda perfectamente documentado en la Crónica Silense, de comienzos del siglo XI, y dos siglos más tarde en *La Vida de San Millán de la Cogolla* del poeta riojano Gonzalo de Berceo[38].

III. Después de estas consideraciones deberíamos preguntarnos por la razón última que fundamenta un aserto tan frágil como «La Rioja, tierra de paso». La contestación no es sencilla, como casi nada lo es cuando se trata de explicar aspectos históricos de endeble consistencia. Y no contentos con lo mencionado en las anteriores líneas, deberíamos plantearnos porqué no reciben esa calificación de «tierra de paso» Navarra, Castilla o Aragón, regiones vecinas a la nuestra que, en general, les ha tocado vivir un proceso histórico parecido al nuestro, un proceso en el que nos hemos sentido involucrados íntegramente: con Pamplona-Navarra, hasta 1076; con Castilla, desde esa fecha hasta hace tres décadas; y con Aragón, durante los primeros decenios del siglo XII.

¿No será acaso, nos preguntamos, un simple problema de personalidad política? A nadie se le escapa que La Rioja nunca contó con ella hasta hace tres décadas. Durante ese momento,

36 *Ibídem*, en especial 195-221.

37 J. I. RUIZ DE LA PEÑA, *Las colonizaciones francas en el Camino de Santiago*, en *El Camino de Santiago y la Sociedad Medieval* (coor. J. GARCÍA TURZA). Logroño, 2000, 140.

38 *Gonzalo de Berceo. Obra completa* (coor. Isabel URÍA), Madrid, 1992, 117-250.

casi mil años, siempre se mantuvo dentro de Castilla, y su indudable personalidad se difuminó ante la amplitud territorial del reino al que perteneció desde 1076. Y qué decir de Navarra (de la que La Rioja también formó parte) y Aragón, reinos ambos que fueron consolidándose como entidades políticas claras a lo largo de la Edad Media. ¿No será esta ausencia de personalidad jurídica la que habría motivado el triunfo de la expresión «La Rioja, tierra de paso»? ¿No se justificaría pensando que su existencia se pudo despersonalizar entre los territorios a los que perteneció a lo largo de su larga historia?

Por otro lado, hay que afirmar rotundamente que el crecimiento económico plenomedieval se viene identificando con la expansión comercial, el desarrollo urbano y el inequívoco aumento demográfico, factores todos ellos comunes a una gran parte de Europa. En el caso hispano, y por lo tanto en el riojano, el protagonismo de la Ruta Jacobea no debería ser valorado como causa (más dudas se podrían advertir a la hora de hablar de consecuencia) de esta nueva situación social y económica. Eso sí, la presencia en nuestras villas camineras de comerciantes y artesanos, muchos de ellos de origen foráneo, y de innumerables peregrinos permitió un mayor y más rápido desarrollo, a la par que un aumento considerable de la demanda, a lo que habría que añadir un enriquecimiento cultural y artístico. En otras palabras, el Camino estimuló el marco de intercambios de todo tipo con Europa y con el resto de los territorios peninsulares cristianos. Pero el Camino también recibió de nuestros antepasados un sinfín de elementos, algunos de los cuales ya se han mencionado, que le ayudaron primero a fijarse y después a consolidarse tanto en el ámbito estratégico y humano, como en el religioso y cultural.

La cuestión que en estas breves líneas se ha esbozado creemos que no es trivial por muchos motivos. Entre otros, porque una tierra de paso que no cuenta con una población asentada y que no disfruta de instituciones que la vertebren, difícilmente puede ofrecer signos de prosperidad, se trate esta de carácter social, política, económica o cultural. En este sentido, sería interesante replantearse los conceptos de despoblación-repoblación, desestimados casi en su totalidad en otros territorios peninsulares, o profundizar en la continuidad temporal de nuestros monasterios desde épocas premozárabes, para aplicarlos en La Rioja. Esta disposición nos llevaría a concluir que, por ejemplo, una buena parte de nuestra cultura, de nuestro registro lingüístico, de nuestras manifestaciones artísticas, en suma, de nuestros procesos creadores, no han tenido porqué ser indefectiblemente importados, sino que, por el contrario, los pobladores de La Rioja, por su favorable situación geoestratégica, siempre en contacto con otros pueblos, y por su localización sobre una de las más importantes rutas religiosas y culturales de Europa, se han visto precisamente favorecidos por ese cruce de caminos. En resumen, el carácter fronterizo mencionado y su ubicación sobre la Ruta Jacobea le acabarán por otorgar a nuestro territorio el papel de «lugar de encuentro».

Mozárabes. Identidad y continuidad de su historia
Antig. crist. (Murcia) XXVIII, 2011, ISSN: 0214-7165, pp. 49-65

LOS PROBLEMAS PARA EXPLICAR LA PERVIVENCIA DEL CRISTIANISMO DURANTE LA DOMINACIÓN MUSULMANA EN MURCIA

José A. Molina Gómez
Universidad de Murcia

RESUMEN

El propósito de este artículo es establecer un marco de análisis al problema de la cuestión mozárabe en Murcia. Diversos elementos permiten sugerir la larga continuidad de la población indígena hispana incluso en las ciudades. La extinción de la nobleza y el clero indígenas no afectaría a que grandes áreas mantuvieran una población mozárabe largo tiempo.

Palabras clave: mozárabe, Murcia, población indígena.

ABSTRACT

Aim of this paper is to provide analysis of the mozarab presence in Murcia. Some elements suggest a long continuity of the indigenous population in rural and mountain areas and even in the cities. The ruin and fall of the indigenous nobility and clergy does not hinder the survival of mozarab population for a long time.

Key words: mozarab, Murcia, indigenous population.

I PARTE: LA POBLACIÓN HISPÁNICA BAJO DOMINIO MUSULMÁN

El impacto demográfico de la invasión musulmana sobre la Península y el problema de los mozárabes

El tránsito del reino visigodo al nuevo mundo de Al-Andalus constituye uno de los aspectos más cruciales y más discutidos de la historia de España[1]. En el marco de esta época

1 Bibliografía actualizada sobre este tema en M. ACIÉN ALMANSA, «La formación y destrucción de al-

de transición, los problemas derivados del estudio sobre el destino de los hispanovisigodos bajo dominio árabe, los llamados mozárabes, han ocupado siempre un puesto relevante. Sin embargo, entraron en el debate histórico en época relativamente reciente. A mediados del siglo XIX, un arabista como Dozy, al escribir su *Historia de los musulmanes españoles* (1854), no se sentía obligado a emplear la palabra mozárabe (*moçtáred*, arabizado, de *mostarab*, participio pasado de '*ariba*, arabizar). Fue durante la segunda mitad de dicho siglo, coincidiendo con el debate sobre las minorías étnicas en Europa, cuando se inició la discusión científica sobre los mozárabes (entendidos como «minorías» cristianas bajo dominio musulmán). El término mozárabe, al parecer escasamente empleado por los autores árabes (que usaban más otros términos como *acham* o *achemíes*, para bárbaros, extranjeros; *naçranies*, *romies*, *moxriques*, para los cristianos, o «romanos» de origen, también «politeístas»; *dimmies* o *ahl-addimma*: clienes o gentes de la clientela sujetos a impuestos; *moahides* para los aliados y *mosalimes* para los colaboradores y pactistas), merece ser examinado de cerca y no está exento de problemática. Dentro de la investigación moderna la aproximación a los mozárabes se ha hecho o bien desde el estudio de la literatura latina cristiana o bien desde la literatura española en lengua árabe. Para los arabistas el término mozárabe tiene un significado limitado y muy concreto. En un sentido estricto la palabra «mozárabe» se referiría sencillamente a los cristianos, presumiblemente una minoría, dentro de una España oficial y mayoritariamente musulmana. Interpretado así, con el término mozárabe no se estaría haciendo alusión alguna ni a la lengua ni a la adscripción étnica de este grupo, ni siquiera al grado de participación de dichos mozárabes en las instituciones musulmanas. Esta forma de entender el término «mozárabe» se ciñe exclusivamente a la religión. Los arabistas no han empleado el término «mozárabe» para la lengua romance hablada en la España musulmana, sino la palabra *aljamia*. Los mozárabes serían sólo los que practicaban el cristianismo, independientemente de la lengua que hablaran, o si eran población autóctona o emigrada.

La visión de los romanistas es esencialmente distinta. El término mozárabe se emplea en un sentido más amplio, y a la vez más relacionado con la adscripción étnica, lingüística y

---

Andalus», *Hª de los pueblos de España. Tierras fronterizas (I)*, Barcelona, 1984; id. *Entre el feudalismo y el Islam. Umar Ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia*, Jaén, 1994, 2ª ed. 1997; id. «Sobre el papel de la ideología en la caracterización de las formaciones sociales. La formación social islámica», *Hispania* LVIII/3, nº 200, 1998, 915-968; id. «El final de los elementos feudales en al-Andalus: fracaso del 'incastellamento' e imposición de la sociedad islámica, en M. BARCELÓ & P. TOUBERT, *L'incastellamento. Actas de las reuniones de Girona (26-27 noviembre 1992) y de Roma (5-7 mayo 1994)*, Consejo Superior de Investigaciones científicas, Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma, École Française de Rome, 1998, 291-305; id. «La herencia del protofeudalismo visigodo frente a la imposición del Estado islámico», en L. CABALLERO ZOREDA & P. MATEOS CRUZ, (ed.), *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, CSIC, Madrid 2000, 429-442; asimismo cf. P. GUICHARD, «Château tribal, château fóedal: la Médierranée occidentale entre deux mondes», en M. BARCELÓ & P. TOUBERT, *L'incastellamento. Actas de las reuniones de Girona (26-27 noviembre 1992) y de Roma (5-7 mayo 1994)*, Consejo Superior de Investigaciones científicas, Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma, École Française de Rome, 1998, 307-316; y de S. GUTIÉRREZ LLORET, «La formación de Tudmir desde la periferia del Estado islámico», *Cuadernos de Madinat al-Zahra*, 3, (1991), 1994, 9-22; ead. «La experiencia arqueológica en el debate sobre sobre las transformaciones del poblamiento altomedieval en el Surestes de al-Andalus: el caso de Alicante, Murcia y Albacete», *Acculturazione e Mutamenti. Prospettive nell'Archeologia Medievale del Meditarraneo*, Florencia, 1995, 165-189; ead. «Tradiciones culturales y proceso de cambio entre el mundo romano y la sociedad islámtica», *XXIII Congreso Nacional de Arqueología*, Elche, (1995), 1996, 317-33; ead. *La Cora de Tudmir. De la Antigüedad Tardía al mundo islámico. Poblamiento y Cultura material*, Madrid-Alicante 1996; ead. «Ciudades y conquista: el fin de las *ciuitates* visigodas y la génesis de las mudun islámicas en el sureste de al-Andalus», en *Génese de la ville islamique en al-Andalus et au Maghred occidental*, Granada, 1998, 137-157

cultural. Por mozárabes habría que entender a la población de la Península Ibérica en la España musulmana que permaneció vinculada a la herencia cultural y religiosa anterior a la conquista musulmana, es decir, a la cultura cristiana y a la lengua romance, derivada del latín hablado en la España visigoda. Desde este punto de vista, se identificaba estrechamente el mozárabe con el idioma y con la cultura de origen que habría reinado en España hasta el 711, y que era la de la mayoría de la población hispánica, y por tanto la mayoría de la población nativa que había quedado bajo el dominio de las nuevas autoridades.

Según una imagen tradicional que se ha hecho muy popular, la invasión musulmana actuó como una catástrofe que borró del mapa el reino de Toledo e hizo tabla rasa de la rica cultura romano-cristiana que había florecido bajo el dominio visigodo no dejando de ella ni rastro en su lugar de origen. Esta imagen de radical discontinuidad se ha ido abriendo paso al amparo de mitos historiográficos como «la pérdida de España», o incluso la leyenda moderna de «la España de las tres culturas». Sin embargo, el impacto demográfico sobre de la invasión acerca de la España visigoda no fue, al parecer, tan grande como habitualmente se cree. Autores como Claudio Sánchez Albornoz han señalado la multitud de elementos preislámicos que pervivieron en perfecta continuidad dentro la España musulmana, y que además configuraron la particularidad del Islam español. Habría que recordar aquí una afirmación del gran historiador Claudio Sánchez Albornoz para empezar:

> «Ningún historiador digno de tal nombre ignora que el número de orientales que pusieron pie en España fue muy reducido. Los cronistas y compiladores musulmanes desde el remoto Al-Waqidi en adelante declaran unánimes que Tariq derrotó al ejército godo e inició la conquista 'con un ejército de berberisco y de libertos en el que había muy pocos árabes»[2].

Desde este punto de vista el impacto demográfico tuvo que ser menor de lo que se supone, y por supuesto, no habría habido una sustitución radical ni del idioma ni de la religión nativa no árabe, que siguieron siendo las de la mayoría de la población durante un período de la dominación musulmana mucho más largo de lo que tradicionalmente se ha defendido. Para Sánchez Albornoz parece claro que las nuevas autoridades no pasaron de ser una oligarquía sobre una masa de hispanos sometidos:

> «Aun sumando generosamente todas las aportaciones de masas humanas orientales llegadas a España nunca podremos llegar a los cuarenta mil hombres y tengo por seguro que en realidad su número no sobrepasó apenas el muy reducido número de treinta mil, mínima e insignificante cantidad para pesar sino como una oligarquía entre los millones de hispanos que habitaban a la sazón en la Península»[3].

Continuidad o discontinuidad de la cultura hispano-cristiana

La consecuencia lógica de lo dicho es la afirmación de la continuidad de la cultura hispánica de raigambre cristiana preislámica. Ya a finales del siglo XIX el importante mozarabista Simo-

2 Claudio SÁNCHEZ ALBORNOZ, *El Islam de España y el Occidente*, Madrid 1974, 41

3 Sánchez ALBORNOZ, *op.cit.*, p. 46; importante también la obra de R. Menéndez Pidal, R., *España, eslabón entre la cristiandad y el Islam*, Madrid 1956 (1968[2]), que defiende en último término una tesis equivalente.

net defendió la pervivencia sin solución de continuidad de la cultura romance en la Península. Efectivamente, en su *Historia de los mozárabes de España* de 1898 defendió la continuidad del uso del romance hablado por los mozárabes hasta bien avanzada la Edad Media. El romance se hablaría en toda la España musulmana: sería tanto la lengua de los cristianos, tanto como de los muladíes o neomusulmanes y los mismos islamitas de origen oriental, que habrían aprendido por sus madres descendientes de los españoles.

Diversas informaciones consideradas en su conjunto parecen demostrar esta afirmación. Siguendo la exposición de Sánchez Albornoz, todo parece indicar, que en efecto, el romance se empleaba incluso por el juez de Córdoba despachando en su audiencia y ante el consejo visirial. Durante el siglo X todavía se conocía en la corte califal y aún había población hispánica, recuerda Sánchez Albornoz, que no podía hacerse entender en árabe. Todavía parece que durante el reinado de Al-Hakam II (961-976) era difícil encontrar población nativa que dominara el idioma de sus conquistadores musulmanes. Un geógrafo de las últimas décadas del siglo X, Al-Muqaddasi, dice que la población de aquellos tiempos usaba dos lenguas. Y para una fecha tan tardía como los siglos XI-XII los hispanos habrían continuado siendo bilingües, o al menos no habrían olvidado el romance, como acredita un libro de botánica escrito en Sevilla. Se trata del famoso léxico publicado por Asín Palacios, donde aparece junto con cada nombre árabe el nombre romance de la planta[4]. También se registró una constante histórica, y es que, como suele ocurrir a lo largo de la historia de la humanidad, cuando el pueblo conquistador más fuerte entra en contacto con la población dominada, suele tomar de ésta los conocimientos y hasta las palabras que le faltan (p.e. son claras las deudas de la arquitectura musulmana con la arquitectura preárabe). En este sentido, y siguiendo con el análisis de Sánchez Albornoz, también el árabe hablado en la Península se habría visto influido por el romance peninsular, como probarían las voces románicas existentes en las poesías de Ibn Quzman, y la redacción de léxicos latino-árabes en donde se han documentado numerosos mozarabismos[5]. La existencia de jarchas romances vendría a avalar la pervivencia a lo largo del tiempo del habla tanto de mozárabes y muladíes, y de su empleo con altura literaria.

La preservación de la cultura cristiana hispánica en la Iglesia mozárabe

Las iglesias y monasterios abiertos en la España musulmana son muy numerosos[6]. Hay iglesias abiertas funcionando en Córdoba, la capital política de los conquistadores: la *Basilica Sanctorum Trium*, en el centro de la ciudad; la de San Cipriano y la de Santa María, en el recinto de la urbe; la *Basilica Sancti Assiscli*, extramuros, saliendo por la puerta de Sevilla; el *Monasterium Sancti Christophoris* al mediodía de la ciudad, pasando el Gualquivir; la Basílica de San Ginés, también al Sur en el lugar llamado de Tercios; las de San Martín y Santa Eulalia, asimismo en la campiña cordobesa; la *Basilica Sanctorum Cosme et Damián* en el paraje llamado *Colubris*; la de *San Zoilo*, en el arrabal de los bordadores; la de los

4 Asín PALACIOS, *Glosario de voces romances registradas por un botánico anónimo hispano-musulmán (siglos XI-XII)*, Madrid-Granada 1943.

5 SÁNCHEZ ALBORNOZ, *op.cit.*, p 55, n. 44; al parecer incluso la épica goda, siguió cultivándose en la España musulmana, vid. p. 64.

6 A. YELO TEMPLADO, «El monacato mozárabe. Aproximación al oriente de al Andalus», *Antig.Crist*. X Murcia 1993 453-466.

santos Servando y Germán, en el arrabal llamado Cuartos; el monasterio de Santa María, en la aldea de *Cuteclara*, al occidente de Córdoba; la *Basilica Sanctae Eulaliae*, próxima al arrabal de *Fragellas*; el monasterio de San Martín de Tours, en el arrabal de *Tersail* de la campiña cordobesa; el de San Félix, en la sierra, a doce millas de la ciudad; el *Coenobium Sanctorum Justi et Pastoris*, en la aldea *Lejulense*, a veinticinco millas de Córdoba; el de *San Salvador Pinnamellariense*, en la sierra, al norte, a cuatro millas de la ciudad; el *Coenobium Sancti Loisi* en Armilla, a treinta millas; el famoso monasterio de *Tábanos*, también en la sierra, y de otros muchos difíciles de localizar. También conocemos la existencia de iglesias en otras ciudades españolas. Al-Himyari habla de iglesias en *Écija* y *Huelva* y cita conventos en *Córdoba* y *Cartagena*.

Lo cierto es que, incluso en una fase avanzada de la «islamización», Toledo, en el año 1085 (cuando la ciudad fue conquistada por Alfonso VI), tenía cuatro parroquias mozárabes. Tampoco en el Levante español parece que la conquista musulmana erradicara la huella cristiana preexistente ni menos aún la memoria de la tradición, en la que el culto a los mártires seguía jugando un papel primordial, como en el caso de San Vicente de Valencia. En efecto, en 1172 se establecía entre el rey Lobo y Alfonso II de Aragón que la iglesia de San Vicente de Valencia sería del rey aragonés, en 1177 éste la donó al monasterio de San Juan de la Peña, al que le fue confirmada de nuevo por Pedro II en 1212. Antes de la reconquista de Valencia en 1238, en el año 1232 Jaime I daba al monasterio de San Victoria la iglesia de San Vicente de la Roqueta:

«… per nos et omnes sucesores nostros, donamos et concedimos et laudamus vobis dilecto nostro A.abbatj et toti conuentuj monasterio sancti victorianj et vestris successoribus jn eternum per propiam hereditatem liberam et francham locum illum siue ecclesiam que est apud Valentiam laudabilem cjuitatem, qui locus siue ecclesia uocatur et dicitur sanctus Vincentius»	«… por Nos y nuestros sucesores, damos, concedemos y loamos a vos nuestro amado Arnaldo Abad y a toda la comunidad del monasterio de San Victorián y a vuestros sucesores para siempre, como heredad propia, libre y franca, aquel lugar o iglesia que está en Valencia —ciudad digna de todo encomio— cuyo lugar o iglesia se llama y dice San Vicente».[7]

También es muy dudoso que con la invasión musulmana desparecieran las sedes episcopales. El episcopado de Játiva, continuó sin mayores problemas de manera indefinida como ocurrió en otros lugares de España. La iglesia de San Félix de Játiva continuó siendo la iglesia de los mozárabes setabitanos hasta la conquista de la ciudad por Jaime I en 1244[8].

La ciudad de hecho fue un importante núcleo cristiano durante la dominación musulmana y conservó evidentes huellas de su pasado romano-visigodo. Una población mozárabe significativa pervivió durante todo el domino musulmán. A mediados del siglo XI los cristianos de Játiva dependían políticamente de la taifa de Denia (que abarcaba de Denia a Orihuela e incluía las Baleares), pero el rey de la taifa Alí Ben Mugehid colocó en 1057 a los cristianos que vivían en sus dominios bajo la autoridad del obispo de Barcelona.

---

7 J. TEIXIDOR, *Antigüedades de Valencia* I, Valencia 1895, p. 406-407.

8 J. TEIXIDOR, *op.cit.*, 392-491; A. URBIETA ARTETA, *Orígenes del Reino de Valencia. Cuestiones cronológicas sobre su Reconquista*, Valencia, 1975, p. 110.

«Omnes ecclesias et episcopatum regni nostri, que sunt in insulis Balearibus et in urbe Denia, ut omnes clerici, presbiteri et Diaconi in locis praefatis commorantes…minime conentur deposcere ab aliquo pontificum ullius ordinationem clericatos, neque chrismatis sacri confectionem, neque cultum aliquem ullius clericatos, nisi ab episcopo Barchinonensi»	«Todas las iglesias y el obispado de nuestro reino, así en las islas Baleares como en la ciudad de Denia, para que de aquí en adelante queden perpetuamente bajo la diócesis de Barcelona y que todos los clérigos, presbíteros y diáconos, moradores de dichos lugares, desde el mayor hasta el menor, y desde el niño hasta el viejo, no puedan pedir desde este día y tiempo en adelante a obispo alguno, ninguna orden de consagración de crisma, ni el servicio que cualquier enconmedare, sino del obispo de Barcelona»[9]

Las sedes episcopales se mantuvieron y gozaron de una larga pervivencia aunque los episcopologios sí llegaran a desaparecer. De este fenómeno se dio cuenta la investigación moderna más seria, por ejemplo el padre Flórez, pero también los escritores de falsos cronicones conocieron este hecho rellenando las lagunas cronológicas existentes con datos que verosímiles o que parecieran verosímiles. Un ejemplo interesante lo constituye el episcopologio presumiblemente falso de la ciudad de Játiva, problemático en cuanto su autenticidad, pero que da una sucesión ininterrumpida en el solio de Saetabis desde el siglo III al IX:

Año	Obispo	Concilio
243	Athanasius	
257	Isidorus	
259	Petrus	
296	Servus	
313	Isiquius	
313	Stephanus	
342	Severianus	
363	Simplicianus	
397	Athanasius	
426	Iacobus	
451	Iustus	
483	Electus	
502	Felix Italus	
533	Iucundus	
565	Gregorianus	
581	Iulianus	
589	Mutto	III
600	Paulatus	
633	Florentius	IV
636	Id.	V

643	Felix	
650	Athanasius	
655	Id.	VIII
655	Id.	IX
655	Id.	X
675	Id.	XI
681	Isidorus	XII
683	Asturius	XIII
688	Isidorus	XV
693	Id.	XVI
697	Iacobus	
729	Petrus	
731	Acatius	
803	Iulianus	
826	Severianus	

Obispo mencionado en el 'Cronicón de Hauberto'.
Obispo conocido por las actas conciliares.
Obispo mencionado en el 'Cronicón' y conocido por las actas concilares.

Hay más informaciones que nos hablan a favor de una clara pervivencia de los mozárabes en la Península Ibérica. En una de las capitulaciones del Cid con los de Valencia, se convino en que la guarnición de ésta, hasta la entrega definitiva, se compondría de cristianos, escogidos entre los mozárabes, de los que sin embargo no se dice expresamente que fueran valencianos. El Cid en Valencia, utiliza mozárabes criados en tierra de moros, según la *Primera Crónica General*, 2, p.587, si bien no da la impresión que fueran mozárabes propiamente valencianos, de hecho Valencia había sufrido mucho en este período, lo que ha llevado a algunos autores a hablar incluso de una cierta «despoblación». A parte de lo dicho, tenemos varios indicios más, como que aparezca un obispo de Denia mencionado en Toledo en la primera mitad del siglo XII, en 1138, donde se hace una alusión a una heredad que le habría pertenecido. También la toponimia anima a pensar en la pervivencia de la población cristiana: el nombre mozárabe de *Alcanicia* existía en el valle del Jalón, en Beniarés (valle de Perpunchent), en Alcira todavía hoy existe el topónimo *Alquinencia*, además de otros topónimos existentes en el *Libre del Repartiment*.

Mozárabes hubo en muchos lugares hasta la llegada misma de los cristianos. El rey Alfonso I el Batallador realizó en el invierno de 1125-1126 una expedición desde Zaragoza hasta Andalucía, pasando tanto a la ida como a la vuelta por Valencia. Se deduce por fuentes árabes y aragonesas que gran cantidad de mozárabes andaluces se trasladaron a Aragón; y entre septiembre y octubre de 1126 los almorávides ordenaron la expulsión de muchos mozárabes hasta el norte de África. En 1162 los mozárabes granadinos sufrieron enormes presiones. Por otra parte, los mozárabes no dejaron de ser ellos mismos después de la liberación de los territorios. Toledo, liberada en 1085, todavía en el siglo XIII tiene documentos donde aparecen toledanos llamados mozárabes. Huesca, tomada en 1096, tuvo mozárabes documentados durante todo el siglo XII. En Tudela, conquistada en 1119, hubo un barrio mozárabe documentado hasta 1288.

II PARTE: EL CASO CONCRETO DEL MOZARABISMO EN MURCIA

La continuidad del poblamiento hispano-visigodo en la *chora* de Tudmir

Las ciudades de herencia bajoimperial y visigoda son las que los invasores musulmanes se encuentran al llegar a la Península. Si analizamos las menciones de ciudades de la *chora* Tudmir en las fuentes árabes más antiguas, se observa su coincidencia con núcleos urbanos preexistentes de origen romano, es el caso de Illici, Lucentum, Begastri, Eliocraca, Cartagena, Dianium o Saltigi. Esto se explica por ser el lugar donde residía la nobleza hispanogoda y la jerarquía eclesiástica, y por la forma en que los musulmanes basaron sus circunscripciones administrativas en las ciudades preexistentes, siguiendo el mismo patrón que habían llevado a cabo en las provincias bizantinas y sasánida. Los soldados, asentados en campamentos militares cercanos las ciudades pero separados de ellas, se mantuvieron al margen del grueso de la población cristiana. Este es el patrón de asentamiento con que se explica el origen de Cehegín, Mula, Calasparra, Ricote, Medina Siyasa, Benizar, Xiquena, Yecla y Jumilla. No es por tanto un poblamiento basado en la imposición, ni tampoco en la asimilación mediante la aculturación violenta de la población hispanocristiniana. Lo que inicialmente eran unas plazas fuertes, fueron transformándose paulatinamente en castillos que se beneficiaban de la nueva situación, siendo entonces focos de atracción para toda la población, cristiana o musulmana. Tuvo que darse, a partir de este momento, un continuo trasvase de población, desde las antiguas ciudades hispanovisogodas, despojadas de su poder, y las nuevas musulmanas[9].

Sabemos que los poblados en altura, encastillados, cuya existencia empieza a rastrearse desde el Bajo Imperio, sirvieron de refugio a comunidades cristianas *dimmies*, no asimiladas, hasta que en época de Abd el Rahman III fueron sometidas gran número de ellas. Un caso interesante es Ulea, en la montaña conocida como el Salto de la Novia. Tiene murallas y restos de un aljibe y una puerta en la parte más alta. Hay restos de una ciudad baja Tardorromana, con muralla. Para A. González Blanco hay que contar con se trate de una ciudad controlada por mozárabes no dominados por el poder islámico y que dependieran de los señores de Ricote[10].

El tema de la ascensión a los montes es común a toda la España musulmana y es de origen preislámico. Se pueden citar ejemplos paralelizables, bien conocidos por las fuentes musulmanas. Así, Ibn Hayyan dice de la fortaleza de Jotrón, totalmente habitada por cristianos, que era:

> «Plaza fuerte sobre un monte tan alto como las nubes, rodeada casi totalmente por los tremendos precipicios del valle, de modo que era imposible la aproximación y el ascenso a causa del fuerte que estaba sobre el monte, habiendo entre el fondo del valle y los barrancos circundantes amplios cultivos, tupidas viñas, espeso arbolado y anchos pastizales, para los que era puerte y cerro»[11].

Una descripción muy similar de la fortaleza de Monterrubio, sometida por Abd al-Raham III en 922, nos da una idea muy clara del poblamiento y «encastillamiento» mozárabe en altura:

---

9 A. GONZÁLEZ BLANCO, *Urbanismo romano en la Región de Murcia*, Murcia, 1996 y del mismo *Historia de Murcia en las épocas tardorromana, bizantina y visigoda*, Murcia, 1998, passim.

10 A. GONZÁLEZ BLANCO, «La ciudad romana de Ulea», *Verdolay* 3, 1991, 59-64.

11 VIGUERA Y CORRIENTE, 1981, 171.

«Era un monte difícilmente accesible e inexpugnable, muy poblado por cristianos nativos dimmíes, que habían violado su capitulación, haciéndose disidentes en apoyo de la rebeldía y propagando la maldad por la tierra. Se habían hecho fuertes en este monte escarpado, situado entre las coras de Elvira y Jaén, sobre la calzada de Pechina, puerto meridional de al-Andalus, de mondo que cuantos circulaban en cualquier dirección por aquel camino, sufrían perjuicios de la gente de esta fortaleza, haciendo el viaje temible, pues robaban y asesinaban»[12].

El poblamiento mozárabe a la luz de la toponimia

La toponimia en Murcia nos da también una serie de indicios interesantes, en primer lugar en las montañas del noroeste de la Región no hay más toponimia árabe que los nombres de los castillos. Lo que refleja que al menos en los primeros siglos de la conquista, la intención de los vencedores no fue sino controlar, pero no asimilar, los núcleos de población cristiana. Hagiotopónimos existentes en Murcia, como Santomera y Caprés, evidencian también la persistencia de la toponimia latina sin que llegara a ser sustituida por la musulmana. Efectivamente, Caprés (nombre de una pedanía de Fortuna) derivaría de San Caprasio. El culto a San Caprasio está extendido por toda España. En Soria se ha documentado un San Caprás, y en la Rioja un San Quebrás. En Teruel, en la Sierra de Alcubierre, hay registrado un San Caprasio. El nombre de la actual pedanía de Fortuna bien podría ser de ser un San Caprasio original, esto junto con los restos de cerámica visigoda, apuntan la posible existencia de un complejo monástico, que habría creado el topónimo. En la comarca de Murcia se conservan dos topónimos más que reflejan un origen que muy probablemente se podría remontar al cristianismo mozárabe: En primer lugar, *Santomera* (en el siglo XIII *Sanctamera*), que implica la pronunciación mozárabe de *Sancta Maria*, con el acento localizado en la primera A y no en María como ocurre hoy día, cosa confirmada por el análisis de poemas cristianos de los siglos V y VI. El segundo topónimo, *Santarén*, homónimo de la ciudad portuguesa de *Santarem*, localizado en la Puebla de Soto, se trataría de un hagiotopónimo derivado de *Santa Irene*. En ambos casos puede suponerse que existirían capillas o monasterios bajo la advocación de estas santas, que acabaron transfiriendo sus nombres a las poblaciones donde se encontraban[13].

La continuidad de las sedes episcopales: el caso de Cartagena

Ya hemos dicho que hay razones para pensar en la continuidad de las sedes episcopales. Para Murcia puede aducirse el caso de la existencia de un cierto obispo Juan. Éste, procedente de Sevilla, fue obispo de Cartagena y de allí fue trasladado a la corte de Córdoba. Su episcopado se sitúa antes de 988, por lo que podemos decir que el siglo X había obispo en Cartagena, con título propio de Sede Cartaginense. La falta de noticias de prelados en tiempos de la dominación musulmana, no basta para negar la sucesión, pues vemos que se van descubriendo por la dedicatoria que menciona a Servando, Esteban de Medina Sidonia y Juan, sobrino de Esteban:

12 VIGUERA Y CORRIENTE, *op.cit*., p.81.

13 R. POCKLINGTON, *Estudios toponímicos en torno a los orígenes de Murcia*, Murcia 1990, esp. pág.140; BERROCAL CAPARRÓS, M.C. «El culto a los santos en el SE hispano en época visigoda», *Antig.Crist*. II 1985, 365-368.

A quo inclito viro concessus Est hic codex *Johanni* sodali intimoquo Suo qui etiam postquam in hanc eximiorum Sedem Spalensis nutritus Et a patruo suo beate Memoriae Stefano sapientissimo Luculentissimoque e…onensis Episcopo eruditus ac Sacerdotii ordine dedicatus *ad Carthaginem* *sedem missus est Episcopus* *Et item inde translatus* *Cordube magne regieque* *Sedis…*	De este ínclito varón pasó el códex a Juan, compañero y amigo suyo [de Servando] quien después … Criado en esta ilustre sede Hispalense y formado por su tío, el sabio y brillante Esteban de santa memoria, obispo de Medina Sidonia, fue consagrado con el rango de sacerdote y enviado como obispo a la sede Cartagena y de ahí fue trasladado a Córdoba, magna y regia sede…[15]

El padre Flórez planteó acertadamente que la falta de noticia de prelados en tiempo de la dominación musulmana no bastaba por sí sola para negar la ordenada sucesión de los obispos en sus sedes, pues se habían descubierto noticia de prelados que antes no se conocían, como p.e. era el caso de Servando, obispo de Basti, desconocido a no ser porque consta que fue propietario de una Biblia de Córdoba del siglo X, —y por idénticas razones— de Esteban, obispo de la sede Asidonense (Medina Sidonia), Juan, sobrino de Esteban, fue obispo de Cartagena (y que es el que nos interesa), después pasó a Córdoba[14].

Las tradiciones hagiográficas y martiriales en Begastri y la leyenda de la cruz de Caravaca y de San Ginés

La tradición de mártires no se extinguió en Murcia y perduró en el Quípar, en el noroeste de la región de Murcia, asociados a la existencia de la ciudad episcopal de Begastri. Asimismo la leyenda de la cruz de Caravaca (a escasos kilómetros de Begastri), que narra su milagrosa aparición en un ambiente casi de violencia religiosa contra los cristianos, circula desde los primeros tiempos de la Reconquista; dicha leyenda debió de nacer para explicar la existencia reliquia de la Vera Cruz. González Blanco considera lo más verosímil que la tradición legendaria de la Vera Cruz estuviera en Caravaca desde la antes de la Reconquista, más aún teniendo en cuenta la cercanía de Begastri[15].

Por otra parte, textos árabes del siglo XI hablan de un monasterio y de un *martyrium* en Cartagena, donde, donde al parecer se daba culto a una mártir. Tenía su fiesta el 24 de agosto, el mismo día que San Ginés[16].

Fray Melchor Huélamo se hace eco de la noticia, aunque la desprecia:

14 A. FLÓREZ, *España Sagrada* VII, 1776, p. 93, n 34-40.

15 A. GONZÁLEZ BLANCO, «La leyenda de la cruz de Caravaca y la historia de la Villa», *Anales de Prehistoria y Arqueología*, Universidad de Murcia, 1993-1994, 293-306.

16 Al UDRI, *Tarsi al-Ajbar (Fragmentos geográfico-históricos)*, ed. De A. al-Ahwani, Madrid 1965, 6-7.

> «No quiero pasar en silencio, lo que no se puede oír sin risa, y es, que las moras africanas y berberiscos que hay en Murcia y Cartagena… tienen cierto que San Ginés fue de su tierra. Y aún dicen ellas que fue morabito. Y como a tal le reverencian y ofrecen muy buenas limosnas y ofrendas».[17]

Pero lo cierto es que el culto a San Ginés de la Jara, atestiguado en época árabe se remonta a tiempos visigodos según todos los indicios. El monasterio de San Ginés de la Jara es de innegable procedencia mozárabe, fue también un centro musulmán en el siglo XI, de hecho la población morisca de la zona siempre pensó que San Ginés era musulmán y veneraban sus reliquias. El monasterio pudo surgir en un momento cualquiera de la época tardoantigua a partir del siglo V (probablemente con la llegada de algunas reliquias y teniendo en cuenta que el santo se identificó son San Ginés de Arlés, que había tenido un culto muy extendido en la España visigoda). El culto fue preservado y continuado por eremitas cristianos, señal del fuerte mozarabismo durante dominación musulmana. La veneración del santo por la población morisca y la transmisión de su memoria en ambientes populares por tradición oral es otro indicio a favor de la continuidad de la religión en la zona. A principios del siglo XVI se recoge la noticia de que los moriscos conversos se integraron en la cofradía de San Ginés. Efectivamente, en 1501 se convirtieron en la ciudad de Murcia un número importante de moriscos, a causa de dicha conversión se constituyó la cofradía de San Ginés, al tiempo que la mezquita de esta comunidad se convirtió en iglesia dedicada al santo. Cabe suponer que estos «moriscos» conversos habrían permanecido fieles al antiquísimo culto de San Ginés, conservado y compartido por unos y por otros.

Mucho tiempo después en 1740 el Padre Ortega escribe:

> «Admira el extremado afecto con que veneran y obsequian hasta los moros, haciéndole de continuo grandes limosnas; principalmente el 25 de agosto, que se celebra su fiesta con indulto apostólico, que concurren a solemnizar su día no sólo los moros y moras que se hallan esclavos en todo este reino, que no son muchos, sino también algunos que suelen venir, de intento, de varias partes de Berbería. Explícanse diciendo: que San Ginés el mayor santo y más piadoso que hay en el cielo, pues no sólo atiende a las peticiones y suplicas de los fieles moros, si también de los cristianos, y al fin, echando todo el resto a su expresión y elogio, dicen que San Ginés estar pariente de su gran profeta Mahoma»[18].

Además de estas referencias con las que podemos ver lo arraigado del culto entre la población musulmana de los siglos XVI al XVII, contamos con un manuscrito del siglo XV que narra la vida y milagros de San Ginés, milagros insertados en el documento, según Pocklington hay al menos cuatro milagros que se podrían retrotraer a la Murcia islámica del VIII al XI, es decir, estamos ante la narración de unos milagros contenidos en el manuscrito del siglo XV y que según Pocklington tienen que ser mozárabes[19].

---

17 HUELAMO, Fray Melchor, *Vida y milagros del glorioso confesor de Sant Gines de la Xara*, Murcia 1607, fol. 40 v.

18 ORTEGA, Fray P.M., *Crónica de la Santa Provincia de Cartagena de la Regular Observancia de N.S.P.S. Francisco*, Murcia 1740, pp. 110-114.

19 Cf. E. VALERA «Historia de San Ginés de la Jara (Manuscrito del siglo XV), *Murgetana* 16, 1961, 77-117; R. Pocklington, «Antecedentes mozárabes y musulmanes del culto a San Ginés de la Jara», *Historia de Cartagena*

►1er milagro: *De cómo en el campo de Cartagena se encendió un gran fuego e fizo mucho mal.*

Destaca aquí la propia descripción del Campo de Cartagena, que según Pocklington sólo puede corresponder a la época árabe ya que en ningún otro momento estuvo poblado de este modo y por lo tanto el autor del siglo XV nunca hubiera podido verlo así. Nombra una serie de ciudades como Lorca y Orihuela (las más importantes) omite Cartagena y Murcia. Cartagena no tenía envergadura en ese momento. No se nombra Murcia, pero se nombra a Todomir, que seguramente correspondería con Murcia. Probablemente se está refiriendo a la capital de la *chora*, después de su «fundación» en 825.

►2º milagro: *Como el adelantado de Todomir tenía un fijo el cual se ahogó en Sant Ginés y sus ruegos lo resucitó.*

Lo que llama la atención aquí es la fecha del relato según la hégira: *en el año del cuento de los moros en doscientos años*. El autor sabe poco de historia, por eso llama la atención que utilice el calendario árabe, por lo tanto parece que se trata de un pasaje salido completamente de un ambiente musulmán. De nuevo se sustituye el nombre Murcia por Todmir.

►3er milagro: *Como una mujer perdió a su hijo e lo cobró por San Ginés*.

Se emplea de nuevo el nombre de Todomir y no el de Murcia. La ermita de San Ginés queda equiparada con el *alcázar de los monjes de San Laurés*. Pocklington sitúa en manuscrito antiguo entre los siglo VIII y XI, entonces hay argumentos para suponer la existencia de una tradición monástica tardorromana y mozárabe. Se subraya el hecho de que el milagro ocurra sobre la tumba de San Ginés, lo cual nos pone sobre la pista de un más que posible *martyrium*. Además se advierte de la presencia de un monasterio anterior a la llegada del santo y que recibía el nombre de San Laurés.

►4º milagro: *De cómo guareció el santo Ginés a un moro del reino de Granada.*

Refiere como los *romanos* robaron la ermita de San Ginés. Aquí por *romano* hay que entender *cristiano*. Estos hechos sólo pueden ser referidos por una fuente árabe ya que en estas el término *romano* se equipara al de *cristiano*. Que los cristianos saquearan la ermita es impensable en el siglo XV. Tal vez por esto el término *romano* habría sido respetado por el autor moderno.

El monacato rupestre como indicio de mozarabismo

— Los monjes de la Sierra de la Fuensanta

Los eremitorios de La Fuensanta y sus alrededores son de una importancia clave y aún apenas conocida para el estudio de la cristiandad primitiva en Murcia, a decir de A. González Blanco «la historia del cristianismo en la zona está por escribir»[20]. Es cierto que la documentación literaria absolutamente fiable no se remonta más allá del siglo XVI. Los datos más antiguos absolutamente indiscutibles son de la primera mitad del siglo XV, el 19 de febrero

VI Murcia 1986, 229-352; SOLER, B., EGEA, A., GONZÁLEZ, A., «El culto a San Ginés de la Jara. Perspectivas históricas-arqueológicas», *Actas de la V Reunión de Arqueología Cristiana Hispánica*, 2000, 621.

20 A. GONZÁLEZ BLANCO, *Historia de Murcia en las épocas tardorromana, bizantina y visigoda*, Murcia 1998, p. 71, n. 258.

de 1429 el ayuntamiento procede a la concesión del agua de la Fuensanta de un tal Pedro Busquete, ermitaño del lugar (según las *Actas Capitulares*, folio 55 vuelto y 56 recto); otro escrito de la misma época dice que hasta que se fundó el eremitorio de la Luz había en el Valle Hondillo muchos de ellos (eremitorios) en el sitio llamado de las Ermitas, lo que da la impresión de no ser nuevo en absoluto, sino ya una arraigada tradición. En 1528 el emperador Carlos V renueva la gracia de la ciudad de Murcia hacia los ermitaños de San Pablo[21] (San Pablo es considerado tradicionalmente como el primer ermitaño anterior incluso a San Antonio Abad). Pese a una cronología tan tardía, el contexto arqueológico de Algezares y su entorno es muy prometedor y se remonta a la Antigüedad Tardía y a los orígenes del cristianismo en la Península Ibérica[22]. Allí se encuentra la basílica y baptisterio del siglo VI (excavada por C. de Mergelina, estudiada por Ramallo Asensio, Rafael González), no está lejos del Castillo de los Garres ni del mausoleo de La Alberca (excavado igualmente por Mergelina, estudiado por Schlunk y Hauschild). Junto al Santuario de la Fuensanta hubo un auténtico monasterio rupestre, no se encuentra lejos de los ermitaños de la Luz, cuya iglesia se levanta en las cercanías de un santuario ibérico. Por tradición oral sabemos que este santuario estaba coronado por una cruz, lo que sugiere que la iglesia y monasterio se habrían levantado allí sacralizando el lugar y purificándolo de la presencia pagana. El monasterio de la Fuensanta tiene hoy día una serie de construcciones más modernas, la época de esplendor del monasterio vino de la mano de Carlos V y posteriormente por el Cardenal Belluga, pero resulta claro y evidente que los monjes estaban allí bastante antes de los beneficios imperiales. Aún hay que plantear la cuestión de su origen y si éste podría ser tardorromano o mozárabe. Diversas tradiciones quieren conectar los orígenes del monasterio con los monjes de San Ginés de la Jara, un monasterio incontestablemente mozárabe, como hemos visto. Aunque no es evidente, ni está exenta de duda, resulta muy sugerente, la información traída por Fuentes y Ponte el año 1883 en su *España Mariana*. De ella se deduce que los orígenes eremíticos de la Luz se podrían empezar a datar alrededor ya del siglo IX. Fuentes y Ponte menciona, sin citar su fuente, una información que en principio rechazada, según la cual «el primer cenobita que se retiró a esta localidad fue un tal Higinio, después de hacer vida penitente en San Ginés de la Xara». Para Fuentes y Ponte la noticia no merece crédito alguno, pues «las suposiciones gratuitas del viaje de Higinio desde Portugal, su desembarco en Cartagena, su penitente vida allí con San Ginés y su viaje a la Sierra hoy de la Fuensanta, estableciéndose en ella y bajando los domingos a oír misa al inmediato pueblo de la Alberca, son suposiciones no muy discretas y que con reservas deben acogerse…; creemos prudente suspender todo juicio sobre este asunto, como lo de bajar a oír misa a aquel pueblo, puesto que éste no existió hasta después de la invasión sarracena y su mismo nombre lo manifiesta»[23]. Sin embargo, a Fuentes y Ponte no se le ocurrió relacionar la mención a La Alberca como lugar donde se podía oír misa en el siglo IX con las ruinas del *mausoleo* y de la villa romana en la que éste se encuentra, y que eran muy anteriores a la dominación musulmana, ruinas ya conocidas para la ciencia en 1832. Es muy llamativa la mención al monasterio de San Ginés de la Jara en la historia de Higinio, pues se trata de un importante centro monástico mozárabe bien documentado. Si un monje, quienquiera que fuera, Higinio o cualquier otro, hubiera decidido de verdad abandonar San

21 Vid. *Cartas Reales*, Archivo Municipal del Ayuntamiento de Murcia, 1523-1535, folio 94 recto y 95 vuelto.

22 J. FUENTES Y PONTE, *España Mariana*, Lérida, 1883; reed. Murcia 2005, cf. asimismo J. MUÑOZ MARTÍNEZ, *Los hermanos de la Luz*, Murcia 1958, 28-35.

23 FUENTES Y PONTE, *op.cit.*, pp. 73-74.

Ginés e instalarse en la Fuensanta, cabría asegurar que en este último lugar se registraba una actividad eremítica cuya razón de ser podría encontrarse justamente en el *mausoleo* de La Alberca. Por lo tanto, la imposibilidad de ir a La Alberca no es un argumento válido por sí sólo para desestimar la historia de Higinio, que aún si fuera una fabulación muy posterior, constituye un indicio interesante a favor del monacato mozárabe en la Sierra de la Fuensanta.

— La cueva-eremitorio de la Camareta

La cueva de la Camareta se encuentra en el relieve de la Loma del Espinar, desde donde se ve el embalse del Camarillas sobre el río Mundo, a su margen izquierda se encuentran las Lomas de la Cañada del Toril. Se halla orientada al N 90º (hacia levante). Es un lugar importante para demostrar la pervivencia de los lugares sagrados entre cristianos y musulmanes, pues ha arrojado una cantidad importante de inscripciones de temática indiscutiblemente eremítica.[24] Los epígrafes latinos en la Camareta fueron estudiados por I. Velázquez, quien ha demostrado que pertenecen al ámbito cultural del cristianismo del tipo que ha dejado numerosas huellas en diversos graffiti, desde la época paleocristiana hasta las últimas manifestaciones de este tipo de documentos escritos en latín. Varias de las inscripciones consisten básicamente en la invocación tan repetida de *Vivas in Christo* con variaciones. Las inscripciones son de carácter cristiano en su práctica totalidad. El conjunto de las mismas enlaza temáticamente con el de los múltiples crismones, cruces, pentalfas, etc., símbolos cristianos muy conocidos. Algunas inscripciones están incluso encabezadas por dichos crismones. Que debió de ser un eremitorio parece además fuera de toda duda, desde el momento que se menciona allí la presencia de un *uir Dei* llamado Cila (en la inscripción nº 37: *Intrabit ic s(an)c(tu)s bir Dei nomine Cila*). Su continuidad como lugar sagrado para anacoretas durante época musulmana, parece que tampoco puede ponerse en duda, desde el momento que una inscripción en árabe menciona la presencia allí de otro hombre santo, de un *rabit* o ermitaño. Las alusiones a Dios y al Profeta son una constante en los graffiti de la cueva, por lo que en parte por lo menos pudo tener un contexto religioso. Su contexto arqueológico también es muy sugerente, pues frente a la Camareta (Agramón, Hellín) se levanta la villa del Saltador o Casa de las Monjas, con una cronología de los siglos IV-V.

— El Alborajico de Tobarra (Albacete)

Se trata de otro conjunto rupestre que consta de tres estancias, no es indiscutiblemente cristiano en su origen, pero la entrada de las estancias están decoradas con cruces incisas en la piedra. Las estancias nº I y II se emplazan en la vertiente occidental de la muela y apenas separadas por 7,5 metros abiertas en el mismo frente de cantera. La estancia nº I es la mayor, con 26 m de longitud, y de ancho llega casi a los 3 metros de ancho, las paredes están cortadas a pico, con una orientación NE. Un pozo comunica la estancia nº I con la ladera media de la montaña emergiendo al aire libre. El techo comienza siendo plano, pero poco a poco va tomando la forma de un tejado a dos aguas, va cobrando altura de 2’50 m a 3 en el extremo de la estancia. El

24 A. CARMONA GONZÁLEZ, «Notas sobre religiosidad y creencias en al-Andalus, a propósito del estudio de la cueva de La Camereta», *Antig.Crist*. X Murcia 1993, 449-452; cf. asimismo I. VELÁZQUEZ SORIANO, «Las inscripciones latinas de la cueva de La Camereta», *Antig.Crist.* X Murcia 1993 267-322; I. BEJARANO ESCANILLA, «Las inscripciones árabes de la cueva de La Camareta», *Antig.Crist*. X Murcia 1993 323-378.

contexto arqueológico sitúa el complejo rupestre en plena Antigüedad Tardía, en sus cercanías hay una villa del siglo VI.[25]

— La «Casa de Oración» de Alcalá de Júcar

Alcalá de Júcar también posiblemente un nuevo enclave monástico tardío[26]. En el paraje de Alcalá de Júcar se encuentra sobre el cerro de *Alcarra* un posible monasterio rupestre o un eremitorio también como pudo serlo la Camareta. La hoz de Alcalá de Júcar constituye un espléndido rincón de río y huerta, una vega fluvial fértil y cultivada y se mantuvo en poder de los musulmanes hasta el año 1211, en que Alfonso VIII se adueñó de Jonquera, de la Cueva de Agraden y de la propia Alcalá. El entorno recuerda al conjunto rupestre de La Camareta, por su geología, la semejanza de su vega fluvial, los farallones verticales y su orientación al Este. La toponimia es sugerene pues, *alcarra* significa casa de Dios o casa de oración. En las *relaciones topográficas* de Felipe II se lee:

«En cuanto al primer capítulo, que esta Villa que hoy se llama Alcalá del Río Segura, se denominó en tiempos de los moros Villar de Piedra, según la tradición de sus antepasados; que solía ser población grande y estaba situada a un tiro del *cerro redondo llamado Alcarra, que en lengua árabe significaba casa de Dios o casa de oración*»[27].

Las paredes están decoradas a base de nichos o columbarios, que si bien se interpretaron inicialmente como palomares, con el estado actual de la investigación sobre monacato rupestre, puede concluirse que esta decoración reticulada y casi en damero a base de columbarios, es la propia de notables ejemplos de arquitectura rupestre en la Península Ibérica que tiene paralelos con la arquitectura monástica rupestre del oriente cristiano[28]. Los columbarios más notables de Alcalá de Júcar son los de la cueva nº IV, donde tras un diminuto vestíbulo, se abre un largo pasillo de unos 25 metros, para ir a parar a una estancia trapezoidal (de unos 250 X 250 cm aprox). En las paredes se aprecian excavados casi un centenar de columbarios de buena calidad. También en la cueva nº VI existe una galería por la que se accede a través de unos escalones tallados de antiguo. La galería sigue al norte, a su derecha se abre un habitáculo de 1 m^2 donde hay alrededor de veinte columbarios. Más adelante el pasillo zigzaguea cuatro veces. A lo del pasillo se practicaron de trecho en trecho, inconexos, grupitos de columbarios. La cueva concluye finalmente en una estancia cuadrangular de bien labrados donde se aprecia una mayor concentración de columbarios, 180 en total. Otras estancias, tienen incluso más columbarios, como la actualmente inaccesible cueva nº XIV, entre 150 y 200 columbarios.

Tanto en San Ginés, como en La Camareta y Alcarra se ve claramente la continuidad del carácter sagrado del lugar, lo cual no puede extrañar en absoluto teniendo en cuenta que la sacralidad de la cueva también fue un lugar común entre los musulmanes.

---

25 J.F. JORDÁN MONTES y A. GONZÁLEZ BLANCO, «Probable aportación al monacato del SE Peninsular. El conjunto rupestre de la Muela del Alborajico (Tabarra)», *Antig.Crist*. II, Murcia 1985, 335-363.

26 J.F. JORDÁN MONTES, y A.J. SÁNCHEZ FERRA, «Alcarra, 'casa de Dios', hoy Alcalá de Júcar (Albacete). ¿Nuevo eremitorio rupestre?», *Antig.Crist.* X, Murcia 1993, 507-558.

27 Según JORDÁN, *art.cit.*, p. 518

28 A. GONZÁLEZ BLANCO (ed.), *Los columbarios de La Rioja, Antigüedad y Cristianismo. Monografías sobre la Antigüedad Tardía*, vol. XVI, Murcia 1999, donde se plantea por primera vez la cuestión de los columbarios, esp. p. 13 de la presentación.

Otros indicios a favor de asentamientos mozárabes y probablemente de santuarios y monasterios

Además de los asentamientos monásticos en Caprés, Santarén, Santomera, también hay otros posibles monasterios en El Antiguarejo de Totana, Los Alcázares, Los Villares de Lorca, San Ginés de la Jara, posiblemente San Pedro del Pinatar, además de los ya mencionados de la Cueva de la Camareta en Hellín y posiblemente el Alborajico de Tobarra. Jumilla también es un caso interesante, zona de antigua cristianización, entre cuyos restos cristianos hay que destacar, además de la lucerna con tema cristiano conocida desde antiguo, además de los restos del llamado *casón*, una sepultura tardorromana, considerada una especie de mausoleo, aunque su confesionalidad es tema discutido. Además hay que mencionar las cuevas santuario de la Esperanza de Calasparra, el Santuario de la Luz en Algezares y el Santuario de la Santa de Totana.

El modo de vida de la Murcia mozárabe

La invasión musulmana no pudo modificar esencialmente la situación de los cristianos, al menos en un primer momento. Puede decirse que se mantendría la situación y el orden interno. La población acaba aceptando la victoria de los invasores como resultado dentro de un esquema pecado-castigo hondamente arraigado desde el Bajo Imperio[29]. Esta idea del juicio de Dios encaja con la existencia de una nobleza e Iglesia que pactaron sin gran conflicto con los nuevos señores y no organizaron una resistencia organizada. Los que no huyeron pactaron, como hicieron los hijos de Witiza (que aún acuñaron moneda tras la invasión), o el obispo Opas, el caso del propio Teodomiro en la región a la que dio su nombre.

Para los años inmediatamente posteriores a la conquista podemos suponer para Murcia una situación análoga a la de Córdoba, que conocemos mejor. La pervivencia de la tradición que explican la espiritualidad y en último término la última expansión del monacato cristiano en la España musulmana. Su importancia era manifiesta mucho antes del siglo VII, y estaba bien ordenado por la existencia de reglas. No se aminora de repente la importancia de la vida monástica, ni de las escuelas episcopales, continúa la vida contemplativa, y no cesan las vocaciones.

Según nos informa, Eulogio de Córdoba, valiosa fuente información para este periodo, el ideal monástico de la *militia Christi* se acentúa, no se abandona. Según cuenta los monjes han «*abandonado las ciudades y cuanto podía suponer de apego a los bienes terrenos en la contemplación del monte excelso, que es Cristo*» (*Memoriale Sanctorum* I, 6). En el monasterio mozárabe pervive la herencia romana y visigoda anterior, pero es algo nuevo, un verdadero florecimiento del monacato dentro de un país ocupado. Los ideales cristianos no decaen, sino que se reafirman, como ocurre el ideal de *militia Christi* (como se aprecia en numerosos pasajes del *Memoriale Sanctorum* , p.e. X, 4; XI 1 y IV, 2). El martirio se exalta (*Memoriale Sanctorum* II, X, 35), así como el ideal monástico de la vida ascética. Los monasterios florecen incluso sin el consentimiento expreso del obispo, lo que en principio contradice la tradición jurídica anterior.

29 R. BARKAI, *El enemigo en el espejo. Cristianos y musulmanes en la España Medieval*, Madrid 2007, p. 41: «La concepción general de la crónica [de Alfonso III] sobre la pérdida de España en manos de los musulmanes es paralela a la concepción bíblica sobre la destrucción que azotó al pueblo de Israel: los dirigentes y el pueblo pecaron ante Dios, y el Señor, como castigo temporal, hizo que fueran subyugados por un conquistador tiránico, que destruyó el país y le quitó la soberanía».

El lento ocaso político e institucional del mundo mozárabe y su pervivencia en el ámbito rural

La Iglesia, los monasterios y la aristocracia hispánica sobrevivieron a la invasión musulmana, pero con la progresiva acaparación del poder en Córdoba (y más adelante en las demás capitales musulmanas) encontrarán cada vez más obstáculos insalvables para desenvolverse institucionalmente. La Iglesia va a jugar un papel fundamental en la obtención de pactos con los conquistadores, y de hecho está documentada sin duda la pervivencia de la mayoría de los obispos hasta el siglo IX, la mayor parte de las sedes episcopales continuaron existiendo, pero hacia la mitad del siglo VIII, el panorama político cambió y emergieron los grandes linajes muladíes que controlaban los medios rurales. Las élites empezaron a islamizarse a partir del siglo IX, con ello la Iglesia mozárabe no desapareció, pero la situación sí comenzó a ser distinta. La aristocracia más irreductiblemente mozárabe tuvo que hacer frente a los problemas que suponen las nuevas conversiones y la amenaza de los matrimonios mixtos.

En Murcia, Cartagena ya había perdido gran parte de su importancia después de la destrucción sufrida a manos de los visigodos. Begastri comenzó a despoblarse mientras los vecinos Alquipir y Cehegín atraían a la población y la principal actividad; el Cerro de la Almagra fue perdiendo importancia a favor de Mula. La Encarnación desapareció para que surgiera Caravaca; el Salto de la Novia surge en un lugar fácilmente defendible, un nuevo poblamiento en altura, mientras tanto Murcia se convierte en centro político propio, relacionándose con sus vecinos inmediatos de Valencia y Granada. La derrota de los rebeldes (como los seguidores de los Hafsunies, Málaga), los de Ibn al Saliya y los banu Habil, Jaén), y los de Ibn Mastana (Córdoba), pertenecientes a la antigua nobleza mozárabe) y su integración definitiva bajo dominio islámico supuso el fin político de las ciudades hispanovisigodas. El resto de la población mozárabe correrá a integrarse en los centros urbanos o por el contrario pervivirá en todavía las amplias zonas de la economía de *saltus* y de subsistencia, o en poblados en altura. Se ha hablado de los mozárabes como minorías situadas en los márgenes del islamismo español, esto es cierto sólo desde un punto de vista ideológico, sin duda los conquistadores se apoderaron de los centros de poder y las instituciones autóctonas quedaron eliminadas o inoperantes por puro agotamiento, pero el ámbito rural el grueso de la población pudo continuar más fácilmente siguiendo ella misma y manteniendo su peculiaridad, precisamente por estar en los márgenes del islamismo, en la frontera ideal.

Mozárabes. Identidad y continuidad de su historia
Antig. crist. (Murcia) XXVIII, 2011, ISSN: 0214-7165, pp. 67-98

EL NACIMIENTO DEL MUNDO MOZÁRABE TOLEDANO (711-807). UN ENSAYO DE HISTORIA COMPARADA

Ramón Gonzálvez Ruiz
Catedral de Toledo

RESUMEN

Este artículo aborda el origen de las comunidades mozárabes de Toledo después de la invasión musulmana sin que se hubiera producido aculturación ni absorción de los recién llegados árabes por parte de la comunidad cristiana asentada. La observancia de la religión árabe permitía a los dominadores no sufrir demasiada influencia de los conquistados, mientras que la situación era contraria.

Palabras clave: mozárabes, Toledo, aculturación, árabes, indígenas, religión.

ABSTRACT

Aim of this paper is to study the origin of the mozarab population of Toledo after the Muslim conquest. Neither acculturation nor absorption into christians took place, because Muslim religious observances made the conquerors avoid the contact with indigenous inhabitants while muslims gained influence over the local population.

Key words: mozarab, Toledo, acculturation, arabs, indigenous, religion.

Los hispano-romanos sometidos a los musulmanes que siguieron fieles a sus creencias religiosas cristianas después de la invasión islámica recibieron el nombre de mozárabes. Este nombre no surgió en territorio de la España musulmana, sino en los reinos cristianos del norte. Sirvió para designar a los cristianos exiliados que abandonaban las tierras bajo señorío islámico e iban a instalarse en tierras de los reyes cristianos. Cuando llegaban a estos territorios los habitantes nativos comprobaban hasta qué punto los emigrados venidos del sur se habían contaminado con muchos elementos de la cultura del mundo árabe. Les llamaba especialmente la atención la lengua que hablaban, la vestimenta que portaban, el tipo de edificaciones que construían allí

donde se asentaban y muchas de sus costumbres que los asemejaban a los andalusíes. Procuraban atraerlos a sus dominios para llevar a cabo las tareas de la repoblación y los admiraban porque habían tenido que luchar y sufrir por conservar la religión de sus mayores y porque en muchas ocasiones eran portadores de una cultura muy refinada. La palabra mozárabe significa arabizado. Fue un acertado neologismo creado para designar a aquellos cristianos que se habían arabizado culturalmente, pero que se habían resistido a la tentación de la islamización o cambio de creencia. La palabra fue acuñada, al parecer, en el siglo XI en tierras castellano-leonesas y en este mismo siglo era también común en Toledo, pues aflora en la documentación de la catedral toledana inmediatamente después de la reconquista (1085). La condición de mozárabe de este grupo humano supone una larga convivencia con la cultura de los vencedores y al mismo tiempo una cuidadosa selección de los valores asimilables y de los rechazables. La aculturación de los sometidos fue un proceso lento y por eso el fenómeno mozárabe es más palpable en los dos siglos finales de la Alta Edad Media (siglos X y XI) que en los primeros (VIII y IX). El cambio es poco perceptible en el primer siglo de la dominación musulmana, aunque es indudable que en algunas cosas ya se había iniciado un lento proceso de adaptación. Una de las acusaciones más incisivas que lanzó Beato de Liébana en la segunda mitad del siglo VIII contra el arzobispo Elipando de Toledo es que se trataba de un hombre educado y aficionado a la literatura de los musulmanes. La palabra mozárabe es muy adecuada para designar a todos los cristianos que permanecieron algún tiempo bajo el régimen islámico de la Península, bien quedaran en al-Andalus o terminaran emigrando. Cualquiera que fuere el nivel de impregnación de la cultura arábiga perceptible en cada uno de ellos, los cristianos sometidos al régimen musulmán pueden llamarse mozárabes con entera propiedad, con independencia de la época y de las circunstancias personales y sociales. También se llamaron mozárabes los cristianos del sur que se refugiaron en los reinos de Castilla-León y de Aragón y especialmente en Toledo y sus aledaños a partir de la reconquista de la ciudad y que luego mantuvieron sus rasgos específicos como individuos y como comunidad étnica: la profesión de la fe cristiana, la práctica de la liturgia hispano-visigótica, el árabe como lengua materna, el Fuero Juzgo como ley civil y, en general, un apego atávico a las tradiciones culturales de los padres visigodos.

Es inútil buscar la palabra mozárabe en las fuentes árabes españolas. La historiografía islámica utilizó diferentes nombres para designar a los cristianos sometidos (*muwalladun, musalima*). Todos están tomados de la tradición coránica, igual que los de tributarios (*dimmi*), infieles (*kafir*), pactados, politeístas, etc., en los que es dado ver un claro componente despectivo.

El fenómeno tiene su explicación. Para los cronistas árabes los cristianos sometidos tenían la consideración de hombres del libro y por tanto dignos de algún respeto. También eran considerados gentiles e infieles desde el punto de vista religioso. Desde un punto de vista utilitario y político se los llamaba pactados o tributarios. Las crónicas árabes dedicadas a la exaltación de todo lo islámico raras veces se ocuparon de ellos, porque a los historiadores árabes lo único que les interesaba era su propia sociedad religiosa. Para un musulmán la *umma* o comunidad religiosa es el único sujeto de la historia. En el universo islámico todas las realidades humanas —las temporales y las espirituales— vienen contempladas siempre bajo el prisma bien marcado del exclusivo acontecer histórico de la religión islámica. Los habitantes no musulmanes de sus países apenas cuentan.

Los mozárabes españoles no han tenido mucha suerte. Para algunos historiadores no son otra cosa que una minoría étnica que, junto con los judíos, recibe una atención marginal en el estudio de la historia de España. Para muchas personas que se consideran cultas no pasan de ser algo insignificante, casi folclórico, una anécdota perdida en el pasado español. Los estudios de

historia comparada han puesto de manifiesto que minorías cristianas muy sólidas han subsistido hasta nuestros días en países de tan honda raigambre musulmana como Egipto, Iraq, Siria, Palestina con un tanto por ciento muy notable de cristianos en su composición social, a pesar del tiempo transcurrido desde su anexión al mundo islámico. Otros grupos cristianos han sido objeto de expulsiones violentas en épocas recientes, como en Turquía (tres millones de ortodoxos) a principios del siglo XX y en repúblicas del medio Oriente, donde su volumen ahora es poco relevante. Si esto ha sido así en países precozmente islamizados, en los que importantes minorías cristianas han subsistido después de 14 siglos, no se puede imaginar que las cosas sucedieran de forma diferente en Toledo después de menos de cuatro siglos de dominio musulmán. Por eso, se va abriendo camino entre los historiadores españoles la idea de que la población cristiana bajo el Islam llegaba al menos al 50 % todavía en la época califato de Córdoba (siglo X) y que en modo alguno las comunidades cristianas de ciudades como Toledo habían desaparecido, como algunos han fantaseado, en el siglo XI[1]. Pensar, como muchos creen, que al día siguiente de la derrota de Guadalete comienza en todo su esplendor la historia de la España musulmana, mientras desaparece como casi por arte de magia la España romano-visigoda y lo que quedaba de la España visigoda se refugia en las montañas de Asturias no pasa de ser una simplificación. Las grandes historias multivolúmenes de España y más las historias de la España musulmana conceden a los mozárabes españoles un espacio que no se corresponde con su volumen demográfico ni con su peso social durante todos los siglos del régimen islámico en la Península. Comparar a los mozárabes con la minoría judía es también un error metodológico de partida. Los judíos pueden ser tratados como minoría étnica, pero no los mozárabes que representaron siempre un alto porcentaje en la composición de la sociedad de al-Andalus. Y no sólo por su densidad humana, sino también por el papel que desempeñaron en aquel mundo oficialmente musulmán y, sobre todo, por la excelencia de la cultura que generaron.

A este respecto es bueno recordar aquí algunas frases de grandes historiadores españoles modernos. Maravall afirma en su obra que «la Historia de España es una creación mozárabe sobre la base de la tradición hispano-romano-visigoda»[2]. Y más adelante destaca que «la profunda tendencia conservadora de la cultura mozárabe permite que podamos adscribir a ésta el mantenimiento del concepto mismo de España en medio de los dramáticos avatares de nuestra Edad Media», haciendo suyas las palabras de Vicéns Vives en torno al papel capital del mozarabismo en la memoria histórica española[3].

En esta conferencia pretendo reconstruir a grandes rasgos la historia del mundo mozárabe toledano del siglo primero después de la invasión musulmana. El hecho afectó profundamente a la sociedad y a la iglesia de la antigua ciudad regia de los visigodos, pero las noticias que tenemos son más abundantes respecto de los avatares por los que hubo de transitar la iglesia. Nada extraño, porque los autores y cronistas que nos han transmitido las noticias desde el punto de vista no musulmán eran todos clérigos. No nos limitaremos a ellas, sino que utilizaremos también las fuentes islámicas en la medida en que sean útiles a nuestro propósito. La franja histórica que tomamos en consideración comprende un siglo completo. Parte de la fecha clave del 711 y se prolonga hasta el 807, en que tiene lugar un acontecimiento que marca muy fuertemente la historia de la comunidad mozárabe de Toledo.

---

1 E. CABRERA, «Los mozárabes: un grupo social olvidado», en M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, J. MARTÍN DEL RÍO, *Los Mozárabes una minoría olvidada* (Sevilla 1998) 13-46

2 J. A. MARAVALL, *El concepto de España en la Edad Media*, 3ª edición (Madrid 1981) 157.

3 Id, *Ibid.*, 190.

LA INVASIÓN MUSULMANA

Partimos del hecho fundacional del régimen islámico en la Península Ibérica. En el año 711, cuando el reino visigodo se encontraba enfrascado en una discordia intestina por una cuestión de legitimidad dinástica, escindido en dos facciones entre los partidarios de los descendientes de Witiza y los partidarios de don Rodrigo, tuvo lugar la derrota de las tropas visigodas de este rey a manos de un aguerrido ejército musulmán comandado por Táriq ben Ziyad a orillas del Guadalete. Rodrigo perdió el trono y la vida. Los witizanos, por su parte, creyeron haber triunfado con la ayuda del ejército africano. Se pusieron a las órdenes de los vencedores, pero bien pronto comprendieron que los venidos de fuera no estaban dispuestos a renunciar a sus conquistas. Fue entonces cuando se convirtieron en sus más directos colaboradores en la tarea de la ocupación del territorio y del sometimiento de sus habitantes. Unos meses después de la famosa batalla, las tropas musulmanas al mando de Táriq llegaron a las proximidades de Toledo. La ciudad aterrorizada se rindió mediante un pacto y el caudillo musulmán entró en ella el día 11 de noviembre, día de san Martín, con la ayuda, según parece, de la población judía que residía en la ciudad. La ocupación de la ciudad de los reyes y de los concilios que había aspirado a constituir en Occidente un centro político y religioso similar al de Bizancio en Oriente ponía de manera simbólica el punto final de la España visigoda.

El acontecimiento sobrecogió a la población. Un clérigo mozárabe anónimo que muchos autores suponen oriundo de Toledo y tal vez testigo muy cercano de los acontecimientos, según se puede colegir de las precisiones que consignó en una crónica escrita en el año 754, nos ha dejado reflejado su estado de ánimo unos 43 años después de los hechos, cuando ya la dominación extranjera se había consolidado. La caída de la monarquía visigoda y con ella la ruina de la España antigua heredada de la fusión de romanos y visigodos le parecía una formidable catástrofe, en nada inferior a los infortunios con que terminaron las grandes ciudades de la antigüedad, Troya, Jerusalén y Roma. Estos pocos años habían sido suficientes para interiorizar en su conciencia las dimensiones de lo que había sucedido en su patria. Es seguro que los hombres más conscientes de su tiempo abundaban en los mismos sentimientos. La visión desventurada de aquel suceso se prolongó largos siglos en la mente de los naturales de Hispania que no se dejaron arrastrar a la fe religiosa que trajeron los invasores. La idea de la «destruyción» de España formulada con ésta u otras expresiones similares es común a todas las generaciones de españoles hasta los tiempos modernos. Muchos historiadores actuales la siguen compartiendo, porque aunque el reino visigodo tenía sus propias debilidades, no colapsó a causa de ellas, sino a causa de un factor exógeno que paralizó el dinamismo de una construcción política que iba evolucionando en el mismo sentido en que lo hacían las otras monarquías europeas de su tiempo. Hasta qué punto hubiera llegado y cómo se hubiera producido dicha evolución entra en el mundo de lo imaginable y no es objeto de la historia.

El autor anónimo de la *Crónica Mozárabe del 754* ha narrado con caracteres dramáticos las circunstancias en que se efectuó la rendición de Toledo. Los toledanos tenían puntual información de lo que había sucedido en Guadalete y en las ciudades que fueron conquistadas antes de Toledo. Sin duda también conocían las formas de comportamiento de las tropas invasoras para con la población civil. Fueron los refugiados de Sevilla, de Córdoba y de otras ciudades del sur quienes proporcionaron las noticias, tal vez ilustrándolas con historias personales y con casos concretos.

Con las tropas vencedoras llegaron los colaboracionistas, aquellos que habían llamado a los musulmanes del norte de África para que los ayudaran en su lucha contra el rey Rodrigo. Este

grupo prestó inestimables servicios a la causa de Táriq, porque actuaron como enlaces con la población autóctona. Pertenecían a lo más alto de la aristocracia visigoda y estaban al servicio de los intereses de los witizanos aspirantes al trono de España. Eran cristianos, pero albergaban la esperanza de que el ejército musulmán se retiraría una vez cumplida su misión de derrotar a los adversarios políticos. Hay noticias de que esta posibilidad fue contemplada en algún momento por los vencedores, pero al fin fue desechada como inconcebible después de un triunfo militar tan aplastante. En todo caso, los vitizanos suponían que aquellas milicias procedentes de grupos norteafricanos apenas islamizados terminarían integrándose en el modo de vida de los nativos que los superaban en número y en cultura. Los colaboracionistas se les aproximaron hasta tal punto que entre ellos y los caudillos recién llegados se dieron los primeros enlaces conyugales y las primeras conversiones al Islam. Al fin no consiguieron sus propósitos políticos de restablecer en el trono de los visigodos a Ákhila, el hijo primogénito de Witiza y adversario de Rodrigo, pero en recompensa le premiaron espléndidamente con grandes posesiones en el entorno de Toledo, mientras que con sus dos hermanos menores hicieron otro tanto en los alrededores de Córdoba y Sevilla. A los tres se les mantuvo el título de príncipes. Con estos convencimientos los witizanos se mostraban favorables a que los vendedores actuaran por la vía pacífica con la población desarmada y a que aceptaran los pactos que éstos les ofrecían, al mismo tiempo que alimentaban un odio a muerte contra los partidarios de don Rodrigo a los que pretendían exterminar.

Los toledanos no presentaron oposición armada, porque los dirigentes y el pueblo estaban alertados de lo que había sucedido en otras ciudades y prefirieron la capitulación. La práctica que seguían los musulmanes era la siguiente: a los infieles se les brindaba un dilema entre la conversión y la espada; en cambio, a los hombres del libro —cristianos y judíos— les presentaban la alternativa entre la conversión y un pacto de sumisión al Islam y, en caso de no aceptasen ninguna de las dos opciones, la guerra. La fórmula a la que se acogieron los toledanos fue la capitulación. Se firmó un pacto cuyo texto escrito no se conserva, pero del que nos habla Jiménez de Rada en términos generales[4]. Se supone que sus cláusulas serían muy semejantes a las que constan en el estipulado con Teodomiro para Orihuela. El pacto les permitía salvar vidas y haciendas, mantener un autogobierno interno en las comunidades, vivir en la condición de tributarios y recibir un estatuto de libertad religiosa con muchas limitaciones en cuanto a la edificación de iglesias y las manifestaciones públicas de la fe. Debían hacer profesión expresa de lealtad política al nuevo régimen y no aliarse con los adversarios. A cambio de todo esto, les brindaban la protección militar.

Las condiciones del pacto no eran desinteresadas, sino que la libertad vigilada y la protección que se les dispensaba se mantenían a cambio del pago puntual de unos tributos. Al comienzo de cada mes lunar islámico todos los mayores de edad debían ingresar una cantidad moderada y fija para el erario público. Como los contribuyentes eran numerosos, la cantidad resultante alcanzaba valores enormes. Este impuesto se llamaba *chizya* y su recaudación corría a cargo de sus hermanos de raza y religión, es decir, de los otros mozárabes. Cada año todas las posesiones rústicas y urbanas debían contribuir también con un impuesto determinado en dinero o en especie. Se llamaba *jarach*. Para el cobro de estos impuestos, sin duda tendrían que proceder a la creación de un padrón del vecindario y al levantamiento de un inventario de las heredades en el campo y en la ciudad, aspectos en los que los witizanos les proporcionaron una ayuda

4 *Historia de los Hechos de España,* ed. FERNÁNDEZ VALVERDE, Lib.IV, Cap. III, pág. 163.

inapreciable. Quizás se valieran de los instrumentos de recaudación ya puestos en práctica por el estado visigodo. En estas condiciones los dirigentes árabes no ejercieron un proselitismo religioso desmedido, puesto que estaban más interesados en el mantenimiento del sistema tributario que en el expansionismo de su fe. Las gentes de extracción popular, acostumbradas a un sometimiento secular, se acomodaron a la situación y en un principio no les pareció haber cambiado más que de unos señores por otros de religión diferente. Pero los más perspicaces pronto se dieron cuenta de que el sistema consistía en comprar con sus contribuciones los estrechos márgenes de tolerancia y la libertad que les prometían.

La firma de unos pactos puntuales no impidió que la entrada de los árabes victoriosos se efectuara en Toledo de una forma traumática. Al menos, eso es lo que nos ha transmitido la *Crónica Mozárabe del 754.* Las tropas que venían con Táriq y las que vinieron poco después con Musa actuaban movidas por la codicia de botín. Los mismos caudillos musulmanes tenían puesta su ambición en apoderarse del fastuoso tesoro del que se hacían lenguas las crónicas árabes y latinas. Hay quien ha sugerido en este sentido que así como Táriq y Musa se reservaron para sí y en parte para el califa de Damasco las maravillosas piezas del tesoro, entre las que figuraba la mesa del rey Salomón, además de muchos objetos de metales preciosos y códices ricamente encuadernados, la ciudad fue entregada al saqueo de las tropas. La descripción llena de ayes lastimeros del cronista lo permite suponer, pero además esta práctica entraba dentro de las costumbres de la guerra[5]. En cuanto al destino del tesoro real, las fuentes árabes dan cuenta de su caída en manos de los árabes y de su posterior envío al lejano califa como parte del botín que le correspondía por la ley islámica de la guerra.

Si no hubo respeto para las cosas, tampoco las hubo para las personas. La mayoría de la población perteneciente a la nobleza había huido temerosa de que les exigieran responsabilidades por parte de los witizanos. Aún así, a ciertos nobles señores incautos que se habían quedado en Toledo Táriq los mandó pasar a todos por la espada, a instigación de Oppas, hijo del rey Egica, hermano de Witiza y metropolitano de Sevilla que venía con las tropas. Otros que habían huido y fueron capturados quizás en las cercanías de la ciudad también sufrieron la misma condena. Eran magnates visigodos que se habían distinguido por su enemistad con los witizanos o no les habían prestado el apoyo que ellos esperaban. El cronista descarga las culpas de aquellos desmanes sobre los witizanos, y en concreto sobre Oppas, más que sobre los propios musulmanes. Sin duda pretendieron hacer un duro escarmiento, aplicando castigos ejemplares en el primer momento.

Pero antes de la llegada de las tropas ya se había producido una fuga masiva de todos aquellos que pudieron sentirse inculpados en aquel ajuste de cuentas entre los visigodos de ambas facciones. Quiénes fueron los huidos no es difícil colegirlo: los partidarios de Rodrigo, el rey que había sido elegido poco tiempo antes por el senado visigodo frente a las pretensiones de los descendientes de Witiza, los cuales pretendían heredar la monarquía por vía familiar frente a la tradición electiva de los visigodos. Toda la historia de los visigodos había girado en torno a este problema desde que entraron en España. Habían llegado al final sin haberlo resuelto.

El más insigne de los fugados antes de la llegada de los árabes fue el obispo metropolitano de Toledo, Sinderedo. Este personaje de nombre visigodo es presentado por el autor de la Crónica Mozárabe de un modo un tanto contradictorio. Después de alabarle por su santidad de vida, añade que en tiempos de Witiza había tratado de modo vejatorio a los varones honorables y ancianos que encontró a su llegada a dicha iglesia, palabras cuyo alcance no es fácil interpretar en hechos

5 J. PORRES MARTÍN-CLETO, Julio, *Historia de Tulaytula* (Toledo 1985) 13-15.

concretos. Pero poco después, ante el avance de los árabes, continúa diciendo el cronista, tomó la vía del exilio como un pastor malo y mercenario, abandonando a su grey contra lo prescrito en los decretos de los santos padres y acogiéndose a la ciudad de Roma como a su patria. La persecución ejercida sobre su venerable clero, puntualiza el autor de la Crónica, la llevó a cabo «instinctu iam dicti Uuittize», por instigación del rey Witiza. Estas palabras demuestran que la escisión por la cuestión dinástica en el reino había conseguido también a dividir profundamente al alto clero toledano. Pero no se entiende que Sinderedo haya huido ante la inminencia de los árabes, si él mismo no hubiera militado previamente como un implicado de alto rango en el partido del rey Rodrigo. Lo que no cabe duda es que entre él y Oppas, obispo metropolitano de Sevilla, existía una animadversión tan formidable que fue la causa determinante de su huida, lo cual le sitúa en el partido rodriguista sin lugar a dudas[6].

Sinderedo huyó y nunca tuvo voluntad de regresar mientras durara en Toledo la situación de prepotencia de los witizanos aliados con los árabes, porque 20 años después firmó como obispo *ex Hispania*, sin indicar la sede, las actas de un concilio romano celebrado bajo el pontificado del papa Gregorio II en 731[7]. El abandono de la sede fue el origen de un sinfín de desventuras para la iglesia de Toledo. Oppas apetecía la sede toledana y, al verla desamparada, sintió la tentación de ocuparla y, según se dice, de hecho la ocupó. Al no estar vacante la sede, no lo pudo hacer más que en calidad de obispo intruso y no legítimo. Es comprensible que en tales circunstancias se produjesen también desavenencias entre el clero, pues habría entre los eclesiásticos quienes le consideraran legítimo y quienes le repudiaran, tanto más que en esta querella se entrelazaban motivos políticos y religiosos. Esta situación duró, por lo menos, hasta la batalla de Covadonga (722), en que Oppas que acompañaba a las tropas musulmanas, cayó en poder de Pelayo y los rebelados en Asturias. El episcopologio de Toledo no lo considera como prelado en su lista episcopal. La captura de don Oppas en Covadonga debió poner punto final a la situación irregular de la iglesia de Toledo, ocupada por un obispo intruso que se comportaba más como militar que como prelado.

En cuanto a heredades de los campos y a las viviendas de las ciudades no se conoce muy bien el comportamiento de los árabes, pues aún no estaba compilada del todo la legislación coránica que luego cristalizó en la *sharia*. Es seguro que se apoderaron de muchas propiedades y que, exceptuada la quinta parte, Musa dividió lo obtenido por fuerza de las armas entre sus soldados. Entre todas las necesidades había una preferente, la de disponer de templos para la oración. Los llegados a la Península tenían por norma ir creando mezquitas por donde pasaban o convirtiendo en mezquitas total o parcialmente los templos cristianos de mayor prestancia generalmente localizados en el centro de las ciudades. La primera mezquita en territorio español fue fundada por Musa ben Nusayr en Algeciras en el año 712. Durante los primeros años de la invasión se practicó la incautación de la mitad de las catedrales cristianas para el culto islámico, dejando la otra mitad a disposición de sus propietarios. Así se hizo en las principales ciudades a donde llegaron las tropas, como en Sevilla, Córdoba, Mérida y Zaragoza[8]. Esta conducta la practicaron los musulmanes desde los inicios de su expansión militar por el oriente cristiano. Buscaban instalar su lugar de culto en el área sagrada que estaba marcada ya por el prestigio de la otra religión. Así sucedió con la basílica de san Juan Bautista de Damasco, cuya mitad fue arrebatada por los musulmanes a los cristianos. Unos y otros entraban por la misma puerta, pero luego oraban en zonas diferentes del mismo templo

6 *Chronica Mvzarabica*, ed. J. GIL, *Corpus Scriptorum Mvzarabicorum* I (Madrid 1973) 32, núm. 44.

7 Esta es la fecha que da el editor de la *Chronica Mvzarabica*, que otros autores fijan en el año 721.

8 P. CHALMETA, *Invasión e islamización* (Madrid, Mapfre, 1994) 172, 185, 240.

bajo el mismo techo. Esta situación duró unos 70 años, hasta que el califa omeya al-Walid en el año 86 de la Hégira (705 de J.C) cedió a los cristianos el uso de cuatro iglesias en distintos puntos de la ciudad a cambio de todo el recinto de la basílica de san Juan Bautista que desde entonces se convirtió en el templo principal islámico de la ciudad[9]. Este es uno de los muchos cambios de destino cultual operados en los templos cristianos que se conocen en Siria.

Nada se sabe del destino de los templos de Toledo, ni siquiera de la emblemática basílica de los santos apóstoles Pedro y Pablo que estaba integrada en el complejo del pretorio o palacio real de la Vega Baja extramuros. Es probable que, al ser de titularidad real, se apoderaran de ella a su llegada. Tampoco sabemos nada de la catedral de Santa María, que estaba edificada en un punto céntrico del núcleo urbano amurallado. Sin embargo, tenemos una noticia de la segunda mitad del siglo siguiente que nos confirma casi con entera seguridad el hecho de que los árabes siguieron en Toledo la misma norma que habían aplicado en Córdoba y en Sevilla.

El apropiarse de la mitad del templo principal de cada ciudad episcopal era una medida fundamental para configurar la ciudad musulmana, cuyo modelo y estructura quedaron fijados en los siglos VIII al XII, según Torres Balbás[10]. Obedecía a tres propósitos: a) en primer lugar, a la determinación de situar su lugar de culto principal, su mezquita aljama, en un lugar urbano de relevancia con la intención a largo plazo de apropiarse de todo el recinto sagrado, expulsando de allí a los cristianos mediante varios sistemas según la legalidad islámica, b) en segundo lugar, el de ocupar el centro de la ciudad para uso exclusivo de la comunidad de los seguidores de Mahoma, ya que la centralidad de la ciudad islámica se construye en torno a la mezquita, al mercado y a la escuela, siendo la mezquita el punto de partida para la expansión del Islam en el campo y en la ciudad; c) el de reservar el centro de la ciudad a los musulmanes, borrando todo vestigio no islámico y relegando al resto de la población a la periferia, como gente marginal[11].

A partir de la ciudad el ejército musulmán emprendió la ocupación de los puntos estratégicos y de los núcleos de población situados en el campo. Esta operación duró unos dos años después de la entrada de los árabes, los cuales contaron con el apoyo de los witizanos. El cronista mozárabe la llama una «pacificación fraudulenta» porque fue impuesta al pueblo mozárabe por engaño, utilizando la palabra paz para obtener más fácilmente la rendición. Cuando él escribía en el año 754 el horizonte le parecía muy sombrío, pues manifiesta la abismal diferencia existente entre la España «antes deliciosa y ahora miserable».

ISLAMIZACIÓN Y ACULTURACIÓN

Siempre que se ha producido un fenómeno semejante, la minoría guerrera ha terminado siendo integrada en el seno de la mayoría, al menos cuando la población dominada poseía un grado de cultura superior al de los invasores. Éstos casi siempre ofrecen una gran resistencia a la disolución de su mundo cultural, pero acaban reconociendo la superioridad de los dominados. Muchas personas del primer siglo mozárabe esperaban que así sucediese y para ello aducían el ejemplo de los pueblos bárbaros llegados a las tierras del imperio romano. En esta espera y en la convicción de que Dios no abandona a los suyos, aunque los castigue por sus pecados,

9 A. BOUNNI, «Du temple paien a la mosquée. Note préliminaire su le cas de la mosquée ommeyade de Damas», en J.M. BLÁZQUEZ MARTÍNEZ y A. GONZÁLEZ BLANCO (Eds.), *Sacralidad y Arqueología* (=Antigüedad y Cristianismo XXI) (Murcia 2004) 595-603.

10 L. TORRES BALBAS, *Ciudades Hispanomusulmanas* I (Ministerio de Asuntos Exteriores, s.a.) 13.

11 L. PEÑARROJA TORREJÓN, *Cristianos bajo el Islam* (Madrid, Gredos, 1993) 55.

fundamentaban las exhortaciones de aceptar una situación política que los había desposeído de su tierra. Son conocidas algunas reflexiones sobre esta materia por parte de los obispos de la iglesia mozárabe

Pero con los árabes llegados a España no sucedió lo que los nativos aguardaban. Los musulmanes no se integraron en la sociedad cristiana, antes bien para mantener sus señas de identidad, impusieron un conjunto de normas de convivencia basadas en la ley coránica que los hizo inmunes a los posibles intentos de absorción. Estas reglas presentaban siempre el lado favorable para el Islam y el desfavorable para la Cristiandad. Apoyados en dichas normas y en el poder político, terminaron moldeando la sociedad que los había recibido, a pesar de que los nativos formaban la inmensa mayoría de la población y poseían una civilización claramente superior. Hay que tener en cuenta que, incluso con los aportes demográficos recibidos, la presencia de los musulmanes en España durante la primera mitad del siglo VIII se reducía a grupos humanos constituidos fundamentalmente por destacamentos militares dispersos por las ciudades ocupadas.

Por su parte, los naturales del país en contacto con ellos sufrieron un doble proceso que ya comenzó en el siglo VIII y se fue acelerando con el tiempo: o bien islamizaron religiosamente o bien se asimilaron culturalmente a los dominadores. El primer proceso los convertía enteramente en musulmanes; el segundo los aproximaba a ellos mediante la adopción principalmente de su lengua y su cultura, sin participar en sus creencias religiosas. Esta distinción la hicieron los mozárabes que se mantuvieron firmes en la fe de sus mayores.

Los primeros brotes de islamización se dieron ya en los primeros años de la conquista y como signo visible del proceso puede considerarse la aparición por todo el territorio de numerosas mezquitas que poblaron el paisaje urbano de las ciudades. Las conversiones se dieron muy pronto, especialmente entre los más cercanos a los árabes, los descontentos del régimen anterior y los colaboracionistas, es decir, entre las gentes de la nobleza visigoda. El primer ejemplo vino de la reina Egilona, la viuda de don Rodrigo, que se casó con Abd al-Aziz, gobernador que sucedió a Musa ben Nusayr, su padre. Sara «La Goda», nieta del rey Witiza, casó sucesivamente con dos próceres musulmanes y tuvo una larga descendencia que dio origen a una ilustre estirpe hispanoárabe, porque, según la ley islámica, el hijo de musulmán es musulmán, aunque haya nacido de una esposa cristiana. Los primeros musulmanes hispanos eran hijos de matrimonios mixtos y procedían de la alta nobleza visigoda. Así surgieron muchas familias donde había hijos de diferente confesión religiosa. La aristocracia de uno y otro credo estuvo en el siglo VIII estrechamente emparentada por lazos familiares. Por otro lado se dio el fenómeno de los conversos espontáneos, cuyas decisiones se podían basar en un enorme abanico de causas, desde el esnobismo y la codicia de bienes materiales hasta la aceptación de la superioridad del Islam. Hubo personas ignorantes que pensaron que aquella nueva religión era una variante del cristianismo. La población foránea que vino a la Península estaba constituida por hombres combatientes sin mujeres, los cuales se casaron con mujeres nativas y dieron lugar al rápido crecimiento del número de musulmanes. Los bereberes que tomaron parte en la conquista de Toledo fueron asentados en zonas rurales de La Mancha, no lejos de la ciudad. En la segunda generación los seguidores del Profeta aumentaron también por otras causas, como la práctica de la poligamia. Comenzaron a hacerse bien visibles en la sociedad civil.

El fenómeno de la aculturación fue más complejo. Ya se sabe que los factores aglutinantes de las sociedades son la religión, la lengua y las costumbres. Como consecuencia de la convivencia con los musulmanes, incluso los nativos que rechazaron la religión islámica recibieron el influjo de la cultura de los dominadores. Por ese motivo, los mozárabes fueron

llamados con razón «arabizados». Los primeros síntomas se dieron ya en el siglo VIII, sobre todo en la segunda mitad.

Pero hubo al menos cinco posturas frente al problema:

1) la de los irenistas que se acercaron demasiado, tal vez con buena intención, a los musulmanes. El caso más destacado es el de Elipando de Toledo, del que hablaremos después.

2) la de los acomodaticios, sustentada por la mayoría de los obispos, los cuales impulsados por la teoría del mal menor, recomendaban a los cristianos el aguante y la condescendencia. El representante de esta tendencia puede ser Recafredo en el siglo siguiente, que para respaldar sus orientaciones se acogían a las máximas evangélicas de orar por los enemigos y por los perseguidores.

3) la de los pacifistas activos, que sostenían la moralidad del ofrecimiento de la propia vida en el martirio voluntario, para llamar la atención de sus perseguidores sobre su triste situación y la de los demás cristianos a los que pretendían sacar de su inactividad. El representante de esta postura es indudablemente el presbítero cordobés Eulogio, de medidos del siglo siguiente.

4) la de los partidarios del empleo de la fuerza ante la tiranía. Hubo en la segunda mitad del siglo VIII numerosas insurrecciones frente al poder instalado en la capital del emirato. Esta fue una postura sustentada hábilmente por muchos mozárabes de Toledo, que apoyaron las tendencias políticas a la resistencia de los musulmanes de Toledo, frente a los emires cordobeses. Esta postura fue duramente reprimida, porque era la única que representaba un peligro real para la autoridad. La famosa Jornada del Foso dio lugar en Toledo a una de las represiones más brutales que se conocen. Pero no por eso se terminó el espíritu levantisco de los toledanos que mantuvieron su independencia hasta la época califal.

5) la de los pacíficos y amantes de la libertad, que estimaban que no había solución política ni religiosa y por tanto eran partidarios de establecerse en territorio de los reinos cristianos del norte. El caso más conocido en la iglesia de Toledo fue la emigración del abad Agerico quien junto con su hermana y varios monjes abandonaron su monasterio toledano en una fecha tan temprana como el año 757, refugiándose en Galicia, donde el rey Fruela I les donó el monasterio arruinado de Samos en tierras del Bierzo a siete leguas de Lugo[12]. Muchos monasterios y comunidades enteras emprendieron la vía del exilio y buscaron acomodo entre los hermanos del norte. Los reyes los emplearon con frecuencia para las tareas de la repoblación y a veces los situaron en tierras fronterizas. El flujo de los emigrados comenzó ya en pleno siglo VIII y no cesó hasta después de la caída de Toledo en manos de Alfonso VI en 1085.

Pero la inmensa mayoría de los mozárabes quedaron en territorio musulmán. Si algo distingue a la religión musulmana es su capacidad para crear una maraña jurídica de normas inspiradas en el Corán, en los modelos del Profeta y en la tradición de las escuelas. Así se reglamentaron hasta el infinito los casos de convivencia de musulmanes y cristianos. He aquí una muestra tomada de un autor clásico:

«Los mozárabes debían tratar de los musulmanes con honor y reverencia, levantándose cuando ellos se acercasen y cediéndoles los asientos; no debían ocupar jamás los puestos de preferencia en las reuniones, debían dejar a los mahometanos en mejor lugar en los paseos y caminos; nunca debían ser los primeros en saludar ni dar los buenos días…También el atavío debía ser distinto entre los dos pueblos. Debían diferenciarse de ellos en los vestidos, arreos y maneras; raparse sólo la parte anterior de la cabeza y partir el cabello de distinto modo; usar la antigua forma y corte de sus trajes, sin poder adoptar los elegantes usados por

12 F. J. SIMONET, *Historia de los Mozárabes,* 242; Porres, *Historia de Tulaytula,* 19-20.

los muslimes ni el calzado musulmán con rosetas ni mucho menos llevar vestiduras de lujo, ni ceñir espadas ni otras armas, ni fabricarlas ni aún poseerlas en sus domicilios. Les estaba prohibido montar a caballo, sólo podían montar mulas y asnos; no les estaba permitido usar sillas de montar, sino albardas; debían cabalgar todos a la mujeriega y eso por calles extraviadas y por los sitios más apartados. Cuando entraban en los baños debían llevar un sello o una sonaja para distinguirlos…Una casa suya no podía ser más alta de una musulmana y no podían tomar musulmanes a su servicio»[13]. Podemos añadir muchas cosas más, como por ejemplo, la prohibición de rezar en voz alta dentro de sus iglesias, de venderles vino y cerdos en el mercado, de tocar las campanas de las iglesias, de desempeñar cargos públicos. No podían habitar en la medina o parte central de la ciudad donde se hallaba la mezquita mayor, sino sólo en los arrabales periféricos. Y así hasta el infinito. Un sistema de discriminación social legalmente organizado.

Es posible que muchos de estos preceptos no siempre se cumplieran en la vida real a causa del exceso de la casuística, pero no cabe duda que a los mozárabes tal reglamentación les asfixiaba y les hacía la vida insoportable. Todo estaba previsto para hacerles sentir su condición de hombres inferiores en la vida social, como aconsejaba el Corán que se actuara con los clientes.

Toda esta descomunal reglamentación de los más mínimos detalles de la vida social condujo a los mozárabes a intentar desembarazarse de un código tan opresor, buscando soluciones imaginativas, sin necesidad de recurrir a la insurrección, al martirio voluntario o al exilio, teniendo en cuenta que tal sistema absolutista les había sido impuesto en su propia tierra por una minoría venida de fuera.

Ante esta situación a los mozárabes les interesaba pasar desapercibidos y de aquí vino un acercamiento a su cultura. Sin renunciar a su lengua materna, poco a poco fueron dando cabida en su ida diaria la lengua árabe hablada y escrita. Los musulmanes, por su parte, en forma alguna renunciaban a la lengua en que estaba escrito su libro sagrado, tanto más que según la creencia común, el árabe es la lengua que se habla en el paraíso. La arabización lingüística comenzó en el siglo VIII, pero el proceso no llegó a su término hasta el siglo X, en que se convirtió en la lengua materna de los mozárabes. Más tarde los libros sagrados cristianos serían traducidos al árabe, especialmente los Evangelios y el Libro de los Salmos. Éste último en latín era el libro litúrgico por excelencia en que aprendían la lengua latina los jóvenes clérigos que se preparaban en las escuelas para ascender en los grados de la jerarquía eclesiástica, pues les servía de libro de oración en el coro y de libro de aprendizaje en las escuelas. Traducido al árabe sirvió para el aprendizaje de esta lengua y para la oración común de todos, aspiraran o no a entrar en la clerecía. No debemos olvidar, por otra parte, que en el Corán los únicos libros que se declaran como revelados son el Pentateuco, Los Salmos y los Evangelios. El Corán servía para los mismos fines en las escuelas frecuentadas por los jóvenes musulmanes. En el Libro de los Salmos aprendían los mozárabes las primeras letras y en él se ejercitaban para la catequización en su fe religiosa. Es probable que el sistema no se aplicase aún en el siglo VIII. Pero, a pesar de la inmersión en la lengua árabe, los mozárabes no renunciaron ni al latín ni al romance. Los laicos mozárabes eran bilingües y los clérigos trilingües, porque añadían además el dominio del latín.

A la aceptación de la lengua siguió la aceptación del sistema de nombres de las personas. También éste parece ser un fenómeno posterior al siglo VIII, al menos desde el punto de vista

13 F. J. SIMONET, *Historia de los Mozárabes*, 79-86.

general. De esta forma encontramos un arzobispo de Toledo del siglo X que se hacía llamar Ubayd Allah ben Qasim. Pero no hay que engañarse. Ellos se habían acogido a la fórmula de la utilización de dos nombres, uno romance y otro árabe, de los que hacían uso según sus conveniencias. Por lo general el primero lo utilizaban en la vida familiar y el segundo en la vida de relación social.

El proceso llegó hasta tal extremo que también asumieron costumbres tan islámicas como el uso de la *basmala* en sus documentos, la famosa invocación de Dios que aparece repetidas veces en el inicio de las azoras del Corán: «En el nombre de Dios clemente y misericordioso». Lo mismo sucedía con la práctica de invocar las bendiciones divinas sobre personas o instituciones especialmente veneradas cada vez que son citadas en el discurso hablado o escrito. Incluso algunos mozárabes llegaron a aceptar, aunque por la fuerza, la práctica de la circuncisión y la abstinencia de la carne de cerdo. Muchos mozárabes podían e intentaban pasar perfectamente en la vida social como muladíes o conversos para eludir las prácticas discriminatorias en la vida social.

LA CLERECÍA MOZÁRABE TOLEDANA DEL SIGLO VIII

Ya hemos hecho mención de los dos primeros prelados de Toledo después de la invasión, uno legítimo, pero cobarde y huido por tiempo indefinido y otro intruso por ambición y por motivos políticos. No cabe duda de que la presencia de los árabes en la escena peninsular causó un profundo impacto en la iglesia toledana. Toledo contaba desde fines del siglo III con una lista episcopal continuado, aunque no conocemos la cronología exacta de los prelados de los siglos IV-VI. En el siglo VII ya podemos reconstruir completamente la sucesión episcopal con una base cronológica. Pues bien, después de Sinderedo y de Oppas, la iglesia de Toledo vuelve a una situación similar a la primitiva, ya que aunque la nómina de los obispos que conocemos por sus nombres parece completa, no es posible establecer la cronología de cada uno de los pontificados. Es evidente que en el siglo VIII la Iglesia de Toledo no vive en una situación de normalidad. Con esto quiero subrayar que las condiciones de excepcionalidad en la iglesia de Toledo no se dieron sólo en los comienzos de la dominación islámica, sino que se prolongaron durante todo el siglo.

Sólo conocemos los nombres de cuatro obispos después de Oppas[14]. Son Sunieredo, Concordio, Cixila y Elipando que ocuparon la sede toledana durante todo el siglo desde el año 731 hasta su fin. El siglo VIII se puede dividir en dos partes. La primera debió ser la más dura y está marcada por los pontificados de los dos primeros obispos que sucedieron en la sede a Sinderedo a su muerte ocurrida presumiblemente en Roma después del año 731. En la segunda la iglesia reacciona, se recupera del impacto inicial, conoce las doctrinas de sus adversarios religiosos e intenta establecer un diálogo interconfesional con el Islam a partir, sobre todo, del pontificado de Elipando.

Los dos primeros obispos, Sunieredo y Concordio, son dos simples nombres de los que no sabemos absolutamente nada. Llama la atención el hecho de que los nombres de los obispos de Toledo en el siglo VIII son todos visigodos, excepto el de Concordio. Todo hace suponer que el cargo episcopal de la iglesia de Toledo recayó de forma continuada en familias de alta alcurnia

14 J. F. RIVERA RECIO, *Los arzobispos de Toledo desde sus orígenes hasta el siglo XI* (Toledo, Diputación Provincial, 1973) 145-164.

visigoda. El elevado rango del metropolitano de Toledo no podía ser considerado como un puesto secundario para que fuera provisto en personas de convicciones políticas inseguras, antes al contrario tenía una importancia capital para el control de la población mozárabe sometida. Todo induce a pensar que los obispos del siglo VIII pertenecieron con mucha probabilidad a alguna rama de los descendientes de la estirpe de Witiza tan favorecida por los caudillos musulmanes por su lealtad. El caso de Concordio probablemente no puede ser considerado del todo como una excepción. Aunque perteneciera a una familia de tradición romana según sugiere su nombre, de lo que no hay duda es que debía estar integrado en el conglomerado de los colaboracionistas witizanos. Sobre los hombros de estos dos hombres debió recaer la pesada responsabilidad de reconstruir una iglesia dividida, de restañar muchas heridas y de adoptar un nuevo estilo de ser cristianos bajo el imperio de los seguidores del Islam. Pero no sabemos cómo afrontaron este reto y de quiénes se valieron.

En esta primera época la iglesia de Toledo contaba todavía con numerosos recursos humanos de gran valía, que con el apoyo del episcopado o sin él ayudaron eficazmente a la reconstrucción de las primeras devastaciones. Juan Gil[15] afirma que la vida eclesiástica de la iglesia hispana giró en torno a Toledo durante todo este siglo. Toledo contó con un buen plantel de hombres de alta cultura que prestaron inestimables servicios a la causa de los mozárabes. El autor anónimo de la *Chronica Mozárabe del 754* nos ha conservado algunos nombres, cuya sabiduría y santidad pondera en grado sumo. El cronista sitúa a los tres primeros que vamos a mencionar en Toledo en torno al año 719, un tiempo crítico desde todos los puntos de vista, cuando Oppas regía la sede como obispo intruso, aunque apenas debía residir en la ciudad, pues por su preparación cultural y por sus convicciones estaba entregado a la acción política, desempeñando el papel de asesor principal de los musulmanes, con cuyas tropas se movía de acá para allá. El primero de estos hombres fue Fredoario, obispo de Guadix, quizás refugiado en Toledo, que tal vez hubiera asumido las funciones episcopales en los años inmediatamente posteriores a la invasión en ausencia del titular. No sabemos cómo ni por qué se estableció en Toledo, dejando su sede propia. Tampoco sabemos el tiempo que duró su ministerio en la ciudad regia. Su nombre visigodo y el tiempo en que aparece en Toledo invitan a situarlo en el período más crítico de la ocupación fraudulenta de la diócesis y no sabemos a qué conflictos tendría que hacer frente. Pero los eclesiásticos toledanos que más destacaron fueron Urbano, que era chantre de la catedral toledana, y Evancio, arcediano de la misma catedral.

Urbano, según la *Crónica Mozárabe* desempeñaba el oficio de *melodicus* en la catedral. Este cargo ha sido generalmente traducido al castellano por su equivalente de chantre o cantor de los siglos XII y XIII, cuyo oficio iba anejo a una canonjía dotada de una dignidad. Con toda seguridad, el significado y el contenido de ambos cargos no se corresponden con exactitud. Para valorar la misión del *melodicus* visigodo y mozárabe tenemos que recurrir más bien a su correspondiente oriental en la iglesia bizantina. En dicha iglesia el *melodos* era el poeta sagrado y más concretamente el himnógrafo de la iglesia catedral, cuya misión consistía en componer un género de himnos litúrgicos narrativos y dramatizados que se cantaban en la iglesia, a los cuales el pueblo respondía con unos estribillos. Tenían finalidad catequética y pastoral. En este género sobresalió en Oriente San Romano el Melódico, diácono de Constantinopla en el siglo VI, autor de los himnos llamados «kontakaria»[16]. La Crónica Mozárabe añade que Urbano de

15 GIL, *CSM*, XXIV.

16 ROMANOS LE MÉLODE, *Hymnes. Introduction. Texte critique et Notes par José GROSDIDIER DE MATONS*, Tomes I-IV (Paris, Les Éditions du Cerf, 1964-1967) (=Sources Chrétiennes núms. 99, 110, 114, 128)

Toledo era en este oficio *veteranus*, quizás en el sentido de ser un hombre de gran inspiración poética. La denominación conlleva también la idea de músico, de modo que era una persona competente en ambas artes, poesía y música litúrgicas.

Urbano y Evancio sobresalieron por su prudencia, su doctrina y su conocimiento de las Sagradas Escrituras. La Crónica les atribuye el papel de confortadores de la iglesia toledana atribulada[17]. De Urbano se ha sugerido que fue obispo de Toledo. De hecho figura en el episcopologio de la Sala Capitular de la catedral elaborado a principios del siglo XVI y así lo recoge Flórez, aunque este autor piensa que tal vez fue simplemente electo[18]. Su compañero Evancio era una persona de elevada formación teológica que no sólo prestó atención a las necesidades pastorales de Toledo, sino que se ocupó de iglesias lejanas, como la de Zaragoza, a la cual escribió una carta contra ciertos cristianos judaizantes que pensaban que comer sangre de animales hace a los hombres impuros, lo cual es un indicio de judaísmo o de islamismo. Esta carta, primicia de los escritos teológicos del mundo mozárabe español, se ha conservado y su autor hace en ella un alarde de erudición bíblica y patrística para desbaratar tales opiniones[19]. Los dos personajes que sostuvieron la fe de los primeros mozárabes toledanos fallecieron casi al mismo tiempo en Toledo en torno al año 737, según la misma Crónica, cuyo autor siente por ellos una gran admiración, pues, al consignar esta noticia, los llama doctores y hombres eminentes por su santidad, que cuando les llegó la hora de la partida de este mundo al Padre se manifestaron como hombres ejemplares al aceptar gozosamente la muerte como una liberación[20].

Otros dos eclesiásticos toledanos sobresalieron un poco después de los anteriores. Al primero de ellos la fuente que seguimos lo sitúa en torno al año 750. Se llamaba Pedro, era diácono de la iglesia de Toledo y su fama traspasó también los límites diocesanos. Tenía por sobrenombre el de Hermoso (*Pulcher*). El autor de la Crónica lo llama también *melodicus*, oficio en el que continuó la obra poética y musical de su predecesor Urbano de Toledo. Sus conocimientos eran enciclopédicos, pues el autor dice que se extendían a toda clase ciencias. Era también escritor y dominaba la teoría del cómputo para el establecimiento de la fecha de la pascua. Es bien sabido que este asunto ocupó la atención de muchas personas estudiosas en la iglesia antigua, especialmente en el Concilio ecuménico de Nicea y después en el concilio IV de Toledo (633) presidido por san Isidoro. Grandes computistas fueron Eugenio I de Toledo (636-646) y San Braulio de Zaragoza[21]. La cuestión era importante, porque se trataba de evitar seguir el sistema judío de la pascua en la fecha del 14 de Nisán y porque la unanimidad en la fecha entre los cristianos era una muestra de universalidad de la iglesia. Una iglesia tan importante como la de Sevilla seguía un cómputo erróneo en este tiempo y por eso el diácono toledano se vio en la necesidad de escribir un pequeño tratado hermosamente engalanado con sentencias de los santos padres y de otras muchas autoridades para ratificar sus asertos. El tratado del docto diácono de Toledo no se ha conservado. La amplitud de noticias conservadas acerca de él por el cronista indica la admiración que su figura despertó entre sus contemporáneos[22].

17 GIL, *CSM*, I, 38, núm.57.

18 FLÓREZ, ES V, 308-312. Citamos por la edición más moderna de 2002.

19 Ed. en J. GIL, *CSM* I, 1-5.

20 GIL, *CSM* I, 45, núm. 67.

21 M. RUFFINI, «Il computo della pasqua nell'epistola XXII di san Braulio», *Anales Toledanos* III: *Estudios sobre la España Visigoda* (Toledo 1971) 277-291.

22 GIL, *CSM* I, 51, núm. 75.

Todas estas noticias nos las ha conservado el autor de la *Crónica Mozárabe del 754*, que estaba muy enterado de lo relativo a la iglesia de Toledo en el medio siglo que siguió a la conquista de los árabes. Esta ha sido la razón potísima para que esta obra tan densa en información histórica haya sido atribuida con verosimilitud a un anónimo toledano, que naturalmente no podía por menos de ser clérigo. Así lo creyó Mommsen[23] y otros muchos después de él, aunque algunos críticos han puesto algunas reservas.

Podemos observar que, a pesar de las calamidades que la invasión islámica acarreó a la iglesia española y a la de Toledo en particular, esta última contaba con una dotación de hombres esclarecidos que mantuvieron en alto la tradición eclesiástica heredada del siglo anterior, el siglo de oro de la cultura visigoda. La Iglesia de Toledo pudo hacer frente a las contrariedades derivadas del contacto con la nueva civilización, pero los tiempos estaban alterados y la cosecha que debía haberse esperado de aquel momento histórico no se conservó. No obstante, la impresión que tenemos es que en medio de las tribulaciones la iglesia mozárabe de Toledo contó con un cuadro de hombres de alto porte intelectual en la primera mitad del siglo VIII. La cultura estaba en manos del clero ilustrado, especialmente del clero ligado a la institución catedralicia.

En la segunda mitad de dicho siglo no se interrumpió el florecimiento de los saberes eclesiásticos. Tenemos dos representantes de esta tradición que lo demuestran, pero esta vez no son clérigos simples, sino prelados de la iglesia. Se trata de los dos últimos obispos toledanos del siglo VIII, Cixila y Elipando. Sin embargo, ya estamos en otro tiempo, porque el hecho de la invasión ha quedado atrás y mucha gente no lo conoce más que de oídas. Por una parte, el régimen islámico se ha consolidado y, por otra, los mozárabes se han empezado a adaptar a las nuevas circunstancias políticas y sociales. El mantenimiento de la cultura da a entender que las instituciones escolares no han sido destruidas, aunque pueden haber quedado afectadas por la nueva situación. Los mozárabes siguen siendo la mayoría de la población, pero los musulmanes son ya un grupo bien diferenciado y poderoso. Sabemos que en estos años se desataron grandes luchas entre los musulmanes españoles. Ninguna ciudad se mostró más insumisa que Toledo. En el año 760 se iniciaron las rebeliones de los toledanos contra Córdoba que el emir intentó sofocar en numerosas ocasiones. No es este el lugar para hacer aquí más que una referencia somera a estos incidentes. Lo que sí podemos afirmar es que estos levantamientos no hubieran tenido posibilidad alguna de triunfar si detrás de los que daban la cara no hubieran estado las masas compactas de los mozárabes toledanos. Toledo pretendió vivir en libertad frente a la autoridad musulmana, lo cual en el sistema islámico era considerado de alguna manera también como una escisión religiosa. Las revueltas iniciadas en tiempos de Abd al-Ramán I (556-788) continuaron bajo su sucesor Hisham I (788-796) y al-Hakam I (796-822) con numerosas alternativas de triunfos y derrotas. En tiempos de este último emir tuvo lugar en Toledo la famosa Jornada del Foso. En el año 807 los más destacados personajes de la ciudad fueron invitados a un banquete con motivo de la llegada del príncipe heredero y de la renovación del palacio. Según iban entrando los convidados los verdugos los iban decapitando hasta que el foso se llenó de cadáveres. El cronista Ibn al-Qutiyya lo narra con las consiguientes cifras abultadas que son habituales en este tipo de relatos[24]. Se desconoce por completo el comportamiento de los dirigentes eclesiásticos, Cixila y Elipando, en estas rebeldías ciudadanas. No es fácil que, dado su cargo, pudieran eludir un pronunciamiento personal.

23 Th. MOMMSEN, *MGH, Chronica Minora* II (Berolini 1894) 166-167.

24 J. PORRES MARTÍN-CLETO, *Historia de Tulaytula*, 20-27.

Como se ve, no existía en Toledo un clima muy propicio durante la segunda mitad del siglo VIII para el cultivo de las letras. Sin embargo, los dos arzobispos mencionados tuvieron tiempo para escribir y algunas de sus obras han llegado hasta nosotros.

Cixila es un personaje de perfiles complejos y más bien borrosos. Sobre su figura se han abatido los falsarios de la historia desde poco después de su muerte hasta el siglo XVII. Los escasos datos biográficos suyos que se conservan responden a una semblanza común a muchos hombres de su tiempo. Fue elaborada, según parece, por un clérigo toledano de fines del siglo VIII y se presenta interpolada en algunos códices al final de la *Chronica Mozárabe* del 754. Su anónimo biógrafo quizás no lo haya conocido, sino que ha recibido la mayor parte de sus noticias por referencias de otros. Se trata de un elogio con tendencias hagiográficas, donde no es fácil discernir lo verdadero de lo fabuloso. Naturalmente se le llama varón santísimo, criado en el servicio de la iglesia de Toledo desde su infancia, tan prolongado que ya se encontraba en él cuando tuvo lugar la llegada de los árabes. Esta fidelidad le valió el ascenso a la sede toledana. Entre sus méritos destacan la erudición sagrada, el esfuerzo por la restauración de las iglesias y unas virtudes teologales tan manifiestas que llegaron al conocimiento de todos. Aceptó el desafío de un teólogo seducido por la herejía sabeliana para discutir en público sobre un punto doctrinal. El osado retador salió derrotado y fue arrebatado por el demonio en presencia de los circunstantes hasta que el santo obispo oró por él y Dios le devolvió la salud por su medio. Tuvo un pontificado de 9 años que el biógrafo no establece en términos cronológicos, pero que, siguiendo a Flórez, se suele fijar entre los años 774-5 y 783-4[25].

La condición de escritor de Cixila fue aprovechada a fines del siglo XVI para inventar una serie de fábulas y, más concretamente, para atribuirle una carta dirigida a él por el rey Silo de Asturias, dándole las gracias, entre otras cosas, por el envío de muchas reliquias y por haber hecho edificar una iglesia a San Tirso mártir junto a la mezquita mayor de Toledo. Esta espuria correspondencia fue fraudulentamente inserta entre las copias de códices antiguos mandados copiar por Juan Bautista Pérez que se encuentran ahora en la biblioteca capitular de Toledo[26].

A Cixila se le ha atribuido una vida de san Ildefonso de Toledo recogida en muchos códices españoles desde el siglo X, que le señalan como autor[27]. Se ha dudado de la autenticidad de esta obra, atribuyéndola a un Cixila obispo de León en el siglo X, pero tal hipótesis parece poco verosímil[28]. El editor Juan Gil mantiene la atribución a Cixila de Toledo. Aunque no lo fuera, tiene que haber sido compuesta en el área toledana mozárabe y no en el siglo X, sino allí donde se le empezó a rendir culto público, porque la pieza tiene una clara estructura litúrgica para la celebración de los maitines de su fiesta. En ella se narran las dos tradiciones toledanas fundamentales relacionadas con san Ildefonso: la aparición de santa Leocadia en su basílica ante el rey Recesvinto y la corte y la entrega de la casulla por la Virgen María, dos temas sumamente repetidos en el arte toledano.

---

25 FLÓREZ ES V, 322; RIVERA, *Los arzobispos*, 157 mantiene la cronología de su biografía dada por la interpolación de la Crónica Mozárabe, a saber, los años 744-753. Pero dicha cronología no se puede sostener.

26 RIVERA, *Los arzobispos* I, 158-164.

27 Ed. GIL, *CSM*, I, 59-66.

28 M. C. DÍAZ Y DÍAZ, «De patrística española», *Revista Española de Teología* 17 (1957) 44-45; en las mismas ideas han insistido Ángel CUSTODIO VEGA, «De Patrología española: San Ildefonso de Toledo», *Boletín de la Real Academia de la Historia* 165 (1969) 55-107 y Juan Francisco RIVERA RECIO, *San Ildefonso de Toledo. Biografía, época y posteridad* (Madrid-Toledo, BAC, 1985) 8-16.

El segundo de los arzobispos de Toledo de fines del primer siglo mozárabe toledano es Elipando. A él le vamos a dedicar el apartado final de esta exposición. Pero antes vamos a cambiar de escenario, yendo desde Occidente hasta el Oriente. Las razones que nos mueven a ello las aduciremos inmediatamente.

JUAN DAMASCENO Y SUS ESCRITOS SOBRE EL ISLAM

La labor del historiador es buscar una explicación racional a todo lo que acontece. Pero en el mundo de la historia es muy difícil establecer una relación directa de causa a efecto entre los hechos históricos. Es preferible contentarse con buscar antecedentes y consiguientes o bien subrayar los paralelismos. Esto último es lo que vamos a hacer aquí, intentado establecer analogías entre lo sucedido en el Oriente cristiano (Siria y su capital Damasco) a la llegada de los árabes con lo que aconteció en la iglesia de España y particularmente en Toledo con la presencia del Islam, utilizando el método de la historia comparada. En ambos lados de la cristiandad mediterránea se constatan acercamientos dialécticos entre los hombres de ambas confesiones y en ambos lados surgen crisis internas como resultado de dichos contactos.

El adopcionismo fue una doctrina difundida a fines del siglo VIII por el arzobispo Elipando de Toledo, sobre cuyos orígenes doctrinales han pensado algunos historiadores que habría que ir a buscarlos entre las creencias religiosas importadas a la Península Ibérica por los varios miles de sirios nestorianos reclutados entre las tropas musulmanas que llegaron a mediados del siglo VIII. Esta deducción se apoya en el supuesto doctrinal de que el adopcionismo en su forma rígida lleva al nestorianismo, lo cual es indudable, y en otro supuesto más difícil de sostener, a saber, que el conocimiento de la herejía nestoriana les llegó a los mozárabes toledanos a través del grupo sirio emigrado. Así lo ha pensado Rivera[29]. Sin embargo, no parece necesario recurrir a dicha hipótesis para dar una explicación racional de la aparición del adopcionismo en Toledo, porque los teólogos españoles tenían un conocimiento muy profundo tanto del nestorianismo como de las demás desviaciones cristianas heterodoxas, ya que la enseñanza de la teología se basaba principalmente en el estudio de la historia de las herejías y de los concilios en que las habían sido condenado. Muchos doctores y padres de la iglesia habían compuesto manuales de historia de las herejías con una finalidad didáctica, entre ellos un obispo de Toledo, cuya obra se ha perdido. Para el fin que aquí nos hemos propuesto vamos a fijar nuestra atención en la figura de Juan Damasceno, un teólogo cristiano de Oriente, cuya vida y obras son muy conocidas.

Este escritor sirio vivió y se educó en época islámica al igual que Elipando de Toledo. Uno en Oriente y otro en Occidente, ambos son testigos de los problemas que se plantearon a la iglesia en el primer siglo de la dominación musulmana en ambos extremos de la cristiandad. Ambos han dejado escritos que iluminan ese tiempo decisivo en que las dos creencias, cristiana y musulmana, se confrontan doctrinalmente por vez primera. Uno y otro coinciden en parte cronológicamente dentro del siglo VIII, pero el toledano era más joven, pues sólo tenía 32 años cuando murió el santo escritor de Damasco[30]. Es improbable que el futuro arzobispo de Toledo haya podido tener noticias del sirio y menos de sus obras sobre el Islam.

---

29 RIVERA RECIO, *Los arzobispos*, I, 167-169.

30 Para la biografía y escritos de san Juan Damasceno utilizamos la obra: JEAN DAMASCÈNE, *Écrits sur l'Islam*. Présentation, Commentaires et Traduction par R. LE COZ (Paris, Les Editions du Cerf, 1992), núm. 383 de *Sources Chrétiennes*

Mahoma murió en el año 632. Tres años después las tropas musulmanas, en una fulgurante operación de expansión militar, salían de Arabia y ocupaban las ciudades de Jerusalén y Damasco, esta última capital de Siria, una de las provincias del imperio bizantino, que estaba debilitado por las luchas intestinas de carácter religioso. La conquista de la plaza siria se consideró de tanta importancia estratégica que pocos años después (661) la dinastía omeya estableció en Damasco la capitalidad del califato, pasando a ser el centro del mundo musulmán.

Los cristianos de dichas ciudades adoptaron sucesivamente unas actitudes muy similares respecto del Islam, al igual que en Toledo mozárabe después del 711: primero hubo un sentimiento de miedo, después surgió una postura de curiosidad y, pasado algún tiempo, tuvo lugar una búsqueda de diálogo interreligioso. Al llegar los musulmanes a Jerusalén, solicitaron que la comunidad nombrase a un representante para que suscribiese con ellos los pactos de rendición que debían ser consignados por escrito. San Sofronio, patriarca bizantino, negoció las condiciones de la capitulación en nombre de la ciudad. En Damasco hizo lo mismo Mansur Ibn Sarjún, un laico, alto funcionario del imperio, abuelo de Juan Damasceno. En uno y otro caso los acuerdos se hicieron siguiendo la reglamentación establecida por l Corán para con los hombres del libro: sus habitantes pasaron a la condición de *dhimmi* o protegidos, hicieron una promesa de lealtad a los vencedores, comenzaron a pagarles tributos y, a cambio, obtuvieron la seguridad jurídica para sus personas y sus propiedades, así como un estatuto de libertad religiosa con ciertas restricciones. Esta tolerancia no era desinteresada. Los servicios que los cristianos sometidos les prestaron en los primeros tiempos perduraron hasta que en la sociedad civil surgieron grupos de musulmanes que pudieran hacerse cargo de las funciones administrativas y fiscales que el contingente de los invasores había sido incapaz de desempeñar en los años de la conquista y pacificación. En Jerusalén comenzaron pronto las dificultades de la connivencia, que se tradujeron en persecuciones abiertas, conversiones provocadas y exilios masivos. Después de la muerte prematura de Sofronio, la ciudad estuvo sin patriarca hasta el año 706.

Damasco tuvo una evolución un poco diferente. El califa Mu'awiya (661-680) mostró una actitud favorable a los cristianos y mantuvo en su cargo a Mansur Ibn Sarjún. Con Abd-al-Malik (685-705) las cosas comenzaron a cambiar, pero todavía conservó en su servicio a Sarjún Ibn Mansur, padre de Juan Damasceno. Con Walid I (705-715) hubo persecuciones e incluso mártires cristianos y comenzaron las destituciones de los cristianos de los puestos de gobierno. Muchos funcionarios se convirtieron al Islam y en la iglesia comenzó un proceso de arabización. Omar II (717-720) fue un piadoso musulmán. Bajo su reinado las gentes del Libro fueron objeto de medidas discriminatorias: obligación de vestir de forma diferente, orar en voz baja, prohibición de levantar nuevos templos y otras medidas similares que ya conocemos. En 723 Yazid II dio un edicto de destrucción de las imágenes. Hisham II (724-743) proveyó la sede patriarcal de Antioquia, pero Walid II (743-744) hizo cortar la lengua al patriarca y lo envió al exilio por haber predicado contra el Islam. Idéntico castigo se infligió a Pedro, metropolita de Damasco. La dinastía omeya culminó su obra eliminando de la vida pública a todos los cristianos sirios sometidos. La imposibilidad de compatibilizar el cargo oficial de funcionario y la fe cristiana impulsó a muchos a abandonar la fe por conservar sus puestos. El califa controlaba los nombramientos de las tres sedes patriarcales (Jerusalén, Antioquía y Alejandría) y las proveía en personas de confianza de rito árabe-melquita. Así comenzó el proceso de islamización creciente de la población y la sustitución del griego por el árabe. A pesar de todo, en opinión de Le Coz, el siglo VIII representa para la iglesia melquita el período más brillante de su historia y el siglo de oro del pensamiento teológico[31].

31 *O.c.* pág. 39.

Vistas las cosas de cerca, comprobamos que el derrotero de los acontecimientos en Oriente y en Occidente tuvo unas sorprendentes similitudes desde el punto de vista eclesiástico cuando la expansión del Islam alcanzó a dichas regiones.

Uno de los personajes cristianos más destacados de la iglesia bajo el régimen de los omeyas fue Juan Damasceno nacido en Damasco en torno al año 675, cuando ya la capital del imperio árabe se había trasladado a dicha ciudad. Pertenecía a una distinguida familia cristiana que había colaborado intensamente, primero con el emperador bizantino, después con los invasores persas y finalmente con los musulmanes. Bajo los tres regímenes se mantuvieron en sus puestos. Eran personas dotadas de alta cualificación profesional en la administración del Estado, desempeñando el empleo de recaudadores de los impuestos de la ciudad y de la provincia. El abuelo perteneció al grupo de los colaboracionistas, siempre mal vistos por la población. Unos cronistas le atribuyen la firma de los pactos con los musulmanes, mientras que otros se la adjudican al obispo de la ciudad. Terminó siendo el administrador general de todos los impuestos del imperio musulmán y el representante oficial de la comunidad ortodoxa ante el gobierno. Su hijo Sarjún Ibn Mansur, padre de Juan, le sucedió en el cargo hasta que cayó en desgracia. Por tradición familiar Juan perteneció a una familia de alta alcurnia que, según parece, nunca abandonó la fe cristiana. En su seno recibió una cuidadosa educación clásica griega. Como los niños de las elevadas clases sociales de su tiempo, él también realizó el aprendizaje de la lengua árabe bajo la dirección de un poeta arabófono de la corte califal que era cristiano. Juan entró también siendo joven en el servicio del califa, con el que mantuvo relaciones amistosas, lo que le permitió adquirir unos grandes conocimientos teóricos y prácticos sobre la religión musulmana y percatarse de la situación de los cristianos bajo su régimen. A principios del siglo VIII Juan renunció a sus cargos y tomó el camino del monasterio de San Sabas cerca de Jerusalén, donde profesó como monje y fue ordenado sacerdote. Durante su larga estancia en el cenobio desarrolló una intensa actividad de escritor, combatiendo por medio de la pluma las desviaciones heréticas de su tiempo, especialmente contra la iconoclastia dentro del imperio bizantino y contra las doctrinas del Islam. Murió en San Sabas en el año 749, poco antes de la caída de la dinastía omeya de Damasco.

Dos escritos de Juan Damasceno sobre el Islam se han conservado, ambos escritos en griego. Son tan reducidos que entre los dos apenas llegan a 20 páginas. Ambos nos interesan aquí y de ellos daremos un pequeño sumario.

a) La Herejía Centésima. El Islam.

Este breve escrito forma parte de su obra principal, conocida con el nombre de *La fuente del conocimiento.* Está dividida en tres libros, el segundo de los cuales se titula *El Libro de las Herejías*[32]. Este libro termina con la Herejía Centésima, así llamada porque carece de título propio y ocupa todo el capítulo 100, último del libro segundo. Así como en la descripción de las otras herejías Juan es deudor de autores anteriores a él, lo que escribe sobre el Islam es fruto de su exclusiva responsabilidad. Es la primera síntesis sobre el Islam hecha por un autor cristiano y fue redactada por él en el año 743. Fruto de sus lecturas directas del Corán y de sus observaciones personales, Juan nos admira hoy todavía por la extremada modernidad de su planteamiento. Se divide en los siguientes apartados:

1. Introducción. Versa sobre los nombres dados a la religión musulmana. No aparece este adjetivo ni tampoco el nombre de Islam. Simplemente se llama la religión de los ismaelitas, agarenos o sarracenos y el autor la califica como pródromo del Anticristo.

32 Utilizamos aquí además de la traducción francesa de LE COZ, la versión castellana del griego dada por José RICO PAVÉS, «Juan Damasceno, La Centésima Herejía: El Islam. Traducción y comentario», *Toletana* 4 (2001) 31-48.

2. Aparición del Islam. Dice que es obra del falso profeta Mahoma en tiempos del emperador Heraclio (610-641). Añade que Mahoma se inspiró en las Sagradas Escrituras y en la interpretación de un monje arriano. El libro venido del cielo le fue revelado por Dios.

3. Teología del Corán. Hay un solo Dios, creador de todo, increado y no engendrado. Cristo es Espíritu y Verbo de Dios, pero creado y siervo, nacido sin semilla de varón de María, hermana de Moisés y de Aarón. Los judíos quisieron crucificarle, pero no lo hicieron, porque sólo crucificaron su sombra y él no murió. Está con Dios.

4. Crítica de la revelación coránica. Juan Damasceno pone de manifiesto que Mahoma no puede presentar un testimonio profético de la Escritura en su favor y, en cambio, sí lo puede hacer Cristo. A esto los musulmanes responden que Dios hace lo que quiere y que las Escrituras han sido falsificadas por los judíos y los cristianos. Mahoma no ofrece garantías de credibilidad, pues el Corán le fue revelado en sueños. Los musulmanes carecen del testimonio divino para apoyar la revelación de su Profeta.

5. La acusación de asociacionismo. Esta es una de las objeciones que más utilizaban los musulmanes contra los cristianos. Se basa en que los cristianos, según el Corán, sostienen que Cristo es Hijo de Dios. De ahí concluyen que los cristianos son politeístas, pues aceptan la doctrina de la Trinidad. Juan Damasceno rechaza esta acusación, acusando a su vez a los musulmanes de mutiladores de Dios.

6. Acusación de idolatría. Se basaba en que los cristianos veneran el signo de la cruz, por la que los musulmanes sienten horror, así como por las imágenes. La respuesta de Juan Damasceno es que ellos veneran la piedra de la Kaaba en La Meca y no se sienten idólatras. Esta acusación no se encuentra en el Corán, pero en la vida práctica los califas tomaron medidas para destruir todas las cruces. El Islam es esencialmente antiicónico.

7. La azora de La Mujer. Se trata del Capítulo IV (azora) del Corán titulado «Las Mujeres». En él se aceptan la poligamia (4 mujeres legítimas y 1.000 concubinas), el repudio y la consideración de la mujer como un campo de labor propiedad del hombre.

8. La azora de la Camella de Dios. En este apartado Juan Damasceno hace una crítica del paraíso musulmán, descrito como un jardín de delicias apetitosas, por donde corren tres ríos, uno de agua, otro de leche y otro de vino (el Corán añade un cuarto río de miel). El autor, utilizando la ironía, rechaza la visión puramente materialista y antropomórfica del lugar destinado por Dios para sus elegidos y concluye que Mahoma no puede ser considerado como verdadero interlocutor de Dios.

En este mismo apartado Juan Damasceno incluye dos azoras y muchas citas coránicas abreviadas. La primera es la azora de la Mesa, en la que hace alusión al capítulo 5 del Corán que lleva por título «La Mesa servida» y narra un supuesto milagro de Jesús hecho a petición de los apóstoles, solicitando de Dios el descenso del cielo de una mesa bien abastecida para un festín (¿tal vez alusión a la multiplicación de los panes y los peces?). A continuación menciona la azora de la Vaca (Cap.2 del Corán), muy extensa, donde Mahoma habla de la creación, de los judíos, de los alimentos prohibidos, etc. Juan dice que son cosas dignas de risa y que las omite por ser muchas. Mahoma ordena a sus seguidores, incluidas las mujeres, que se circunciden, que no se bauticen, que no coman manjares prohibidos y que no beban vino. Juan Damasceno se abstiene de hacer comentario alguno sobre estas prescripciones. Así concluye su escrito.

Aunque se ha repetido muchas veces que san Juan Damasceno afirmaba que el Islam es una herejía cristiana, tal opinión no puede sostenerse. Si él la incluye en su obra, es para mostrar simplemente el último de los errores en materia religiosa que él conoce.

Esta es la presentación que hace Juan Damasceno de la nueva herejía. Es indudablemente una buena introducción a su conocimiento con elementos suficientes para que los lectores de su obra tuviesen una información adecuada. En ella ha tocado los puntos que le parecían sustanciales, omitiendo otros tan conocidos como la mención de los cinco pilares del Islam. Él ha insertado los puntos fundamentales que eran objeto de debate entre los seguidores de ambas creencias. Las discusiones más vivas giraban en torno a la persona de Cristo y su relación con Dios (asociacionismo) y la acusación de idolatría contra los cristianos por la veneración de las imágenes.

b) El segundo de los escritos del Damasceno es aún más breve y recibe el título de «Controversia entre un musulmán y un cristiano»[33]. Compuesto en forma de diálogo, este opúsculo de contenido altamente teológico está preparado para servir de herramienta eficaz en manos de los teólogos cristianos en sus polémicas doctrinales con los seguidores del Islam en Damasco. El autor ha hecho un esfuerzo de condensación de las cuestiones debatidas, centrándolas en dos puntos capitales:

1. La libertad del hombre para elegir entre el bien y el mal y la compatibilidad entre la absoluta omnipotencia de Dios y la iniciativa del hombre. La postura cristiana está en favor de la libertad humana, mientras que la musulmana, insegura, insiste en que el poder divino, absoluto, es incompatible con la libertad humana. De ahí se pasa al examen de otros problemas como el origen del mal, de la tolerancia y la justicia de Dios, etc.

2. La cuestión cristológica comprende la segunda parte, que se centra en saber quién es Cristo y su relación con Dios. Este era un punto sobre el que ambas religiones defendían posturas doctrinales abismalmente irreconciliables. Se tocan también cuestiones derivadas, como la palabra de Dios, la encarnación, la unión hipostática, la dormición de la Virgen María, etc.

Las dos obritas del Damasceno no solamente son testimonio de los contactos entre cristianos y musulmanes, sino que también indican la temática preferente sobre la que versaban las discusiones. Al menos los doctores cristianos se habían acercado al conocimiento de los textos fundantes del Islam y los conocían. Los más destacados, como Juan Damaceno, se vieron en la obligación de suministrar armas dialécticas para las disputas. Sin duda los cristianos estaban mejor pertrechados desde el punto de vista doctrinal que los musulmanes, porque la teología islámica —el ‘*ilm al-kalam*—, que comenzó precisamente entre los musulmanes por las disquisiciones sobre la conciliación entre el poder absoluto de Dios y el libre albedrío, estaba todavía en sus comienzos en el siglo VIII.

LA ICONOCLASTIA O QUERELLA DE LAS IMÁGENES

Las disputas teológicas entre la Cristiandad y el Islam son un hecho comprobado en Oriente y en Occidente en el tiempo de los primeros contactos humanos, de palabra en un principio y después trasmitidas por escrito. En la época de Juan Damasceno y de Elipando de Toledo el Islam aparecía como una compilación de historias de la Biblia mal copiadas y peor entendidas, sin nervio teológico alguno, sustentada, eso sí, por una gran potencia militar. Para los cristianos del siglo VIII el Islam no era un adversario que pudiera ser tomado en serio desde el punto de vista doctrinal. Todo cambiará más adelante, cuando los pensadores musulmanes elaboren un sistema de pensamiento teológico relativamente coherente. Pero, dada la extrema carencia teológica islámica del siglo VIII, a los doctores cristianos no les parecía difícil vencer y convencer

33 Nos servimos de la versión francesa que se encuentra en la citada obra de LE COZ, que manejamos.

a sus adversarios. A pesar de todo, parece que las acusaciones de idolatría, por una parte, y de divinización de Cristo, por otra, les causaban un profundo malestar y hasta un verdadero complejo. Los obispos comprobaron que las polémicas doctrinales no conducían a resultados positivos en términos de robustecimiento interno de las comunidades, porque no impidieron el paso incesante de cristianos hacia el Islam generalmente por motivos ajenos a la esfera religiosa. Las discusiones entre los más eruditos de ambas religiones debieron tener también una versión popular, que apenas nos es conocida, tal vez entre neoconversos y sus familiares, en las cuales se ventilaban los problemas con acaloramiento y con mutuas descalificaciones. Las discusiones populares eludirían las profundidades teológicas para fijarse en los aspectos más visibles y concretos. Todo ello era causa de profundo malestar intestino. Comprobado el fallo de numerosos esfuerzos, los intentos de aproximación condujeron a un resultado inesperado y negativo dentro del mundo cristiano: al proponer algunos dirigentes la introducción de innovaciones que afectaban al ámbito doctrinal, las disensiones se trasladaron al seno de las propias comunidades cristianas.

En Oriente estallaron las discrepancias en las comunidades cristianas acerca de la licitud de la veneración de las imágenes, en que se apoyaban las acusaciones injustas de idolatría que los mortificaban extraordinariamente, mientras que en España se concentraron en torno a Cristo y su relación con el Dios Uno y Trino, un campo erizado de sutilezas teológicas, origen de la imputación de politeístas. La iconoclastia y el adopcionismo son dos crisis internas de las cristiandades oriental y occidental, surgidas tan pronto como el Islam entró en contacto con ellas. Ni una ni otra son concebibles históricamente sin la presencia catalizadora del Islam en el seno de la sociedad cristiana.

La contienda de las imágenes constituye una de las grandes crisis del cristianismo oriental[34]. Duró más de un siglo y abrió numerosas heridas, aunque no llegó a producir escisiones. Su origen se encuentra en un decreto del emperador León III el Isáurico (717-741), monarca nacido bajo el Islam en la provincia de Siria. El edicto fue dado en el año 730. No lo hizo por propia iniciativa, sino aconsejado por obispos que vivían en tierras conquistadas por los musulmanes. El patriarca de Bizancio se vio obligado a abdicar y las relaciones con los papas de Roma entraron en una aguda fase de tensiones, que les conducirían a cambiar de orientación estrechando la alianza con los francos de Pipino y Carlomagno y no con el imperio de oriente. No es una pura coincidencia que el decreto imperial viniera precedido por otro dado por el califa omeya Yazid II publicado en el año 723, cuyas medidas prohibitivas de las imágenes afectaban a los súbditos de su propio imperio de Damasco, donde la inmensa mayoría de la población era cristiana. Se afirma que entre los soberanos de Bizancio y de Damasco se intercambiaron cartas o, por lo menos, que el ejemplo de Omar II inspiró a León III[35]. Es curioso que el fundamento teológico de la prohibición se basase explícitamente en el intento de apartar a los fieles de la idolatría, porque hasta en este punto coincidía con los musulmanes.

La defensa teológica de la veneración de las imágenes vino inmediatamente de la pluma del monje sirio Juan Damaceno, residente fuera del imperio en tierras sometidas al califa y autor de tres escritos contra los destructores de las imágenes. Constantino V, emperador metido a teólogo, congregó un concilio amplísimo de obispos que se reunió en el palacio imperial de Hiereia en el 754, presidido por uno de los obispos enemigos de la iconoclastia. Algunos dieron a este concilio por ecuménico. Este concilio lanzó duros anatematismos contra Juan Damasceno, al que desig-

34 H. G. BECK, «La iglesia griega en el período del iconoclasmo», en Hubert JEDIN (Dir.), *Manual de Historia de la Iglesia* III (Barcelona, Herder, 1970) 88-116.

35 LE COZ, en Jean Damascène, *Écrits sur l'Islam*, 117.

naba con su nombre árabe de Mansur, traidor a Cristo, doctor de la impiedad y seguidor de los musulmanes[36]. Se siguió una dura persecución que causó muchos mártires especialmente entre los monjes. Hubo un período de paz bajo el imperio de León IV (775-789) y la regencia de su madre la emperatriz Irene. Se convocó el concilio II de Nicea en el año 787, el cual introdujo la distinción entre adoración (*latreia*) y veneración (*proskynesis*) de las imágenes, al que siguió un cierto período de paz inestable. Pero el incendio volvió a rebrotar en el año 814 con una nueva destrucción general de las imágenes bajo León V (813-820), dividiéndose las opiniones entre el episcopado y surgiendo revoluciones populares que llenan la primera mitad de aquel siglo. Después de muchos avatares de orden político y social la cuestión entró en vías de solución con la proclamación como regente de la emperatriz Teodora. Esta piadosa mujer mandó celebrar un solemne sínodo en el 843, el cual reimplantó de modo definitivo la veneración de las imágenes en aquella iglesia atormentada. Si la lucha iconoclasta terminó con el triunfo de la ortodoxia en este punto, no lo hizo sino a costa de grandes sufrimientos y de un costoso debilitamiento interno de la cohesión política y religiosa de la sociedad cristiana oriental, así como de su progresivo alejamiento de la iglesia de Occidente que preludiaba la futura quiebra de la comunión eclesiástica entre ambas iglesias. Fueron los amargos frutos del contacto con el mundo islámico.

ELIPANDO DE TOLEDO

En la Europa más occidental tendría lugar también en el siglo VIII una réplica de lo sucedido en Constantinopla, protagonizada por Elipando de Toledo, el primado de toda España[37]. Este arzobispo es el autor mozárabe más importante de su siglo y uno de los más conocidos prelados de Toledo a escala eclesiástica universal, porque ha entrado a formar parte de esa rama teológica que se llama la historia de las herejías. Aquí no voy a trazar más que los rasgos esenciales de su biografía, por otra parte, bien conocida. No solamente sus siete obras, sino los numerosos escritos que generó su polémica tesis teológica del adopcionismo nos permiten reconstruir con bastante seguridad su perfil personal. Elipando es de nuevo un arzobispo de sangre visigoda, al igual que su antecesor Cixila, un dato que hay que tener muy en cuenta, porque a fines del siglo VIII los musulmanes no se desentendían de la marcha de la iglesia mozárabe, sino que la tenían firmemente controlada mediante la intervención en las elecciones episcopales. En un período tan turbulento políticamente como el tiempo de su pontificado toledano no es fácil saber que si su elección para la sede toledana dependió en alguna manera de la decisión del emir cordobés o bien de la autoridad local de Toledo en rebeldía casi permanente frente a Córdoba. No lo podemos saber con seguridad, porque la cronología de su pontificado es muy fluctuante. Si aceptamos la propuesta por Flórez[38], que es la más común en este caso y no la de Rivera, Elipando habría comenzado su pontificado en torno a los años 783-4. En estos años estaría como gobernador de Toledo el hijo del emir Sulaymán, según opinión de Sánchez Albornoz[39], lo cual resolvería el problema de su elección. Pero incluso si no fuera así, se puede dar como muy probable que la sede toledana estuvo firmemente intervenida por la nobleza visigoda durante todo el siglo, seguramente en las manos de los descendientes de Witiza o de sus clientes, todavía cristianos

36 ID, *ibid*. pág.56.

37 Sobre Elipando y el adopcionismo, véase mi trabajo «Elipando de Toledo: la crisis de la comunidad Mozárabe», *Ars Longa, Vita Brevis. Homenaje al Doctor Rafael Sancho de San Román* (Toledo 2006) 287-326.

38 FLÓREZ, ES V, 321-322.

39 Cit. por PORRES, *Historia de Tulaytula*, 22, nota 48.

o ya musulmanes o bien más probablemente en alguna familia religiosamente dividida entre parientes cristianos y musulmanes.

Elipando es el primer arzobispo de Toledo del que consta que nació ya en época mozárabe. Él mismo dio la fecha de su nacimiento en una de sus cartas: había venido al mundo el 25 de julio del año 717. Este dato es importante, porque indica que es un hombre que pertenece ya a una nueva generación, la de los que no han sido testigos de la libertad de que gozaban los hispanovisigodos, sus antepasados. Él es un mozárabe desde la fecha misma de su nacimiento y carece de puntos de referencia personales para valorar el contexto político anterior. Sin embargo, no nos ha dejado constancia del lugar de su nacimiento. Unos optan por Sevilla o Córdoba, otros por Toledo, pero en este punto todo son conjeturas. De haber nacido en la antigua capital del reino visigodo, se podría pensar en una raíz directa de la propia familia real visigoda. Su formación eclesiástica ya se ha desarrollado en el marco de las nuevas circunstancias políticas y bajo la influencia de sus padres, probablemente vitizanos.

Sería de gran importancia conocer detalles acerca de su formación escolar. Rivera da por seguro que recibió la educación cristiana tradicional, pero que también sufrió la influencia de la escuela árabe, donde aprendió a dominar con soltura el idioma de los invasores, apoyándose en lo que sugieren las palabras de Beato de Liébana, quien le acusa de estar formado en la cultura de «las escuelas del mundo» que enseñaban «la secta heterodoxa de los filósofos», expresiones un poco ambiguas para nosotros, pero que no pueden apuntar más que a esta circunstancia[40]. Es muy probable que Elipando haya frecuentado una escuela donde se enseñaba la lengua árabe, si tenemos en cuenta la extremada fidelidad puesta por los conquistadores en seguir los ejemplos del Profeta en esta materia. Esto se pone de manifiesto con claridad en el caso de Juan Damasceno, del que dicen sus biógrafos que, al pertenecer a un elevado rango social, frecuentó una escuela primaria creada por el segundo califa Omar en Damasco, a imitación de lo que había hecho el Profeta. En efecto, en Damasco se creó una escuela palatina que era frecuentada por los hijos del califa y de sus dignatarios, así como por los hijos de los altos funcionarios cristianos al servicio del estado. En el sistema de enseñanza imperante en dicha escuela la transmisión y el aprendizaje de la lectura y la escritura no estaban vinculadas a la simultánea impregnación en la fe islámica, como sucedería en tiempos posteriores en que ya se impuso el Corán[41]. Beato rechaza con fuerza «a los herejes instruidos en la filosofía del mundo, que han sido elegidos para el sacerdocio», teniendo en cuenta que «filosofía» en este contexto es el equivalente de lo que entendemos ahora por cultura.

Beato, aludiendo a él, parece sugerir que hizo profesión monástica antes de ascender a la suprema cátedra episcopal. Si es cierto que vivió en un monasterio, se pude dar por seguro que su formación teológica tuvo que ser muy elevada. El monasterio de Agali en Toledo se distinguió por la calidad de la educación que impartía, como lo demuestra el hecho de que en el siglo anterior había sido un vivero de arzobispos. No tenemos, sin embargo, razones suficientes para afirmar que Elipando hubiese pertenecido a dicho cenobio de los alrededores de Toledo.

A causa de su longevidad, Elipando gozó de la oportunidad de ser espectador del sensacional cambio social producido en la España mozárabe durante aquel siglo especialmente en el mundo de la Iglesia. Sobrevivió por lo menos hasta el año 799, que es cuando escribe la última de sus cartas, si bien Flórez y otros opinan que su existencia se prolongó hasta el año 808.

---

40 RIVERA, *Los arzobispos*, 169-171. Alude a unas frases que se encuentran en el *Apologético*, Libro I, 54-55. Cfr. edición en *Obras Completas* (Madrid, BAC, 1995) 755-757.

41 M. ABIAD, *Culture et éducation arabo-islamique au Sam pendant les trois premiers siècles de l'Islam* (Damas 1981), citado por LE COZ, pág. 51-52, nota 3.

En los comienzos de su episcopado Elipando había tenido que combatir contra un cierto Migecio que sostenía unas extrañas doctrinas trinitarias, según las cuales Dios Padre se identifica con David, Jesús con el Hijo y el Espíritu Santo con san Pablo, con lo cual tendríamos una trinidad compuesta de personas históricas, humanas. Estas y otras teorías las predicaba su fautor en Andalucía. En Sevilla se convocó un concilio con la finalidad de atajarlas. A raíz de la reunión episcopal Elipando publicó una carta doctrinal contra el hereje que probablemente no pasaba de ser un pobre hombre paranoico. La carta de Elipando se difundió por toda España y en ella encontraron Beato y Eterio unas afirmaciones del primado de Toledo que les parecieron heréticas. De ahí arrancó la polémica.

LA CRISTOLOGÍA DEL CORÁN Y LA CRISTOLOGÍA DE ELIPANDO

Estamos siguiendo las analogías entre Oriente y Occidente cristianos cuando llegan las tropas musulmanas a ellos y se verifican los primeros contactos entre ambas religiones. Es, por tanto, necesario, que de nuevo prosigamos nuestra investigación por el metodología de la historia comparada. El autor del Corán tiene su propia visión de Cristo y de su misión, que se pueden sintetizar en la expresión «Jesús hijo de María, profeta del Islam»[42]. La información sobre Jesús le vino a Mahoma de palabra y por escrito, pero en ambos casos las vías por las que le llegó estaban adulteradas. El conocimiento parcial de la Biblia por Mahoma es innegable no solamente porque en Medina la población judía era numerosa y en lugares que él frecuentó en sus expediciones caravaneras existían obispos cristianos, sino porque en Bosra tuvo contacto con el monje cristiano Bahira, el cual le habría reconocido como profeta siendo todavía adolescente, episodio que los musulmanes equiparan a la presencia de Jesús en el templo de Jerusalén entre los doctores de la ley[43]. Esta entrevista parece haber sido decisiva en su conocimiento del cristianismo. En las fuentes antiguas islámicas se habla de este religioso cristiano como de un monje arriano o bien nestoriano. Por tanto, Mahoma no conoció más que una versión heterodoxa del cristianismo. Pero, por otro lado, los autores que han estudiado las relaciones Evangelio-Corán afirman que las influencias evangélicas sobre el Corán se deben mucho más a los evangelios apócrifos que a los canónicos. Con estos materiales compone Mahoma la figura de Jesús.

En consecuencia, la cristología del Corán es deudora de fuentes cristianas falseadas, inauténticas o simplemente heréticas. La persona de Jesús, tal como la presenta el Corán, dista mucho de la que se refleja en los cuatro Evangelios. Según el libro santo musulmán, tanto los judíos como los cristianos han manipulado adrede las Sagradas Escrituras y, por eso, la misión histórica del Corán ha sido la de restituir las verdades originarias de Moisés y de Jesús. Cuando el Corán modifica los Evangelios es para restablecer su texto auténtico. No hay que engañarse: Jesús no es ni más ni menos que un profeta musulmán perfectamente integrado en la cadena profética que conduce directamente desde Abraham hasta Mahoma, el sello de la profecía.

La cristología coránica se reduce a unas pocas afirmaciones: Jesús es la Palabra (Verbo, Logos) y el Espíritu de Allah; es hijo de María que concibió de modo virginal; no fue crucificado él, sino un sustituto que se le parecía (un discípulo suyo, su sombra); vive con Allah, pero no es un ser divino, sino creado, que emana de Allah y es su servidor (*Abd Allah*). Esta concepción de Cristo está próxima al arrianismo: el Logos es una criatura privilegiada muy cercana a Dios, pero al fin y al cabo

42 R. ARNALDEZ, *Jésus, fils de Marie, prophète de l'Islam* (Paris 1980).

43 A. ABEL, art. «Bahira» en *Nouvelle Enclyclopedie de l'Islam,* vol. 1 (Leyden 1960) 950.

subordinada a Dios. Entre el Padre y el Logos no hay consustancialidad. Por su parte, el cristianismo nestoriano mantiene una doctrina cristológica todavía más cercana del Islam: la naturaleza humana de Cristo es completa y forma una persona. El Verbo también es una persona y se unió al hombre de una manera moral y no física desde el anuncio del ángel a María. Esta peculiar forma de unión entre dos personas es accidental. El Hombre Cristo se convirtió en hijo adoptivo de Dios en el momento de su bautismo. Las consecuencias de estas doctrinas en la concepción de Dios quedan patentes: en la arriana no hay Trinidad divina, en la nestoriana existe la Trinidad, pero Cristo queda reducido a un puro hombre que mantiene una relación de unión extrínseca con el Verbo.

A Elipando se le atribuye la creación de una nueva doctrina cristológica, llamada el adopcionismo que tenía ciertos antecedentes en siglos anteriores. Elipando conoce muy bien las doctrinas de los concilios Niceno (325) y Efesino (431) y afirma con rotundidad la doctrina de Dios uno y trino, así como la divinidad del Verbo y la unicidad de la persona divina de Cristo subsistente en dos naturalezas, divina y humana. Su afirmación básica es que Jesús en cuanto hombre es hijo adoptivo de Dios, pero no por eso negaba la filiación divina según su naturaleza divina. Es decir, que en Jesús se daban dos filiaciones, una humana y otra divina. Ahora bien, él parece que no se daba cuenta de que el término de la filiación, sea humana o sea divina, nunca puede ser la naturaleza, sino la persona, porque no se adopta una naturaleza, sino una persona. Un mismo padre no puede tener como hijo adoptivo al que ya tiene como hijo natural, porque la filiación natural excluye la adoptiva. Si en Jesús se admiten dos filiaciones, la conclusión inevitable es que en él hay dos personas. Esta deducción llevaba directamente al nestorianismo, que afirma dos personas en Cristo, doctrina condenada en el concilio ecuménico de Éfeso (431). Elipando no era consecuente, porque conocía el nestorianismo y lo rechazaba, pero estimaba que su teoría de la doble filiación en Cristo era compatible con la fe ortodoxa y no llevaba necesariamente al nestorianismo. Al distinguir entre el Jesús hijo adoptivo por la gracia y el Cristo hijo natural de Dios por generación, se veía abocado a atribuir a uno y a otro operaciones diferentes. Así la redención del género humano ha sido llevada a cabo no por el Hijo adoptivo, sino por el Cristo hijo natural. Los hombres, en cambio, somos «adoptivos con el adoptivo, abogados con el abogado, cristos con el Cristo, pequeños con el pequeño y siervos con el siervo,»[44], con lo cual deseaba confirmar la equiparación del bautizado con Cristo en la recepción de aquella gracia que a él y al bautizado les hace por igual hijos adoptivos, pasando de una situación de no adoptado a la de adoptado. Para crear más confusión Elipando afirmaba también que el Espíritu Santo es adoptivo, distinguiendo, al parecer, entre el Espíritu Santo Dios y el espíritu que se da a los hombres. Como le reprochó Beato, el hecho de que Elipando anunciara o predicara a Dios por separado y al hombre por separado no es otra cosa que escindir a Jesús[45]. Esto conducía inevitablemente a la duplicidad de dos personas en Cristo que ya había afirmado el nestorianismo.

Alcuino, que estaba muy enterado, afirma con rotundidad que el adopcionismo había nacido en Córdoba. Si esto es cierto, no era una invención personal de Elipando. Sin embargo, el metropolitano de Toledo la respaldó con su autoridad y se hizo su corifeo. Debemos preguntarnos qué circunstancias propiciaron su aparición en dos ciudades tan características de la España musulmana como Córdoba y Toledo. Como hemos visto más atrás, durante la segunda mitad del siglo VIII habían surgido diversas doctrinas en la España mozárabe relacionadas con el misterio de Dios. ¿Alguien puede pensar razonablemente que esta fermentación heterodoxa y

44 BEATO DE LIÉBANA, *Obras Completas, Apologético* I, 41 (Símbolo de fe de Elipando), pág. 740.

45 BEATO, *Ibid., Apologético* I, 42, pág. 740-741.

el adopcionismo en concreto no estaban atizados por la presencia catalizadora del Islam en España? Córdoba y Toledo, la nueva y la antigua capitales eran las dos ciudades donde se habían verificado los contactos más intensos entre las dos religiones. Curiosamente todas estas doctrinas giraban en torno a la concepción de Dios que cada una de ellas mantenía por su lado, fruto de sus libros sagrados y de los estudios de sus teólogos. Conviviendo tan próximos los que las profesaban no pudieron por menos de contrastar sus creencias. Estos contactos no se desarrollarían sólo y exclusivamente a niveles populares, sino también a niveles de sus hombres doctos. Si ya hemos constatado el florecimiento de clérigos de alta cultura en Toledo, es inevitable que estos hombres se hayan propuesto conquistar a los musulmanes para su fe y mantener la esperanza de asimilarlos. El problema se plantearía también a la inversa.

Se puede dar por seguro que Elipando de Toledo tuvo una información muy precisa sobre la teología del Islam y en particular sobre su cristología en un grado no menor que Juan Damasceno lo tuvo en Oriente. Es posible también que conociera muy a fondo la psicología de los hombres que profesaban la doctrina de Mahoma, así como de las peculiares repugnancias que sus seguidores experimentaban en relación con las prácticas del cristianismo. A él o a quien inventara la doctrina adopcionista le parecería de perlas asumir una postura respecto de Cristo que fuera lo más cercana posible a la cristología islámica. El adopcionismo brota en un ambiente mozárabe de alta cultura teológica que hace esfuerzos de aproximación a otros y en cuyo seno se producen disensiones o al menos opiniones diversas en cuanto al modo de establecer el diálogo interreligioso. Tras muchos intentos en las mentes más liberales se abre camino una tendencia propicia al irenismo, a entenderse con ellos a toda costa, presentándoles una visión con menos aristas y, por así decirlo, más descafeinada del cristianismo. Beato de Liébana tiene una frase extremadamente mordaz contra Elipando, aquejado de un complejo de inferioridad frente a la tozudez de las afirmaciones de los musulmanes. He aquí el reproche durísimo con el que Beato quería significar que Elipando había hecho tales concesiones que casi se había pasado al enemigo:

«Esté atenta la Iglesia no sea que Elipando pertenezca a la misma religión que considera como un desprecio llamar Dios a un hombre»[46].

Aquí estaba precisamente la raíz psicológica y teológica de todo el problema. Aunque la tesis capital del adopcionismo versaba sobre la concepción teológica de Cristo, éste en último término acababa siempre focalizándose sobre aquel punto conflictivo en que han chocado siempre quienes han intentado tender puentes entre ambas religiones, a saber, el monoteísmo rígido de los musulmanes frente a la concepción trinitaria del monoteísmo cristiano. No sólo es que la profesión de fe islámica siempre repetida en las oraciones se oponga frontalmente al cristianismo, sino que su libro sagrado está constelado de polémicas anticristianas, en las que se acusa a los cristianos de politeístas y asociadores, fulminando contra ellos las más graves reprobaciones. En este sentido les parecía a los teólogos cristianos más progresistas, por así decirlo, que era lícito el recurso a devaluar la propia doctrina sobre Jesús mediante la formulación de la doble filiación, haciendo uso naturalmente de la adoptiva en las discusiones. La introducción de estos *theologoumena* cristológicos repercutía claramente en la teología trinitaria. Con esta doctrina sus fautores pretendían suavizar el acercamiento doctrinal entre ambos sistemas dogmáticos, muy en concordancia con los elogios que el Corán dispensa a la persona de Jesús como profeta.

46 BEATO, *Apologético* I, 119, pág. 838-839: «Videat Ecclesia ne forte Elipandus de ipsa doctrina sit qui despectum habet hominem dicere Deum»

Elipando aparece inficionado de la doctrina adopcionista cuando ya es arzobispo de Toledo en los inicios mismos de su pontificado. El adopcionismo, si es cierto que nació en Córdoba, como afirma Alcuino, pudo ser anterior a la promoción episcopal de Elipando a la sede de Toledo. Sería interesante saber si esto fue así y si Elipando lo profesaba con anterioridad a su ascenso a la sede toledana. En ese caso su promoción al episcopado de la sede toledana pudo tener origen en unas autoridades islámicas influenciadas por ambientes mozárabes tendentes al entendimiento con los musulmanes.

DISENSIONES EN EL INTERIOR DE LA IGLESIA

A pesar de que las herejías han sido un factor de avance en el conocimiento de revelación cristiana, la historia de la Iglesia está plagada de ejemplos que demuestran cómo toda innovación doctrinal de iniciativa privada surgida en contradicción de lo establecido en los símbolos de la fe y de los cánones de los concilios ecuménicos ha producido siempre grandes desgarros en la unidad de la Iglesia. Es probable que Elipando no sospechara en sus comienzos la amplitud de la crisis que sus doctrinas iban a desencadenar. Al igual que había sucedido en Oriente con la querella de las imágenes, el intento de rebajar las aristas de los propios planteamientos dogmáticos no generó un movimiento de acercamiento de los grupos musulmanes hacia el cristianismo ni frenó la oleada de conversiones hacia el Islam, sino que se trasladó al interior de la cristiandad en forma de ásperas discusiones intestinas. Su repercusión fue enorme a todos los niveles.

Elipando vivía en la ciudad de Toledo políticamente sometida a unas autoridades islámicas y en este contexto hay que situar la aparición del adopcionismo. Es indudable que el horizonte mental de su principal promotor tenía que estar fuertemente marcado por las circunstancias personales y sociales que le envolvían.

¿Cómo recibieron los cristianos mozárabes de Toledo las innovaciones doctrinales de su prelado, que tal vez fueran los primeros en conocerlas? Las fuentes históricas callan acerca de este punto, pero es casi seguro que no fueron admitidas con unanimidad por el clero y el pueblo, aunque los adversarios de Elipando tal vez no llegaron a constituir un frente de lucha por temor a las represalias. Como siempre suele suceder, habría división de opiniones, pero la mayoría no las aceptó como propias. Lo sospechamos porque los sucesores de Elipando y la comunidad mozárabe toledana no hicieron nunca bandera del adopcionismo, de modo que al fallecer Elipando la iglesia mozárabe de Toledo olvidó por completo las veleidades de su antiguo pastor.

Entre el episcopado mozárabe de la España islámica las teorías adopcionistas no suscitaron una adhesión entusiasta. Se sabe que hubo algunos obispos que le siguieron, en número no precisado, muchos situados en diócesis del sur andaluz que llegaron a tener una especie de reunión conciliar. En ella se elaboró un documento doctrinal dirigido a los obispos de las Galias que contiene una exposición de las posturas doctrinales apoyadas en los Padres y en la Liturgia Mozárabe y una profesión de fe, todo ello obra probablemente de Elipando[47]. El arzobispo de Toledo había consultado con Félix de Urgell[48], un lejano obispo del Pirineo con reputación de sabio, que se adhirió a su doctrina y después se convirtió en el único que dio la cara por él y se hizo portavoz de la causa elipandiana a ante la cristiandad europea. Asumió con tanto ardor

47 Ed. latina en J.Gil, *CSM* I, 82-93. Traducción latina en G. DEL CERRO CALDERÓN, *Obras de Elipando de Toledo. Texto, tradición y notas* (Toledo, Diputación Provincial 2002) 135-155.

48 Cfr. una semblanza en DEL CERRO, o.c., 35-43.

la defensa del adopcionismo que muchas obras de refutación de las teorías adopcionistas van dirigidas contra la «herejía feliciana». Entre los obispos hispanos que le siguieron solamente conocemos por su nombre a Ascario, de Astorga, el cual primero dudó sobre las teorías de Elipando y luego le siguió. Los demás obispos de la Península, si exceptuamos a Eterio de Osma, no parece que se implicaron demasiado, tal vez porque no estaban plenamente convencidos. En todo caso, hay que constatar que el episcopado español se escindió por causa de la nueva doctrina y esto fue un mal gravísimo, porque los obispos son la fuente de la comunión eclesiástica.

Nos podemos preguntar a cuántos fieles arrastraron los disidentes. Terminada la herejía española con la segunda abjuración de Félix de Urgell, fuentes europeas (Alcuino de York y Leidrado de Lyon, testigos demasiado lejanos) afirman que con Félix se convirtieron a la fe ortodoxa más de 20.000 adopcionistas españoles[49]. No sabemos en qué informes se basa esta noticia ni en qué consistió dicha conversión, si fue mediante abjuración formal o por una simple renuncia. ¿Se refería este número a todo el conjunto español o a una diócesis? ¿Pretendía englobar al pueblo o más bien a la porción más escogida, al clero? ¿Estaban entre ellos algunos cristianos toledanos? La cifra no es muy alta respecto del número de cristianos mozárabes en este tiempo, estimado en, al menos, 4 millones, aunque sí podía serlo si hacía referencia a la jerarquía eclesiástica. En esta hipótesis también podemos afirmar que la adhesión al adopcionismo no debió ser muy firme, porque después de los incidentes ocurridos en Europa la herejía de Elipando desapareció sin dejar rastro.

El impacto fue extremadamente grande en España. En el interior de la Península las fronteras eran fluidas y a través de ellas circulaba con mucha facilidad la información a cargo de comerciantes, soldados, clérigos, refugiados y espías. Dentro del reino cristiano de Asturias Elipando y sus doctrinas encontraron los mayores opositores en Beato de Liébana[50] y en Eterio, obispo de Osma, allí refugiado y aliado en la causa de su maestro. Beato era un hombre tan áspero de carácter y tan suelto de pluma como Elipando, pero quizás más sólidamente formado que él y más temible aún como polemista. El adopcionismo había prendido en el reino asturiano, pero era de implantación reciente y poco arraigado. Beato y Eterio se enteraron de una epístola que Elipando había enviado al abad Fidel y tomando pie de su contenido compusieron (mejor dicho, compuso Beato, porque la redacción es debida a él) un largo escrito en dos libros, llamado comúnmente *Apologeticum*[51]. Beato había ascendido a la fama por su famoso *Comentario al Apocalipsis de San Juan*, en cuya decoración podrían especial interés los iluminadores de los escriptorios mozárabes y han dado lugar a una de las obras de arte más bellas de la España altomedieval, a saber, los *Beatos.* Este hombre que poseía un profundo conocimiento de la Biblia, se sintió herido por las expresiones de menosprecio contenidas en la carta que Elipando había difundido por Asturias. Su *Apologético* es testigo de la profunda división creada en la iglesia española hasta entonces unitaria. Con la vehemencia que le caracterizaba, Beato certifica que ya se ha producido la ruptura de la unidad por causa del adopcionismo:

«Ya es notorio, ya es conocido…que se han suscitado dos opiniones en la iglesia de Asturias. Y así como hay dos opiniones, hay dos pueblos y dos iglesias. Una parte rivaliza con la otra por un solo Cristo. Quién es el que posee la fe verdadera y quién la falsa, ése es el gran debate. Una facción de los obispos dice que Jesucristo es hijo adoptivo en su humanidad y no adoptivo en su divinidad. La otra facción dice: En ambas naturalezas es el único Hijo de Dios Padre,

49 *MGH*, Epist. II, 346; DEL CERRO, o.c., pág. 40.

50 Perfil biográfico por J. GONZÁLEZ ECHEGARAY en *Obras Completas de Beato de Liébana*, XIII-XXIII.

51 Ed. bilingüe en *Obras Completas de Beato de Liébana*, 698-953.

Hijo propio y no adoptivo… Nosotros Eterio y Beato somos de este último grupo... Nosotros por esta fe que defendemos estamos dispuestos no sólo al exilio sino también a la muerte»[52].

Ese, efectivamente, era el gran debate: presentarse ante el Islam acomplejados ofreciendo concesiones doctrinales o dar la batalla dialéctica de frente con todas las armas y con todas las consecuencias.

La querella alcanzó también —y de lleno— al plano internacional, en el que jugaron un papel preponderante la corte de Carlomagno y la sede romana con sus respectivos equipos de teólogos. Beato elevó la cuestión a este rango. La querella se había extendido a Francia en el año 785. El papa Adriano I escribió una carta condenando la doctrina adopcionista y a su autor en caso de que persistiese en el error. En el 788 Félix de Urgell fue condenado en un sínodo de Narbona al que asistió personalmente. Un nuevo concilio provincial en Ratisbona en el 792 condenó la doctrina elipandiana. A él asistió Félix, que fue obligado a retractarse. Marchó a Roma, donde le exigieron abjurar ante la tumba de los apóstoles. Elipando escribió varias cartas apasionadas, a Carlomagno, a los obispos francos, a Alcuino, a Félix de Urgell, en defensa de sus tesis adopcionistas y de su seguidor y representante en Europa. La prueba de la seriedad con que se tomaron al arzobispo toledano en Europa fue la convocatoria general de un gran concilio en Frankfurt (794), al que asistieron en torno a de 300 obispos venidos de Francia, Alemania e Italia, el cual emitió una sentencia muy dura contra la herejía. Con independencia de los concilios, la herejía adopcionista fue condenada por bloques de obispos europeos, como los de Italia que suscribieron una carta redactada por Paulino de Aquileia. Lo mismo hicieron los obispos de Alemania. A estas expresiones colectivas de rechazo de las teorías de Elipando hay que sumar las que compusieron personas singulares. Cada teólogo de alguna relevancia, Alcuino obispo de Tours, Paulino de Aquileia, Agobardo de Lyon, Teodulfo de Orleáns y hasta el mismo Carlomagno, se manifestaron por escrito contra él o contra Félix de Urgell, los dos corifeos identificados definitivamente como los cabecillas de la herejía. El adopcionismo se convirtió en una causa universal contra la cual se movilizaron las fuerzas de la cristiandad europea durante cerca de 20 años. Todos aquellos que se sintieron capaces de tomar la pluma para debelar la herejía, lo hicieron, de modo que se creó un formidable caudal de literatura polémica contra Elipando, que nos ha conservado puntual noticia de las incidencias de aquel combate teológico. Nunca pudo su fundador sospechar que la pequeña chispa desatada en Toledo por mor de la convivencia cotidiana de los mozárabes con los musulmanes pudiera desencadenar un movimiento tan unánime de repulsa contra él fuera de las fronteras de España.

En el año 799 el papa León III convocó un nuevo sínodo en Roma, en el que se condenó una vez más el adopcionismo. La diócesis de Urgell a la cual se había retirado Félix, después de un período bajo los musulmanes, cayó en poder de Carlomagno, circunstancia que se aprovechó para reclamar su presencia en Aquisgrán. Se le exigió una segunda retractación, que, al parecer, esta vez sí fue sincera, cuyo texto se envió al clero y al pueblo de su diócesis pirenaica. Él fue depuesto de la sede y custodiado en Lyon, donde falleció poco después del año 800, probablemente arrepentido. Alcuino, por su parte, compuso un nuevo tratado contra Elipando en cuatro libros (*Libelli quatuor contra epistolam sibi ab Elipando directam*), una obra de plena madurez y de gran importancia histórica, porque el teólogo inglés demuestra que los textos de la liturgia hispano-visigoda y de los santos padres toledanos aducidos por Elipando para apoyar su herejía habían sido cuidadosamente alterados por el arzobispo de Toledo y, por tanto, al sancionarle a él personalmente como herético, quedaba a salvo la ortodoxia de la iglesia visigoda. No consta

52 BEATO, *Obras completas, Apologético* I, 13-14, págs. 710-713.

que a Elipando las razones le convencieran lo más mínimo. Él continuó imperturbable en su sede toledana sin ser molestado, pues se hallaba a salvo en tierras donde no alcanzaba coactivamente la jurisdicción del Imperio ni la del reino astur ni siquiera de Roma.

A MODO DE CODA

La mentalidad del hombre de hoy no está especialmente sensibilizada para comprender cómo cuestiones teológicas sobre las imágenes o sobre la naturaleza humana de Cristo hayan podido dar lugar a verdaderos conflictos sociales. Lo cierto es que al igual que la contienda de las imágenes conmocionó a todo el Imperio bizantino de Oriente, la crisis del adopcionismo involucró por los mismos años a la entera cristiandad occidental, creando un problema religioso y político prolongado, tan vasto que afectó a regiones tan alejadas como Toledo y la cristiandad mozárabe bajo el Islam, el reino cristiano de Asturias, el imperio de Carlomagno y la sede romana.

Los paralelismos entre lo ocurrido en Oriente y Occidente son notables. En ambos casos el origen del conflicto procedía de los contactos entre las religiones cristiana e islámica en una parte del territorio de países que hasta entonces habían sido mayoritariamente cristianos. Se estaba en los inicios de la controversia, porque todavía no se conocían muy bien los unos a los otros, la teología cristiana estaba mucho más avanzada que la islámica, pero desde una postura de prepotencia los musulmanes lanzaban dardos afilados contra los cristianos en sus conversaciones callejeras o domésticas.

Beato, el antagonista de Elipando, nos ha conservado una de esas conversaciones insultantes que debían ser frecuentes en su tiempo. Es de notar el nombre con que Beato califica a los adversarios de la otra religión: son paganos, sin más, que viven entre los cristianos, los apostrofan y los abochornan. A una distancia considerable del 711 los años no han transcurrido en balde y ya se han percatado de que no se trata de una secta próxima al cristianismo.

He aquí las palabras de un diálogo que tienen la vivacidad de la vida real:

«Así actúan también hoy los incrédulos paganos (=musulmanes) por el hecho de que Dios se haya hecho hombre. [La idea de] esta humillación irrita a los paganos y por eso nos insultan diciendo:

‘¿Pero vosotros a qué Dios adoráis, a uno que nació de una mujer? ¿Vosotros a qué Dios adoráis, a uno que fue hecho prisionero por unos hombres y fue crucificado y murió y fue sepultado?’

Esto escandaliza a los paganos y a los judíos»[53].

Si Beato que vivía en un país cristiano dice que los musulmanes provocaban a los cristianos con unos argumentos proferidos con énfasis insolente, frases como la que refiere Beato se repetirían hasta la saciedad en la España donde convivían los mozárabes con unos grupos musulmanes poderosos. Elipando las habría escuchado centenares de veces y quizás se sintiera interpelado en su condición de cabeza de la iglesia.

Pero entre Juan Damasceno y Elipando de Toledo hubo una diferencia sustancial en sus respectivas posturas ante el Islam. Juan desbarató con contundencia los puntos débiles de la creencia islámica y además proporcionó a los cristianos las respuestas doctrinales adecuadas para sus enfrentamientos dialécticos con los adversarios. Por el contrario, Elipando optó por plegarse tácticamente, rebajando o disimulando las exigencias de la revelación cristiana, para

53 BEATO, *Apologético* I, 83: «Sicut et hodie increduli pagani faciunt quia Deus factus est homo. Ipsa est humilitas que displicet paganis, unde nobis insultant dicentes : Qualem Deum colitis qui natus ex muliere est ? Qualem Deum colitis qui ab hominibus comprehensus est et crucifixus est et mortuus et sepultus est ? Hoc facit scandalum paganis, hoc judaeis ». Traducción propia.

hacer menos incómodo el inevitable diálogo interreligioso. Fue un error de planteamiento que le llevó a enfrentarse en una estéril disputa con sus propios correligionarios, abriendo un flanco de debilidad ante los verdaderos antagonistas.

Ni la aparición del adopcionismo ni tampoco su represión influyeron para nada en la evolución de la iglesia mozárabe sometida a los musulmanes. No consta por documento alguno que la aplicación de la doctrina adopcionista como tal tuviera algún papel determinante en el acercamiento entre el Cristianismo y el Islam en la Península. Obra de un arzobispo engreído y quizás provisto de buena voluntad, aquello no pasó de ser un experimento fracasado, porque no favoreció el diálogo interconfesional. De aquella lucha intestina la cristiandad mozárabe salió dividida y siguió perdiendo terreno frente al Islam, mientras que éste contemplaba impasible cómo la religión opositora se escindía en banderías teológicas.

Elipando murió pasado el año 800 y con él desaparecieron sus teorías adopcionistas, pues los arzobispos toledanos sus sucesores no convirtieron aquella extraña doctrina en una bandera de combate. No consta que se retractase personalmente. Algunos, como Flórez, han sugerido la posibilidad de que su vida se haya prolongado hasta cerca del año 807 y no ha faltado quien deslizara la idea de que pudo ser una de las víctimas de la trágica Jornada del Foso que en dicho año tuvo lugar en Toledo con motivo de un falso banquete al que estaban invitados los personajes más destacados de la sociedad toledana y fue una estratagema montada por la autoridad islámica de Toledo para decapitarlos a todos según iban llegando a la sala de convite[54].

Después de Elipando los mozárabes siguieron siendo la mayoría de la población durante mucho tiempo tanto en la ciudad como en el campo. Los toledanos —y con ellos, sin duda, los cristianos mozárabes— continuaron recurriendo a las cíclicas rebeliones políticas a las que estaban acostumbrados. En esta situación de insumisión permanecieron hasta que el califa Abd al-Rahman III los sometió definitivamente al poder central en el año 932. Se estima que por este tiempo las dos comunidades religiosas se habrían equiparado demográficamente.

Dejemos aquí constancia de dos apuntes finales significativos. Las cristiandades de Córdoba y Toledo corrieron suertes no del todo iguales durante el siglo IX. Los mozárabes cordobeses se sintieron oprimidos por el absolutismo de los emires e iniciaron, con Eulogio y Paulo Álvaro a la cabeza, unas fórmulas pacíficas de protesta pública en que, sin recurrir a la violencia armada, arriesgaban sus propias vidas por la defensa de la fe. Aunque los mozárabes toledanos contemplaron con simpatía aquel movimiento, no participaron en manifestaciones públicas de descontento. Quizás se sentían más a gusto con la situación política de su ciudad, porque estaban menos controlados que los cordobeses.

En el año 784, es decir, casi en los comienzos del pontificado de Elipando en su sede toledana, la parte de la catedral visigoda de Córdoba que todavía estaba en poder de los cristianos fue adquirida por el emir Abd al-Rahman I para ampliar la mezquita principal de la ciudad. Una operación muy similar tuvo lugar también en Toledo, pero para llegar a esta medida hubo que esperar casi un siglo, pues la incautación de la catedral toledana se produjo entre los años 871 al 875[55]. No parece que en este retraso sea posible percibir un indicio especial de la vitalidad de la mozarabía toledana, sino más bien la autonomía de que gozaba respecto del poder político centralizado en Córdoba. Con mayor o menor retraso lo cierto es que desde el momento en que los espacios donde se desenvolvía la vida pública comenzaron a pertenecer a la comunidad mahometana, las dos ciudades habían entrado en un proceso irreversible de islamización.

54 PORRES, *Historia de Tulaytula*, 26-27.

55 PORRES, *Ibid.*, 35.

Mozárabes. Identidad y continuidad de su historia
Antig. crist. (Murcia) XXVIII, 2011, ISSN: 0214-7165, pp. 99-117

LA EMIGRACIÓN MOZÁRABE AL REINO DE LEÓN, SIGLOS IX Y X

Gonzalo Martínez Díez
Catedrático E. de Historia del Derecho
Universidad «Rey Juan Carlos». Madrid

RESUMEN

Este artículo trata el origen de la comunidad mozárabe del reino de León, antiguos cristianos huidos de las tierras conquistadas por la invasión árabe y que pese a tener los mismos derechos que los habitantes del reino de León seguían denominándose a sí mismos como mozárabes.

Palabras clave: mozárabes, Reino de León, musulmanes.

ABSTRACT

Aim of this paper is to study the origin of the mozarab population in the Kingdom of León, they were Christians who left the lost territories conquered by the Muslims. Those Christians refugees enjoyed the same rights as the subjects of the Kingdom of León, but they called themselves mozarabs.

Key words: mozarabs, Kingdom of León, Muslims.

1. INTRODUCCIÓN

Este curso patrocinado por la Cátedra de Historia Antigua de la Universidad de Murcia se ha fijado un objetivo muy ambicioso: el ofrecer una panorámica de conjunto sobre el fenómeno de la mozarabía en nuestra España, especialmente como transmisora de la cultura, las artes y el saber de la Antigüedad a la Cristiandad Hispánica altomedieval. La tarea que me ha sido asignada es tratar de ofrecer una visión de conjunto de lo que la mozarabía del reino leonés representó en el nacimiento y en el desarrollo de ese reino cristiano, el más importante hasta el año 1157 de los surgidos en la Península frente al poder islámico.

Si los mozárabes son los cristianos que reconocen la autoridad islámica y viven sometidos a la misma parece una contradicción *in terminis* hablar de mozárabes en el reino de León, que, heredero del reino de Oviedo y de los ideales de rebeldía de Covadonga, siempre logró conservar su independencia frente poder de emires y califas, aunque en algunas ocasiones, muy breves temporalmente, sus reyes se vieran obligados a reconocer una cierta inferioridad propia respecto de algún emir o califa de Córdoba en los momentos de máximo esplendor de estos, sin que podamos hablar nunca de una sumisión efectiva.

De los mozárabes del reino de León podemos decir que se trata de los que ya no son mozárabes, de los que han abandonado el territorio del Islam para emigrar al territorio cristiano del reino leonés, dejando a partir del momento de su emigración de ser mozárabes para ser ciudadanos libres e iguales y con los mismo derechos que el resto de los cristianos integrados en la soberanía de los reyes de Oviedo y de León.

Se trata, pues, de los que ya no son mozárabes, pero que lo han sido y han dejado de serlo al emigrar al territorio cristiano; se trata de los mismos emigrantes o de sus descendientes, que no dudaban en autodesignarse a sí mismos con el nombre de mozárabes, como lo atestiguan todavía los topónimos de algunos de los lugares donde se asentaron: Moarves de Ojeda y San Pedro de Moarves en la provincia de Palencia, (partido judicial de Cervera de Río Pisuerga), Mozárvez (partido judicial de Salamanca), Mozarvitos (alquería en el lugar de Muñoz, Ciudad Rodrigo).

La aportación de los mozárabes, emigrados desde los dominios musulmanes, al desarrollo cultural del reino leonés fue más que importante, me atrevería a afirmar que decisiva o predominante en la mayor parte de los diversos aspectos de la vida, como correspondía a una población en gran parte procedente de un al-Andalus que contaba con muchas y cultas urbes frente a una población montañesa compuesta casi únicamente de ganaderos y campesinos.

El estudio pormenorizado de estas aportaciones de los mozárabes ha sido ya parcialmente realizado, pero son todavía mucho más numerosos los aspectos que quedan por investigar; nosotros aquí en el siempre reducido espacio de una ponencia sólo podemos ofrecer un rápido bosquejo, unas líneas muy generales acerca de lo que representaron los mozárabes en el devenir del reino leonés, hasta que la política de Alfonso VI abra su reinos a nuevos horizontes culturales mas amplios y universales.

2. LA INVASIÓN MUSULMANA, TODA ESPAÑA BAJO EL PODER DEL ISLAM

El año 711 cruza el Estrecho de Gibraltar Tarik, gobernador de Tingitania designado por Muza, el emir del Magreb. Su decisiva victoria a orillas del río Guadalete, la muerte del rey visigodo Rodrigo, y el rápido avance del ejército vencedor sobre Toledo desorganizó por completo el reino godo, que fue incapaz de ofrecer una resistencia organizada. La llegada de Muza el 712 con un contingente de tropas más numeroso extendió las conquistas por la Lusitania y la Tarraconense alcanzando incluso a parte de Galicia.

La conquista y sumisión de más de medio millón de kilómetros cuadrados en apenas cuatro años sólo fue posible mediante el establecimiento de una serie de muy diversos pactos con la población hispano-visigoda, que contemplaba a los recién llegados más como un mero cambio de señores que como unos conquistadores de otra cultura y otra religión.

De este modo el poder islámico se instaló en toda España; sólo de La Coruña, Cantabria, Vizcaya y Guipúzcoa no sabemos que los destacamentos militares musulmanes hollaran su

territorio en estos primeros años de su entrada en la Península; prácticamente la totalidad de la población hispano-visigoda pasó a regirse por el estatuto jurídico de *dimmies*, esto es, *protegidos* según la ley musulmana. Esta flexible táctica pactista de los caudillos islámicos, este ofrecer pactos y aceptar rendiciones condicionales cuando les convenía hizo posible la sumisión de varios millones de visigodos a unas decenas de miles de soldados del Islam.

Estos pactos no impedían que los *dimmies* debieran abonar anualmente un doble impuesto: uno de carácter personal llamado *gizya* y otro por la tierra que cultivaban *harag*, impuestos que no pagaban los musulmanes y naturalmente tampoco abonaban los hispano-visigodos que abandonando la religión cristiana adoptaban la fe de los conquistadores; esta liberación de *gizya* y de *harag*, así como la poligamia islámica con la obligación de que todos los hijos nacidos de un padre musulmán debían seguir la religión paterna hizo que progresivamente fuera aumentado el número de musulmanes y disminuyendo el de *dimmies* en un proceso que conduciría al cabo de cuatro siglos y medio a la extinción del cristianismo en la España musulmana.

Estos *dimmies*, aunque conservaron su religión, en su convivencia diaria con los conquistadores se fueron arabizando tanto en la lengua, como en las comidas, en la forma de vestir y en otros muchos aspectos de la vida cotidiana con lo que muy pronto recibieron la designación de *mustarib* o *arabizados*, esto es, mozárabes.

Aunque no tenemos datos exactos demográficos que nos permitan cuantificar el número de estos mozárabes, ciertos autores han calculado que mayoritarios en al-Andalus de los siglos VIII y IX fueron disminuyendo progresivamente como resultado de las conversiones al Islam, de la poligamia coránica y de la emigración al reino de León, hasta llegar a la paridad con los musulmanes e incluso a la inferioridad numérica en el siglo X. Un siglo después, en el XI, ya durante la dominación almorávide se convertirían en una reducida minoría, que los almohades se encargarían de eliminar, deportando a África a los últimos residuos de las otrora numerosas mozarabías.

La emigración de los mozárabes desde al-Andalus hacia las zonas cristianas no revistió un carácter homogéneo; no hay noticias, fuera de casos individuales de que emigraran a los condados catalanes ni a los condados de Aragón y Sobrarbe nacidos al amparo de la soberanía carolingia, ni al reino de Pamplona primero y de Navarra después. La emigración mozárabe, que tuvo gran importancia cuantitativa en el transcurso de los siglos IX y X, se dirigió casi únicamente al territorio del reino de Asturias o de Oviedo y a su sucesor a partir del año 910 el reino de León.

Esta preferencia de la emigración mozárabe por el reino leonés se explica porque los cristianos del reino de Asturias a mediados del siglo IX salían de las montañas y comenzaban a repoblar amplios espacios en la cuenca del río Duero, disponiendo de abundantes tierras cultivables que ofrecer a los que llegaran de al-Andalus, mientras que por la misma época el reino de Pamplona y los condados de Aragón y Sobrarbe todavía se hallaban encerrados en los estrechos valles pirenaicos y los condados catalanes no habían rebasado el cauce del río Llobregat.

3. RESISTENCIA FRENTE AL ISLAM EN LAS MONTAÑAS CANTÁBRICAS: 718-856

Tres distintos núcleos cristianos protagonizarán en la Península una resistencia exitosa frente al Islam: el primero y más importante de los tres es el que nace en las montañas cantábricas con dos focos: uno en Asturias, en Covadonga bajo el liderazgo de Pelayo y otro en el ducado de Cantabria, en tierras del duque Pedro, dirigido por este magnate visigodo primero y luego por su hijo Alfonso.

El segundo núcleo de resistencia frente al Islam se iniciará el año 785 con la conquista de Gerona por los francos a la que seguirán otras adquisiciones el año 792 en la costa catalana y por tierras de Vich y Urgell; tres años después el 795 Ludovico Pío ocupará Vich y Cardona para finalmente el año 801 conquistar Barcelona estableciendo la frontera de los dominios francos en el río Llobregat; el nacimiento de Cataluña será el resultado de la expansión franca al sur de los Pirineos.

El tercer núcleo independiente del poder islámico surgirá en torno a Pamplona; sus protagonistas serán los vascones de esa comarca que el año 816 acaudillados por Velasco, representante en la zona de la autoridad carolingia, se enfrentará con un fuerte ejército cordobés. Poco después de este acontecimiento Pamplona se encuentra en manos de Íñigo Arista que ya no reconoce la autoridad franca y mucho menos la de los emires de Córdoba, y que comienza a actuar con total independencia, pero el territorio de este primer reino de Pamplona, germen del futuro reino de Navarra, será de muy escasa extensión y poca población y por lo tanto su protagonismo escaso.

Los dos núcleos nacidos en las montañas cantábricas unirán sus fuerzas e incluso se fundirán en un único reino con el enlace matrimonial de Ermesinda, la hija de Pelayo, con Alfonso, el hijo del duque Pedro. Alfonso, sucesor primero de su padre en el ducado de Cantabria, ducado que alcanzaba hasta más allá del Ebro incluyendo Álava y Vizcaya, sucedía también el año 739 a su cuñado Fávila, el hijo de Pelayo y segundo rey de Asturias, muerto víctima de un oso. De este modo ambos núcleos de resistencia unían sus fuerzas bajo el monarca de Cangas de Onís, Alfonso I.

A los dos núcleos de resistencia, Asturias y una Cantabria muy ampliada hacia el este, añadirá Alfonso la *ora maritima Gallaecia,* esto es, la costa de Galicia al menos en toda su vertiente septentrional, dando origen así a un gran principado cristiano, que se extendía desde el Atlántico hasta los límites de Pamplona. Si Covadonga y Pelayo han sido los símbolos del inicio de la resistencia e independencia cristiana frente al Islam, el ducado de Cantabria y Alfonso, el hijo del duque Pedro de Cantabria, representarán la extensión y consolidación de aquel reducido foco resistente de Asturias hasta convertirse en un reino que comprendía la casi totalidad de la cordillera cantábrica.

Pero Alfonso I (739-757) no se limitará a extender sus dominios a lo largo de toda la costa, con excepción Guipúzcoa, sino que el estallido de las discordias y luchas raciales entre los musulmanes invasores le permitirá afianzar y reforzar demográficamente la población de sus montañas cantábricas y crear al sur de ellas por la meseta de la cuenca del Duero un desierto estratégico que protegerá a su incipiente reino de las directas acometidas de los ejércitos cordobeses.

En efecto el año 739 los bereberes de la zona tingitana y de las comarcas del Sus, indignados por las muchas vejaciones que venían sufriendo por parte de la autoridades árabes, se alzaron en armas, ocupando el 740 la ciudad de Tánger y dando muerte al gobernador del Magreb; la rebelión se extiende a los mismos límites de Túnez. Los ejércitos de los walís de al-Andalus y de Ifriqiya, que acuden a apagar la rebelión son derrotados y rechazados; otro ejército enviado desde Siria por el califa, que llegó a alcanzar la fabulosa cifra de 70.000 jinetes e infantes, fue deshecho y dispersado por los bereberes en octubre o noviembre del 741.

Con la noticia de estos desastres árabes en el norte de África y los paralelos triunfos de los sublevados, los bereberes asentados en la Península deciden sumarse a la sublevación emulando a sus hermanos de raza; La sublevación triunfó plenamente en Galicia y en la cuenca del Duero donde la mayor parte de los musulmanes asentados eran bereberes; estos dieron muerte o ahuyentaron a los pocos árabes residentes en Galicia, Astorga y demás comarcas situadas al sur de las gargantas de las montañas controladas por Alfonso I.

Habiendo liquidado cualquier presencia de árabes en la cuenda del Duero los bereberes formaron tres ejércitos en la primavera del 742 que abandonando sus lares al norte de la Cordillera Central se pusieron en marcha contra Toledo, Córdoba y Medina Sidonia. Ante el inminente peligro que se cernía sobre todo al-Andalus el emir cordobés recabó la ayuda de 7.000 sirios refugiados en Ceuta a los que hizo pasar el Estrecho; reunidos árabes de al-Andalus y estos sirios fueron derrotando sucesivamente a las tres columnas bereberes, ejerciendo contra ellos una sangrienta represión que alcanzó incluso a mujeres y niños que fueron vendidos como esclavos.

Esta guerra racial entre bereberes y árabes provocará un vaciamiento casi absoluto de población musulmana en Galicia, norte de Portugal y cuenca del Duero, circunstancia que será aprovechada por Alfonso I para desencadenar una serie de devastadoras campañas por esas comarcas que alcanzaron hasta Chaves, Tuy, Oporto, Braga, Anegia y Viseo en Portugal, Astorga, León, Saldaña, Amaya, Zamora, Simancas, Ávila, Segovia, Sepúlveda, Clunia, Osma, Ledesma, Águeda y Salamanca en la cuenca del Duero, Oca, Miranda, Briones, Cenicero y Alesanco en la cuenca del Ebro.

Estas devastadoras campañas por toda la cuenca del Duero se prolongaron durante todo el reinado de Alfonso I y el de su hijo Fruela I (757-769); durante ellas se procedía al incendio y destrucción de ciudades y villas, vaciando de población las zonas recorridas y forzando el traslado de sus habitantes a las montañas cantábricas para reforzar así la capacidad demográfica y defensiva del baluarte, que en las montañas cantábricas estaban creando los reyes de Oviedo, al mismo tiempo que protegían ese baluarte natural con un desierto estratégico cuya travesía resultara muy difícil, ya que no imposible, a los ejércitos procedentes de al-Andalus.

En esta población trasvasada de las regiones más llanas a las más montañosas no encontramos ningún signo de arabización; no parece que hubieran llegado a ser auténticos mozárabes, esto es, *arabizados;* su convivencia con musulmanes había sido demasiado corta y estos, bereberes demasiado escasos e incultos para que pudieran ejercer ningún influjo cultural permanente en los hispano-visigodos por ellos dominados. La población del nuevo reino de Oviedo creado por Alfonso I continuó siendo únicamente heredero de la tradición y cultura romano-visigoda del desaparecido reino de Toledo, aunque retrocediendo a un estadio más rudimentario por la carencia dentro del territorio controlado por los monarcas asturianos de ninguna ciudad digna de este nombre, salvo quizás Lugo.

4. SALIDA DEL BALUARTE Y REPOBLACIÓN DE LA MESETA DEL DUERO

Mientras los musulmanes permanecieron enzarzados en sus guerras raciales primero y tribales más tarde pudieron los cristianos del baluarte cantábrico reforzar y fortificar sus montañas y desfiladeros y gozar de unos decenios de relativa tranquilidad. El primer emir omeya Abd al-Rahman I (756-778) tuvo que dedicar todos sus esfuerzos y atención a afirmarse y mantenerse en el trono del emirato, pero sus sucesores Hisham I (788-796), al-Hakam I (796-822) y Abd al-Rahman II (822-852) firmemente asentados en el poder podrán ya enviar sus ejércitos una y otra vez contra ese baluarte de resistencia creado por el genio previsor de Alfonso I.

Pero el baluarte logrará resistir con éxito, aunque tuvo que enfrentarse en decenas de ocasiones con los ejércitos enviados desde Córdoba, la mayor parte de las veces pasando por Zaragoza y siguiendo la ruta ascendente del Ebro hasta alcanzar tierras de Álava o de Castilla.

El último gran esfuerzo musulmán contra el baluarte cantabro-astur tendrá lugar entre los años 838 y 841; dos años después fallecía el rey Alfonso II (791-843) que durante más de cin-

cuenta años había combatido y resistido heroicamente, sucediéndolo Ramiro I (843-850), que tras tres años de tranquilidad quiso probar fortuna ordenando el año 845 a los suyos la salida del baluarte y la restauración y repoblación de la ciudad de León.

Pero la reacción del emir Abd al-Rahman II fue inmediata, ya que el año siguiente el 846 envió una expedición bajo la dirección de su hijo el futuro emir Muhammad contra León, que forzó la huida y abandono de la ciudad por los cristianos,; los expedicionarios incendiaron las iglesias y derribaron las murallas en cuanto les fue posible. Así fue frenado en seco el primer intento repoblador; escarmentado con el fracaso leonés, no sabemos que Ramiro I intentara ninguna otra repoblación

El rey que va a llevar adelante la repoblación con pleno éxito será Ordoño I (850-866) al que la *Crónica de Alfonso III* atribuye la vuelta a la vida de cuatro ciudades: *Las ciudades de antiguo abandonadas, es decir, León, Astorga, Tuy y Amaya Patricia, las rodeó de muro, les puso altas puertas y las llenó de gentes, en parte de las suyas, en parte de la llegadas de España.* Su acción repobladora se ejerció desde la desembocadura del Miño hasta las orillas del Pisuerga.

De la repoblación de Tuy no tenemos noticia del año exacto en que tuvo lugar; de la de Astorga sabemos que fue encomendada al conde del Bierzo de nombre Gatón, cuñado del rey, que se hallaba ocupado en ella el año 854; la de León tuvo lugar el año 856; y la de Amaya, la antigua capital del ducado de Cantabria, gobernado a la llegada de los muslimes el duque Pedro, y sita a 14 kilómetros al este de Alar del Rey y del Pisuerga, es fechada por los *Anales Castellanos Primeros e*l año 860.

Pero cuando el esfuerzo repoblador alcanzará las mayores extensiones territoriales será durante el reinado de Alfonso III (866-910); en los años de este monarca se alcanzará en Portugal las orillas del río Mondego, y en la meseta el curso del río Duero desde Zamora hasta Osma en Soria. He aquí las etapas de estos avances repobladores:

El año 868 el conde Vímara Pérez, hijo del conde Pedro Theón, va a dar el salto desde el Miño al Duero, ocupando y fortificando Oporto y repoblando su comarca; diez años más tarde, el 878, otro conde gallego, Hermenegildo Gutiérrez, alcanzará la ciudad de Coimbra sobre el río Mondego expulsando a sus habitantes musulmanes y repoblándola con hombres traídos de Galicia. Desde estas dos bases avanzadas, Oporto y Coimbra, serán ocupadas y repobladas por los cristianos las ciudades de Braga, Eminio, Viseo y Lamego.

La repoblación cristiana avanza más por tierras portuguesas que por la meseta del Duero porque sus tierras, de configuración más complicada que la de la llanura mesetaria, no habían sufrido tan intensamente la previa despoblación.

En Castilla los años 882 y 883 encontramos al conde Munio ocupándose de la restauración de Castrojeriz y tratando de poner en pie sus primeras fortificaciones. Al año siguiente, el 884, Alfonso III ordena al conde Castilla Diego Rodríguez que salga del territorio del baluarte y se adelante a poblar Ubierna y Burgos; esta repoblación se hace aprovechando diez años de tregua firmados entre el rey Alfonso III, todavía en Oviedo, y el emir cordobés.

El año 893 el propio monarca Alfonso III parece que se ocupó personalmente de la restauración y fortificación de Zamora, ya sobre el Duero, así como de la repoblación de la ciudad y de sus contornos; en la construcción de las murallas zamoranas participaron mozárabes llegados de Toledo, mientras otro de ellos más acaudalado corría con los gastos de la restauración.

Según la *Crónica de Sampiro* el año 899 el rey Alfonso, al mismo tiempo que entregaba Toro a su hijo el infante García para que la restaurase, ordenaba la repoblación de Simancas y Dueñas y de todos los *Campi Gothorum*, esto es la Tierra de Campos; de este modo se estable-

cía la frontera del reino cristiano en las aguas del Duero hasta su confluencia con el Pisuerga, y a partir de esta confluencia la misma frontera era marcada por las aguas de este segundo río.

Muerto el rey Alfonso III el año 910 le sucedió su hijo García (910-914) que a los dos años de su reinado ordenaba a los tres condes que ejercían su autoridad en Castilla que avanzasen hasta la línea del Duero y repoblasen el conde Munio Núñez Roa, el conde Gonzalo Téllez Osma y el conde Gonzalo Fernández Aza, Clunia y San Esteban. De este modo en la meseta castellana la repoblación alcanzaba el río Duero todo a lo largo de su curso.

Ese mismo año 912 en Córdoba era proclamado emir Abd al-Rahman III (912-961); con la llegada al poder de este capaz emir y califa se verían frenados los avances de la repoblación; sólo después del desastre sufrido por la fuerzas califales el año 939 en la batalla del barranco se aventurarán los cristianos a la repoblación de Salamanca por leoneses y de Sepúlveda por castellanos. Pero todos los territorios ganados al sur del Duero por leoneses y castellanos y también algunos sitos al norte del mismo río serán evacuados y perdidos por los cristianos durante las campañas de Almanzor.

5. EMIGRACIÓN DE MOZÁRABES AL REINO LEONÉS

Nos hemos detenido, quizás excesivamente, en describir y pormenorizar las distintas etapas de la repoblación del reino leonés porque será este enorme espacio territorial prácticamente vacío e incorporado al reino leonés entre los años 854 y 912 el que atraerá la emigración de los mozárabes al-Andalus.

La primera emigración de mozárabes desde al-Andalus al reino de Asturias aparece ya registrada en la versión conocida como *Rotense* de la *Crónica de Alfonso III* y viene a coincidir con el reinado de Ordoño I (850-866), esto es, con los comienzos de la misma repoblación de los espacios de la meseta del Duero:

En la era 888 [año 850], muerto Ramiro, le sucedió en el trono su hijo Ordoño. Este fue hombre moderado y paciente. Las ciudades de antiguo abandonadas, es decir, León, Astorga, Tuy y Amaya Patricia, las rodeó de muros, les puso altas puertas y las llenó de gentes, ***en parte de las suyas, en parte de las llegadas de España.***

En este pasaje se distingue netamente la doble procedencia de los repobladores de primera hora de las nuevas tierras: unos son gentes del rey Ordoño, esto es, súbditos ya antiguos del monarca, o sea habitantes del viejo solar asturiano; Otros son recién llegados procedentes de España, esto es de la zona musulmana o al-Andalus, pues es sabido que con el topónimo *Hispania* se designaba en estos primeros siglos de la Reconquista el territorio peninsular en poder todavía de los musulmanes.

Con anterioridad al año 856 no tenemos ninguna noticia ni cronística ni documental de la llegada de mozárabes a las tierras del todavía reino de Asturias o de Oviedo, si acaso la muy dudosa llegada del obispo Odoario a Lugo, que se dice procedente *ex Africa*. Tampoco encontramos en la onomástica de toda la documentación con mínimas garantías de autenticidad anterior al año 866 ni un solo nombre árabe entre los otorgantes o testigos de los diferentes diplomas.

En cambio, a partir del reinado de Alfonso III (866-910) los antropónimos de origen árabe, que designan a cristianos participantes en los diversos negocios jurídicos documentados comienzan a hacerse presentes y aun a abundar en buena parte de la documentación del reino astur primero y luego del reino leonés. Así por ejemplo el mismo año 867, el 1 de mayo, encontramos en territorio castellano a un monje llamado Abomar, de *Abu Omar;* el 30-04-870 un abad de nombre *Zalama* actuará como testigo en Portugal; ese mismo año 870, el 6 de abril, un

Sarracenus confirma otro diploma de la catedral de León. Es la primera vez que encontramos este nombre de *Sarracenus*, que luego se hará bastante común en el reino leonés.

El 2-04-874 subscribe en territorio portugués como testigo un Oliti, esto es, *Walid*, nombre ostentado por un califa omeya y muy usado por nuestros mozárabes; ese mismo año 874 entre otros testigos hallamos a *Zahed* en un diploma de la catedral de León del 8 de marzo; el 10-01-875 subscribe un testigo llamado *Moabar* en un diploma portugués y el 1-04-875 otro testigo, de nombre *Mazeti*, subscribirá igualmente como testigo en un diploma lebaniego.

6. DIVERSA INTENSIDAD DE IMPLANTACIÓN MOZÁRABE EN LAS TIERRAS LEONESAS

A partir de estas fechas la presencia de nombres arábigos portados por mozárabes se densificará cada vez más en la documentación; precisamente esta mayor o menor densidad de nombres arábigos nos permite, aunque nunca podremos cuantificarla, la mayor o menor presencia de mozárabes en los diversos ámbitos territoriales integrados en el reino leonés.

La presencia de mozárabes es muy escasa, prácticamente nula, en las viejas tierras del baluarte cantábrico, desde el límite occidental de Guipúzcoa hasta el Atlántico; sigue siendo igualmente nula en territorio alavés: también resulta escasa, aunque es claramente sensible en el ámbito del condado de Castilla, donde ya encontramos nada menos que el año 909 en Ubierna, repoblada veinticinco años antes, el 884, un otorgante llamado *Zeher*, que vende una tierra junto al campo de Tarec *[Tarik]* y actuando como testigos, entre otros, *Abolmaluc [Abu al-Malik]*, otro *Abolmaluc, Abozelim [Abu Zelama]* y *Sarracino*, datos que vienen a testimoniar una implantación mozárabe en las repoblaciones castellanas de primera hora. Otro diploma de entre los años 935 a 939 atestigua una villa llamada *Villa de Obtuman*, nombre de un mozárabe que incluso ha dado su antropónimo a una aldea que lindaba con la misma Ubierna.

Aunque en menor densidad que en otros territorios del reino leonés no faltan en Castilla, en la provincia de Burgos, los topónimos arábigos que testimonian la presencia de mozárabes que han dejado su nombre personal en ciertas aldeas, algunas de ellas hoy despobladas; señalaremos entre otros algunos de estos topónimos de posible origen mozarábico: Torre de Abelmondar *[Abu al-Mundir]*, Torre de Abolazaba *[Abu al-Zaba]*, Villalgamar *[Abu al-Gamar]*, Villaboyaya *[Abu Yahya]*, Tordómar [Torre de *Agómar]*, Villalmondar *[al-Mundir]*, Villámar *[Villa Ómar]*, Ribayaz *[Ayaz]*, Palacios de Benaver *[Bani Hel]*, Viñarax *[Farax]*, Agés *[Haggege]*, Valdehande *[Valle de Hamet]*, Villahizán *[Iszán]*, Vizmalo *[Izmalo]*, Villaquirán, (dos veces), *[Kiram]*, Mahamud *[Muhammad]*, Castrillo de Murcia *[Muza]*, Villa de *[Obtuman]*, Zumel *[Somail]*, Quintanayús *[Yucef o Yusuf]*, Zael (dos veces) *[Zafael]*, Valzalamio *[Zalama]*, Villazate *[Zate]*, Villazopeque *[Zopek]*.

La menor densidad de presencia mozárabe en la repoblación castellana puede tener una doble explicación: primera, que la zona del Duero castellano estaba mucho más expuesta a las aceifas musulmanas, que tenían su base de partida en Medinaceli; y en segundo, lugar que los nuevos espacios a repoblar, mucho más reducidos territorialmente se abrían a un mayor número de posibles repobladores procedentes del baluarte de resistencia en el que se integraban las Asturias de Santillana, la Trasmiera, Vizcaya, Álava y el tercio septentrional de la provincia de Burgos, por lo que la disponibilidad de tierras vacías era mucho menor que en el ámbito leonés.

En cambio al oeste del Pisuerga se ofrecía la más extensa Tierra de Campos, que contaba al otro lado de su límite septentrional una menor reserva de hombres y que además se hallaba

mucho menos amenazada de ser devastada por las aceifas enemigas, ya porque los musulmanes se encontraban al otro lado de la Cordillera Central, ya porque le Tierra de Campos se hallaba mejor protegida por el río Duero mucho más caudaloso en estos parajes.

A la repoblación de las tierras más específicamente leonesas acudirán desde el primer momento grandes masas de mozárabes que han dejado su huella en la documentación de la época; los nombres mozárabes serán mucho más abundantes al oeste del Pisuerga que no al oriente de esa corriente de agua, que era la frontera del condado de Castilla hasta finales del siglo X.

En estas tierras leonesas los mozárabes resultan más numerosos en las tierras llanas de Campos que en los altos valles de los ríos enmarcados entre montañas; las mayores concentraciones las encontramos en las tierras condales de Monzón, de Saldaña-Carrión, del Cea y en el alfoz y comarca de la propia ciudad de León. No vamos a aducir ejemplos, pues basta repasar los excelentes índices onomásticos de la documentación del monasterio de Sahagún y de la catedral de León para darse cuenta de la importancia de la aportación mozárabe al renacer de estas tierras.

Todo intento de ofrecer cifras o cuantificar esta aportación resulta baldío, pues si es cierto que cuando tropezamos con un nombre personal arábigo podemos afirmar que estamos ante un mozárabe o descendiente de mozárabes, no es cierto lo contrario que el resto de antropónimos de origen ibérico, latino o godo pertenezcan a un repoblador procedente del baluarte cantábrico, pues esos nombres podían pertenecer también a emigrados de al-Andalus, que habían mantenido un nombre no árabe anterior a la invasión musulmana, o que llegados a zona cristiana habían recobrado un nombre más acorde con su tradición, o a mozárabes que, como era muy frecuente, usaban un doble nombre: uno cristiano y otro arabizado.

Pero donde la población mozárabe alcanza su máxima densidad es en tierras de Zamora, no sólo en la ciudad y su entorno más inmediato sino en todo el ámbito territorial de la actual provincia; en Zamora los mozárabes fueron los protagonistas principales de su repoblación. La repoblación de la ciudad de Zamora fue descrita por Isa ibn Ahmed ibn Muhammad al-Razi en un códice de Oxford que ha conservado fragmentos de la obra de Ibn Hayyan, el cual a su vez transcribe el pasaje de al-Razi:

Dice Isa ben Ahmed: y en ese año (280=893) dirigiose Adefonso hijo de Ordoño, rey de Galicia, a la ciudad de Zamora, la despoblada, y la construyó y la urbanizó, y la fortificó y pobló con cristianos, y restauró todos sus contornos. Sus constructores eran gente de Toledo, y sus defensas fueron erigidas a costa de un hombre agemí de entre ellos. Así, pues, desde aquel momento comenzó a florecer la ciudad, y sus poblados se fueron uniendo unos a otros, y las gentes de la frontera fueron a tomar sitio en ella.

Con la expresión *gentes de la frontera* aquí utilizada creemos que se designa a los residentes en la *Marca*, territorio musulmán frontero con los cristianos, y cuyos habitantes eran designados frecuentemente en las crónicas islámicas como *fronterizos.* Al encontrarse Zamora en la *vía de la Plata*, antigua calzada romana que unía Astorga con Mérida lo más lógico es pensar que esas gentes de la frontera no fueran únicamente toledanos sino que procedieran también en gran parte de tierras extremeñas.

Si juzgamos por los participantes en los negocios jurídicos reflejados en los diplomas conservados en los monasterios gallegos la presencia de mozárabes es inexistente en tierras de los obispados de Mondoñedo, Lugo y Compostela; en número irrelevante los encontramos en tierras orensanas; únicamente en torno a Celanova aparecen algunos más, pero sin alcanzar un número significativo.

Lo mismo cabe decir de las tierras al sur del Miño; basta recorrer los diplomas anteriores al año 1000, reunidos en el volumen I de *Diplomata et Chartae* de la colección *Portugaliae*

Monumenta Historica para detectar el reducidísimo tanto por ciento que representan los nombres personales arábigos y estos en buena parte concentrados en la documentación del monasterio de Lorvâo, sito unos pocos kilómetros al noroeste de Coimbra.

Resumiendo brevemente esta panorámica geográfica hemos de destacar que no todos los territorios integrados bajo la autoridad de los reyes de Oviedo o de León son receptores de la emigración mozárabe, que más de la mitad de esos territorios quedan al margen de ese fenómeno: la cornisa cantábrica al completo, toda Álava y la mayor parte de Galicia, quedando limitadas las tierras receptoras a las tierras de repoblación leonesas, castellanas y del sur de Galicia.

7. CIRCUNSTANCIAS HISTÓRICAS DE LA EMIGRACIÓN MOZÁRABE

Nada apunta a que durante el primer siglo de dominación islámica en al-Andalus la presión de las autoridades islámicas sobre los cristianos fuera excesiva o insoportable; el respeto a los pactos y capitulaciones establecidas en los años de la conquista así como el constituir todavía la mayoría de la población hicieron que ni los primeros emires dependientes del califato de Damasco ni el primer omeya Abd al-Rahman I alteraron el *statu quo* por el que se respetaba la existencia de la jerarquía eclesiástica, la práctica, con ciertas limitaciones, de la fe cristiana y la organización bajo sus propias autoridades de las comunidades mozárabes. Bastaba la atracción ejercida por la liberación del doble impuesto: de la *gizya* y del *harag*, que se obtenía al renunciar a la fe cristiana, y el precepto de la ley coránica según el cual los descendientes de matrimonios mixtos debían seguir forzosamente la religión de Mahoma para que la supremacía numérica cristiana fuera paulatinamente debilitándose.

Pero con la llegada del emir Hisham I (788-796) dos disposiciones incidirán notablemente en la vida de los mozárabes acelerando su arabización: la primera, la creación de escuelas de lengua árabe de las que no estaban excluidos los cristianos; al contrario se trató de atraerlos a ellas. La segunda novedad fue la introducción de la escuela malikí, que regirá según su cerrada ortodoxia tanto la vida pública del estado islámico como la vida privada y familiar: La afirmación de esta rígida interpretación del Islam influirá en un tratamiento más intolerante respecto de la comunidad mozárabe.

El emirato de de al-Hakam I (796-822) está jalonado por tres revueltas de otras tantas ciudades importantes, revueltas a las que no fueron enteramente ajenos los mozárabes; la primera de estas revueltas fue la de la ciudad de Mérida donde al principio de su emirato bereberes, muladíes y mozárabes hicieron frente a las fuerzas cordobesas durante siete años, obligando al emir a un costoso esfuerzo militar para someter la rebeldía.

La segunda fue la ya crónica insumisión de la ciudad de Toledo, insumisión que el año 807 sería cruel y traicioneramente aplastada en la noche conocida como *la jornada del foso*, cuando atraídos los notables toledanos, muladíes y mozárabes, a una recepción nocturna en la fortaleza de la ciudad fueron todos degollados según iban presentándose. La memoria de esta sangrienta jornada ha llegado hasta nosotros en la expresión *una noche toledana.*

La tercera fue protagonizada por el arrabal cordobés de Secunda que amotinado el año 814 provocó una sangrienta represión con miles de ajusticiados y el destierro al norte de África de más de 20.000 familias. En esta revuelta los mozárabes aparecen divididos: unos, los que formaban parte del guardia personal mozárabe del emir, se enfrentaron con los amotinados; otros, mozárabes habitantes del arrabal, fueron masacrados y los supervivientes deportados a Marruecos. Este episodio dividirá profundamente a la comunidad cristiana de Córdoba entre

los partidarios de la colaboración con la autoridad islámica y los defensores de posiciones más puristas y estrictas.

Consecuencia en gran parte de este ambiente que perdura en la cristiandad cordobesa será el movimiento martirial que la minoría más estricta liderada por San Eulogio y el seglar Álvaro desencadenan el año 850 como reacción al estado de desesperanza que comenzaba a invadir a la mozarabía cordobesa ante las vejaciones y discriminaciones que cada día en aumento estaban sufriendo.

Fueron nueve años, del 850 al 859, en que el número de ejecuciones por motivos religiosos rebasaron la cifra de cincuenta entre los que se encontraban monjes, sacerdotes, padres y madres de familia y jóvenes; unos provocaron voluntariamente el martirio con injurias o menosprecios hacia la fe islámica, otros simplemente por renunciar a esa misma fe que un día habían aceptado, otros por ser hijos de matrimonios mixtos y negarse a profesar la religión que la ley coránica les imponía.

La realidad es que esta persecución religiosa, aunque indeseada en muchas ocasiones por la propia autoridad emiral que la ejercía, sacudió profundamente no sólo a la mozarabía cordobesa sino también a las otras comunidades cristianas de al-Andalus como la toledana, que no dudó en elegir como obispo metropolitano al propio Eulogio. La persecución y las noticias de la misma modificaron profundamente la actitud de conformismo y pasividad en la que había vivido una parte de la mozarabía, reavivando e impulsándola a profundizar en su identidad cristiana.

Apenas acabado el eco de los martirios cordobeses una nueva conmoción sacudirá la vida de los cristianos de al-Andalus y será el comienzo de las sublevaciones de los muladíes frente al poder del emir cordobés; primero será el 875 la de Ibn Marwan y la del llamado Sarabamqui en Extremadura y Coimbra, que será seguida el año 880 por la rebeldía de Omar ibn Hafsun acaudillada por él hasta el año 917 en que fallece y continuada por su hijos hasta el año 928.

La rebelión de Omar ibn Hafsun se trocó en un guerra racial entre muladíes, bereberes y mozárabes de una parte y árabes con el poder emiral de la otra, que en mayor o menor grado alcanzó a todo al-Andalus, golpeando incluso hasta las mismas puertas de Córdoba. La guerra iniciada durante el emirato de Muhammad I (852-886), se prolongó durante todo el tiempo que ejercieron el poder los dos emires siguientes, al-Mundir (886-888) y Abd Allah (888-912), y sólo será liquidada con la victoria cordobesa por el emir Abd al-Rahman III, que coronará su triunfo proclamando el califato de Córdoba el año 929.

La inseguridad y los peligros propios de la situación bélica así como los castigos y represiones indiscriminadas con que respondía la autoridad árabe se adueñaron de la mayor parte de al-Andalus. Un ejemplo de esta ciega represión fue la ejercida el año 891 por el gobernador de Sevilla, que ordenó el exterminio de la población mozárabe y muladí; los árabes yemeníes saquearon primero las viviendas de estos grupos étnicos y luego asesinaron a hombres, mujeres y niños, arrojando sus cadáveres al Guadalquivir, que ofrecía un aspecto terrorífico con los cadáveres flotantes.

Resulta pues lógico que en medio de estos acontecimientos fueran muchos los cristianos que decidieran precisamente ahora, aunque no lo hubieran hecho antes, huir del peligro y buscar refugio en los dominios cristianos. Ahora bien, entre estos dominios, el que ofrecía las mayores posibilidades y el que ofrecía más atractivo era sin duda el reino de Asturias o de León con los grandes espacios despoblados de la meseta del Duero sedientos de hombres.

8. DIVERSIDAD SOCIAL DE LOS EMIGRANTES MOZÁRABES

Hacia esas tierras se pusieron en marcha los monjes de no pocos monasterios llevando consigo su ajuar litúrgico en el que no podían faltar sus libros; sólo se nos ha conservado la noticia de

algunas de estas fundaciones mozárabes, pero con toda razón podemos suponer que los nuevos centros monásticos nacidos dentro de la fronteras del futuro reino de León serían muchos más.

Entre los monasterios del área leonesa cuya fundación se atribuye a monjes llegados de al-Andalus cabe señalar en primer lugar el dedicado a los santos Facundo y Primitivo, que daría su nombre a Sahagún; fue erigido por Alfonso III el año 904 en el lugar donde la calzada romana Burdeos-Astorga cruzaba el río Cea y cedido al abad Alfonso y a sus compañeros monjes mozárabes. El mismo origen con mayor certeza cabe adjudicar a San Miguel de Escalada donde una inscripción latina, hoy perdida, nos declaraba cómo este monasterio había sido reedificado por el abad Alfonso, que había venido de Córdoba con sus compañeros, en el reinado de Alfonso III (866-910); la alusión al reinado de Alfonso III es correcta, pues nos consta por la misma inscripción la consagración de la iglesia del cenobio el 19 de noviembre del 913, muerto ya el monarca fundador.

Otro monasterio de la misma procedencia cordobesa era el de San Martín de Castañeda donde otra inscripción que se conserva en su iglesia nos informa de que el abad Juan, venido de Córdoba, reedificó esta iglesia derruida el año 921; un diploma de este monasterio de San Martín datado el año 952 nos narra cómo en los años del rey Ordoño (914-924) los monjes de Castañeda habitaban en *Mouzoute*, esto es, San Cebrián de Mazote, antes de trasladarse a Castañeda.

El monasterio de San Pedro de Montes, erigido el año 895, también parece que estuvo íntimamente relacionado con los monjes mozárabes de San Miguel, cuya iglesia fue consagrada por el obispo Genadio, el iniciador de la vida monástica en San Pedro de Montes.; además la inscripción de una lápida de San Pedro ofrece tales coincidencias y contacto con la inscripción de Escalada, exhibiendo ambas expresiones idénticas y particularidades epigráficas mozárabes, que hacen verosímil, al decir de Gómez Moreno, que fuera una misma persona la redactora de ambos textos, que nos mueven a *sospechar si también andarían en la reconstrucción de San Pedro andaluces.*

Al igual que fueron numerosos los monjes mozárabes que eligieron el camino de la emigración hacia los territorios de la meseta del Duero también fueron muchos los clérigos que siguieron el mismo camino y que encontramos en la documentación de esos territorios. Ya lo advertía en su día Gómez Moreno cuando escribía: *De gente de iglesia abundan presbíteros y diáconos, en tanto número que los registrados pasarán de un centenar; añádanse dieciocho abades, dos abadesas, dos prepósitos y algunos monjes.* Hoy con el mayor conocimiento que tenemos del conjunto documental de los siglos IX y X es seguro que podríamos multiplicar ese centenar largo que señalaba Gómez Moreno por tres o por cuatro.

Pero no eran sólo eran hombres de iglesia los que emigraban para vivir entre gentes de su misma religión; también eran seglares destacados e intelectualmente cultivados, que llegados al reino de Alfonso III pasaban a ejercer diversos funciones en la curia regia o en la administración territorial. El mismo Gómez Moreno ya reseñaba la presencia de un buen número de mozárabes en el servicio público de los monarcas leoneses: *Entre los personajes palatinos figuran diez jueces, cinco alguaciles y dos o tres criados del rey en funciones judiciales. Además, un comisario acaso, un merino, un tesorero, un conde, cuatro mayordomos, dos apoderados, un despensero, un alférez del rey en Castilla, un vasallo....*

Mucho más numerosos, hasta alcanzar la cifra de centenares y centenares y quizás de millares, son los dueños de fincas o heredades que intervienen en los negocios jurídicos, cuyos instrumentos documentales, han llegado hasta nosotros, vendiendo y comprando heredades, ganado u otros bienes. No sólo son hombres y mujeres que gozan de la más plena libertad personal y de una situación económica independiente, sino que la mayor parte aparecen como propietarios disfrutando de una situación económica bastante aceptable en su época.

Algunos de estos mozárabes emigrados eran incluso cristianos acomodados que habían logrado mantener su fortuna en medio del mundo musulmán como aquel *agemí* toledano con capacidad económica suficiente como para costear las defensas de la ciudad de Zamora el año 893.

Por el contrario no hemos encontrado en toda la masa documental ni un sólo caso de un siervo de origen mozárabe; los siervos con nombre árabe son cautivos de guerra y son muy frecuentemente designados como *mauri*. Las tierras repobladas que volvían a la vida eran tierras nuevas de libertad, y sus habitantes no habían heredado lazos antiguos de servidumbre, todavía permanentes en las viejas tierras que no habían sufrido la despoblación.

No todos los mozárabes que llegaban al reino de León eran campesinos o ganaderos; tampoco faltaban entre ellos artesanos, algunos muy cualificados, como aquellos tres mozárabes *tirazeros*, llamados Vicente, Juan y Abiahia *(Abu Iahya)*, que al servicio del rey Alfonso V (999-1028) encontramos en un diploma leonés del año 1022. Los *tiraceros* eran tejedores de brocados o telas de seda de lujo al servicio directo de los reyes, que fueron establecidos por primera vez en Córdoba por Abd al-Rahman II y que trabajaban exclusivamente para el monarca.

Lógicamente hemos de pensar que también en esta emigración de mozárabes hacia el reino de León los que tomaban la decisión de abandonar sus hogares y se aventuraban a lo desconocido en busca de una nueva vida entre sus hermanos cristianos eran los más decididos, innovadores y emprendedores y que por lo tanto no sólo reforzaron cuantitativamente la población de la meseta del Duero sino también cualitativamente.

Parte de estos mozárabes que acudían a establecerse en las nuevas tierras de repoblación eran de procedencia urbana, de las grandes habitantes de las grandes ciudades de al-Andalus como Córdoba, Coria, Málaga o Toledo, como lo atestiguan ciertos topónimos como Cordovilla en Salamanca en el partido judicial de Peñaranda de Bracamonte, Cordovilla la Real cerca de Astudillo (Palencia), Cordovilla de Aguilar en Cervera de Pisuerga (Palencia) o Cordoviella en el arciprestazgo de Valdemeriel (León); Coreses en la provincia de Zamora, Coreses, despoblado en Villafrechós (Valladolid), Coreses del Páramo despoblado entre Benazolve y Farballes (León); Malaquita despoblado en Ubierna (Burgos), y los muchos más abundantes Toldaos en Galicia: en Sarria, Becerreá o Monforte de Lemos, o Toldanos despoblado en la ribera del Porma (León).

9. EL ARTE MOZÁRABE EN LAS TIERRAS REPOBLADAS DE LA MESETA DEL DUERO

Lo mozárabes que a partir de la segunda mitad del siglo IX emigran hacia las tierras del reino de Oviedo, puesto que la capital del reino no se trasladaría a León hasta el 910, habían vivido muy de cerca los años de persecución y los martirios sufridos por la mozarabía cordobesa, habían padecido la conmoción, las incertidumbres y los temores, que la sublevación de Omar ibn Hafsun y la consiguiente reacción y represión habían proyectado sobre todos los mozárabes al-Andalus; en una palabra habían padecido, sufrido persecución y resistido.

Estas circunstancias no cabe duda que, si en algunos habían inducido a la apostasía de la fe, en los que habían permanecido fieles, por el contrario, habían reforzado su fervor religioso y su identidad cristiana así como también robustecido su voluntad de resistencia frente a unos invasores de otra raza, otra cultura y otra religión. La presencia de monjes con sus abades al frente entre los emigrantes contribuyó a afirmar el fervor religioso de estos mozárabes, que optaban por vivir entre cristianos.

En segundo lugar, tales monjes no sólo traen consigo hacia el norte reliquias de sus santos, objetos de culto y libros litúrgicos, sino que también son portadores, en la medida de lo posible,

de sus bibliotecas con libros de toda la cultura tradicional del mundo visigodo-isidoriano. Resulta manifiesta la superioridad cultural de las comunidades mozárabes de al-Andalus respecto de los refugiados en las montañas cantábricas carentes no sólo de cualquier centro cultural, sino hasta de una sola ciudad digna de este nombre; la llegada de los mozárabes a la meseta del Duero y su fusión con los cristianos del norte que iniciaban y proseguían la repoblación de esos territorios representará un elevación cultural para todo el conjunto de la sociedad.

De las diversas manifestaciones culturales con que los mozárabes emigrados enriquecieron a las tierras que les daban acogida las que han merecido una atención mayor y excelentes estudios son las referentes a la arquitectura, por lo que no tenemos por qué insistir aquí en su enumeración y valoración; nos remitimos al pionero y magistral estudio de don Manuel Gómez-Moreno.

Únicamente destacaremos cómo los más expresivos y significativos de estos monumentos del arte mozárabe se encuentran en la zona leonesa de la meseta, aunque la mayor parte de estos luego desbordaran este escenario e invadieran otros territorios de mismo reino leonés. Las iglesias estudiadas por Gómez Moreno en territorio leonés son San Miguel de Escalada (León), San Adriano de Boñar (León), San Martín de Castañeda (León), San Cebrián de Mazote (Valladolid), San Román de Hornija (Valladolid), Santa María de Bamba (Valladolid), Sahagún (León), San Pedro de Eslonza (León), San Salvador de Tábara (Zamora), San Pedro de Montes (León), Santo Tomás de las Ollas (León) y Santiago de Peñalba (León), San Salvador de Palaz de Rey en León, San Martín de Villamoros (León), Santa María de Villarmún (León).

De su expansión por el condado de Castilla se aducen los testimonios de Santa María de Lebeña (Cantabria), San Román de Moroso (Cantabria), San Juan de Socueva (Cantabria) y San Baudelio de Berlanga (Soria) a las que cabría añadir la de San Millán de la Cogolla, pues aunque ubicada en territorio de los reyes de Pamplona no distaba más de cuatro kilómetros de Castilla y era un santuario muy venerado por los castellanos y al que dirigían sus peregrinaciones. Hemos prescindido de las iglesias mozárabes de Galicia y Portugal, aunque entre ellas se encuentre alguna tan representativa como la de San Miguel de Celanova.

El arte mozárabe recoge la tradición hispano-visigoda continuada entre los cristianos de al-Andalus y modificada por el influjo de la convivencia con los árabes de al-Andalus, arte que será transplantado sobre todo a las nuevas tierras que se estaban repoblando en el todavía reino de Oviedo, que muy pronto, el 910, trasladaría su capitalidad a la renacida ciudad de León.

10. LOS LIBROS MOZÁRABES LLEGAN TAMBIÉN A LAS NUEVAS TIERRAS DEL DUERO

En el primitivo baluarte de resistencia creado todo a lo largo de la cornisa cantábrica por el rey Alfonso I (739-757) no se incluía ninguna sede episcopal ni ninguna ciudad importante que pudiera representar un foco de irradiación de arte y cultura, con la excepción, acaso, de Orense, Lugo e Iria, todas ellas ciudades episcopales en la remota Galicia. Los grandes centros culturales del reino visigodo como Toledo, Sevilla, Zaragoza o Mérida y otros de la Bética habían quedado todos bajo la dominación musulmana; sólo algunos pocos monasterios contarían con algunos códices que fueran más allá de los libros precisos para el culto.

Esta relativa penuria de libros sería muy pronto paliada en buena parte con los traslados de la población de la meseta hacia el baluarte dirigida por Alfonso I y su hijo Fruela I; en las zonas que fueron desertizadas ya existían algunas ciudades episcopales como Astorga, Tuy, Oporto, Braga, Viseo, Salamanca, Ávila, Segovia u Osma que contarían con alguna escuela en

su catedral de formación de clérigos y con algunos elementos necesarios para esa formación y para el culto, como eran los libros litúrgicos y no litúrgicos.

Una primera recepción de libros llegaría a la cornisa cantábrica con esta primera emigración de los años 739-768; forzados a abandonar sus moradas y a buscar un nuevo asiento en el baluarte cantábrico con ellos llegarían sus libros manuscritos o códices como objetos de gran valor que eran, ya que según vemos en un diploma lebaniego del siglo VIII donde un códice de los más vulgares aparece valorado en un precio equivalente al que se pagaba por dos o tres vacas preñadas.

La existencia de códices variados en algunos de los monasterios de las montañas cantábricas en la segunda mitad del siglo VIII quedaría atestiguada en las obras del Beato, sea que estemos de acuerdo con el último de sus editores que considera que *las obras de Beato suponen el manejo directo, además de la Biblia, de libros de San Gregorio, Isidoro, Victorino, Primasio, Ticonio, Apringio, Jerónimo, Agustín, Ambrosio, Fulgencio, Orígenes, Casiano Cipriano, Cirilo, Euquerio, Filastro, Gregorio de Elvira, Hegesipo y algunos otros,* sea que los préstamos tomados a estos autores lo hayan sido a través de otros comentaristas anteriores del mismo Apocalipsis.

También podemos atribuir a una primera emigración de mozárabes del siglo VIII el códice de las *Fórmulas Visigóticas*, esto es, formularios para los diversos negocios jurídicos que se ofrecían en la vida ordinaria y corriente; este formulario, redactado probablemente en Córdoba, fue hallado por el obispo Pelayo de Oviedo (1098-1153) en la iglesia de Camarmeña, en lo más intrincado de los Picos de Europa.

Pero cuando va a llegar al reino cristiano regido desde Oviedo una cantidad más importante de códices capaces de enriquecer y de ejercer un influjo decisivo en el panorama cultural de ese reino será con ocasión de la emigración mozárabe que se inicia poco después del año 850; a esta emigración pertenecen prácticamente todos los códices visigóticos escritos en al-Andalus que han llegado hasta nosotros.

Contamos con un estudio modélico del profesor Díaz y Díaz en que se estudian todos y cada de estos códices de comprobado o probable origen andalusí, que sólo representan una pequeñísima parte de los manuscritos que en un momento u otro fueron llegando al reino de León procedentes de la mozarabía; aquí nos limitaremos a destacar los más notables entre ellos como los dos códices misceláneos, esto es, con piezas de diverso contenido, hoy en el Escorial &. I. 14 y en la Real Academia de la Historia, cod. 80, con notas marginales que hacen suponer su muy posible utilización por Álvaro, el amigo y confidente de San Eulogio, personaje destacado de la mozarabía cordobesa a mediados del siglo IX. También es famoso el códice escurialense R. II. 18, llegado a la biblioteca de El Escorial desde Oviedo, y en el que una anotación en letras unciales: *Eulogii mementote peccatori* parece relacionarlo con el propio San Eulogio; o el códice de la Biblioteca de la Catedral de León, cod. 22, en la que se consigna su llegada al reino cristiano procedente de al-Andalus: *Samuel librum. Ex Spania veni.*

Por la importancia de su contenido no podemos omitir una gran Biblia, conocida como *Biblia Hispalense* y los cuatro grandes códices conciliares conteniendo la *Colección Canónica Hispana.*

11. ARABISMOS EN LOS ROMANCES NACIENTES

Los mozárabes que llegaban a las tierras de la meseta parece que eran en su mayor parte bilingües; en familia y en las relaciones internas habían conservado el idioma nacido del bajo latín y que ya había evolucionado tanto en al-Andalus como en las zonas bajo autoridad de príncipes cristianos hacia varias formas de romances, no tan diversos que no fuera posible el mutuo

entendimiento entre todos los parlantes de esos romances. Pero al haber vivido ya durante varias generaciones en un estado musulmán y bajo emires y califas árabes cuyo idioma oficial era la lengua de Arabia habían aprendido y utilizaban también este idioma en su relaciones oficiales y exteriores a su comunidad.

El romance usado por los mozárabes y muladíes, esto es, musulmanes de origen hispano, era conocido con el nombre de *ayamiya* o *al-achamía*, que venía a significar *idioma no árabe*, incluyendo tanto a la lengua propia de los hispanos como a la de los bereberes, que utilizaban también su propio idioma bereber. Por eso cuando Ibn Hayyan al hablar de la reconstrucción de las murallas de Zamora nos dice que el gasto de esta ingente obra era pagado por un toledano *agemí*, lo que quiere indicar que era un vecino de la ciudad del Tajo que utilizaba un idioma que no era el árabe. En teoría podía ser un hispano o un bereber, pero las circunstancias que rodean a la repoblación de esa plaza del Duero, nos persuaden más bien de que estamos ante un cristiano hispano, esto es, un mozárabe.

De este romance mozárabe no nos ha llegado ni un códice, ni un solo documento; únicamente conocemos algo de su vocabulario extraído de textos árabes, que intercalaban alguna palabra romance, especialmente en glosarios latino-arábigos, en textos botánicos y médicos; lo mismo ocurría en las llamadas *jarchas*, poesías en árabe donde se intercalaba un estribillo en romance. Todavía cabe señalar otra dificultad suplementaria en los intentos de reconstruir el romance de los mozárabes y es que esta lengua no era la misma en todas las regiones de al-Andalus; existían sus diferencias entre los romances hablados por los cristianos de Córdoba, de Sevilla, de Toledo o de Valencia, lo mismo que ocurría con los romances hablados entre los cristianos del norte.

Pero llegados los mozárabes a la meseta del río Duero la proximidad de sus romances a la lengua de los repobladores procedentes del norte así como el mayor peso y prestigio político de estos hizo que los romances mozárabes cedieran el terreno a la forma de hablar de leoneses y castellanos, no sin dejar tras de si una gran riqueza de vocabulario y expresiones de origen árabe y en algún caso bereber, arabismos que llegarían a ser el segundo contingente numérico de la lengua castellana, muchos de los cuales todavía hoy pertenecen al uso común del español.

Aunque no nos sea posible determinar cuáles pudieron ser las aportaciones gramaticales y sintácticas del romance mozárabe sobre las incipientes hablas de castellanos y leoneses, parece fuera de duda que la llegada de un romance, basado en las más cultas raíces latinas de la Bética que las que habían dado lugar a las rudas hablas de los menos romanizados pueblos del baluarte montañoso, contribuiría como factor depurador y enriquecedor de los romances leonés y castellano todavía en formación.

En cambio, donde si nos es posible valorar el enorme influjo del mozárabe sobre el castellano y el leonés es en el vocabulario, donde millares de vocablos de origen árabe, y en menor número de voces bereberes, fueron aceptados por los hablantes de esos romances norpeninsulares e incorporados a la lengua castellana primero y española más tarde.

Contamos con tres diccionarios o vocabularios históricos que nos permiten adentrarnos por este abundante léxico de raíz arábiga incorporado al idioma castellano: el primero de ellos es el *Léxico hispánico primitivo (siglos VIII al XII)*, editado por la Real Academia Española, obra, que proyectada y dirigida en sus principios por don Ramón Menéndez Pidal, continuada y redactada por Rafael Lapesa y Constantino García, ha corrido en su fase final a cargo de Manuel Seco.

Más especializado y exhaustivo en lo que a arabismos se refiere es el *Diccionario de arabismos y voces afines del iberorromance* del Profesor Federico Corriente que tuvo su primera edición el año 1999 y que ha sido reeditado y ampliado en su segunda edición del año 2003. El

mismo autor publicaba al año siguiente 2004, ya aparecido el *Léxico hispánico primitivo (siglos VIII al XII)*, unas valiosas observaciones comentando hasta 135 entradas del aludido *Léxico.*

El tercer léxico, ya más centrado únicamente en los arabismos del reino de León durante los siglos IX al XII, ha visto la luz el año 2004 aportando en cada caso el étimo correspondiente; en este léxico, que ofrece muchas novedades, presenta hasta 503 entradas, de ellas 244 principales. Se trata del léxico mas completo en lo que se refiere al reino de León, obra de la profesora Dolores Oliver, que ofrece de una manera que podemos calificar de prácticamente exhaustiva todos los arabismos de la documentación leonesa de los siglos IX al XII, con exclusión de la gallega y de la castellana.

En este léxico podemos contemplar como el influjo lingüístico de los mozárabes en la meseta del Duero alcanzó las más diversas áreas léxicas; encontramos arabismos en las actividades agrícolas, en el ajuar eclesiástico y doméstico, en la designación de los vestidos, los tejidos y los colores, en los usos del mercado, en los pesos y medidas, en los oficios de la administración y de hacienda, en los impuestos, así como en otros varias facetas de la vida cotidiana.

Buena parte de estos vocablos, al tratarse de nombres que designaban objetos concretos, oficios o cualidades de esos objetos y al hallarse incrustados como préstamos en otro romance, el castellano o el leonés, derivado del latín y carecer de un verbo de la misma raíz semántica, que designando acciones apoyase su conservación, se han perdido o caído en desuso en el idioma español actual

Hemos ofrecido en esta disertación algunas someras pinceladas del influjo de la emigración mozárabe de los siglos IX y X en las comarcas leonesas y castellanas de la cuenca del Duero con especial referencia al arte, a la cultura, a los libros y a la lengua, pero este influjo mozárabe no se limita en modo alguno a estas áreas de la vida; no hay duda de que se extendería, aunque resulte más difícil de rastrear, a otros muchos aspectos de la convivencia como la alimentación, la vestimenta, las fiestas y la vida familiar.

CONCLUSIÓN

Al estudiar las fuentes que contribuyeron a configurar la cultura y el modo de vivir y de ser de los reinos cristianos del norte peninsular y especialmente de la tierras integradas en el reino de León no puede olvidarse ni dejarse de lado en modo alguno la importante contribución mozárabe tanto cualitativa como cuantitativamente.

Los grandes centros culturales del reino visigodo como Toledo, Sevilla, Córdoba, Mérida o Zaragoza, así como las comunidades que los mantenían, no fueron arrasados por la invasión musulmana del siglo VIII. Aunque debilitados por la sujeción a autoridades políticas musulmanas supieron y pudieron no sólo conservar sus elementos culturales de raíz hispano-romana, sino que con sus emigraciones tuvieron ocasión de expandir esa cultura, heredada de San Isidoro, de San Leandro, de San Ildefonso, de San Julián, más allá de las fronteras de las tierras dominadas por el Islam.

Una primera corriente emigratoria, iniciada ya en el mismo siglo VIII, llevaría a cristianos hispano-visigodos a abandonar los dominios del Islam y buscar asilo y refugio en tierras de los reyes carolingios, contribuyendo al renacimiento e la Iglesia franca con figuras de primer orden como Teodulfo, arzobispo de Orleans, que gozó de toda la confianza de Carlomagno, San Benito de Aniano, que dirigió la reforma monástica en todo el reino de Ludovico Pío, y Agobardo, arzobispo de Lyon, notable escritor y polemista.

Pero los mozárabes, que aquí han sido objeto de nuestra atención, son los que constituyeron la segunda gran corriente emigratoria, la que se inicia con la segunda mitad del siglo IX y tuvo como destino las nuevas tierras que se estaban poblando en la meseta del Duero castellano y leonés.

Esta emigración, numéricamente mucho más importante, ejercerá un influjo decisivo en la cultura del reino cristiano de Oviedo en los últimos años de este principado y mucho mayor todavía en todos los aspectos de la vida en las tierras nuevas del reino de León.

Estos mozárabes emigrados en los siglos IX y X a tierras castellanas y leonesas elevarán el nivel cultural de los rudos resistentes del baluarte cantábrico aportando con sus monjes, con sus clérigos, con sus libros, con su arte y con su romance a las nuevas tierras que se estaban repoblando la superior herencia isidoriana y dando lugar a que el reino leonés se empapara en todos los aspectos de la vida de la que ha sido llamada cultura mozárabe, cultura que aceptando pequeñas aportaciones de la cultura árabe emiral y califal, era como hemos dicho, heredera de las tradiciones hispanas.

Esta cultura llamada mozárabe reinará en las tierras de la monarquía leonesa durante dos siglos completos, hasta que Alfonso VI (1065-1109) abra las fronteras de su reino a los monjes de Cluny, estreche sus relaciones con Roma e incorpore su reino al mundo cultural europeo del románico, que acabará desplazando a la que había sido una cultura de resistencia y de salvaguardia de los valores hispánicos.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

Actas del I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe, Córdoba 27 al 30 de Abril 1995, Córdoba 1996.

BANGO, Isidro: *Arquitectura de la décima centuria: ¿Repoblación o mozárabe?, en «Goya», 122(1974)68-75.*

— *El arte mozárabe*, en Cuadernos de Arte Español, n. 2, Madrid 1991.

CAGIGAS, Isidoro de las: *Los mozárabes*, Madrid 1947.

CAMÓN AZNAR, José: *Arquitectura española del siglo X: Mozárabe y de la repoblación,* en «Goya», 52(1963)206-219.

CODERA, Francisco: Mozárabes, su condición social y política, Lérida 1866.

COLBERT, Edward: *The Martyrs of Córdoba (850-859). A Study of sources, Washington 1962.*

Congreso de Estudios Mozárabes. Historia mozárabe, vol. I, Toledo 1975.

CORRIENTE, Federico: *Diccionario de arabismos y voces afines del iberromance,* Madrid 1999.

— *Los arabismos del léxico hispánico primitivo,* en «Revista de Filología Española», 84(2004)67-93.

CHALMETA, Pedro: *Invasión e Islamización,* Madrid 1994.

DÍAZ Y DÍAZ, Manuel: *De Isidoro al siglo XI,* Barcelona 1976.

— *Manuscritos visigóticos del Sur de la Península. Ensayo de distribución regional,* Sevilla 1995.

DOMINIQUE MILLET, Gerard: *Chretiens mozárabes et culture islamique dans l'Espagne (VIII-IX siècles), París 1984.*

FERNÁNDEZ ARENAS, José: *Arquitectura mozárabe,* Barcelona 1972.

— *Imagen del arte mozárabe*, Barcelona 1984.

FONTAINE, Jacques: *El mozárabe , Volumen 10 de la serie «La España románica», Madrid 1984.*

GARCÍA ROMO, Francisco: *Lo pre-musulmán, lo hispano-musulmán y lo mozárabe en el arte, 1962.*

GÓMEZ-MORENO, Manuel: Iglesias mozárabes. Arte español de los siglos IX al XI, Madrid 1919.
JIMÉNEZ DUQUE, Baldomero: La espiritualidad romano-visigoda y mozárabe, Madrid 1977.
MENÉNDEZ PIDAL, Gonzalo: Mozárabes y asturianos en la cultura de la Alta Edad Media, en B.R.A.H., 134(1954)137-304.
MENTRE, MIREILLE: *El estilo mozárabe,* Madrid 1994.
MERINO RUBIO, Waldo: *Toponimia mozárabe en la repoblación del territorio leonés*, en «León Medieval. Doce Estudios», León 1978, p. 41-65.
OLIVER PÉREZ, Dolores: *Los arabismos en la documentación del reino de León (siglos IX-XII),* en «Orígenes de las lenguas romances en el reino de León. Siglos IX-XII», León 2004, p. 99-291.
REGUERAS, Fernando: La arquitectura mozárabe en León y Castilla, Salamanca 1990.
RINCÓN ÁLVAREZ, Manuel: *Mozárabes y mozarabías,* Salamanca 2003.
RODRÍGUEZ, Justiniano: *Ramiro II, rey de León, VI Estructuración del reino, 1) Mozarabismo,* León 1972, p. 177-199.
SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio: Una ciudad de la España cristiana hace mil años. Estampas de la vida en León, Madrid 1926, 5ª ed., Madrid 1966.
— España cristiana del siglo VIII al XI, Madrid 1980.
— Despoblación y repoblación del valle del Duero, Buenos Aires 1992.
SIMONET, Francisco Javier: *Historia de los mozárabes de España*, Madrid 1897-1903.
YARZA LUACES, Joaquín: *Arte asturiano y Arte mozárabe,* Salamanca 1985.

Mozárabes. Identidad y continuidad de su historia
Antig. crist. (Murcia) XXVIII, 2011, ISSN: 0214-7165, pp. 119-133

MUSULMANES Y CRISTIANOS EN AL-ANDALUS. PROBLEMAS DE CONVIVENCIA

EMILIO CABRERA
Universidad de Córdoba

RESUMEN

El presente trabajo es una aproximación al conocimiento de las relaciones entre cristianos y musulmanes, en Córdoba y en el sureste de al-Andalus, durante el siglo IX y comienzos del siglo X. Se trata de observar hasta qué punto las transformaciones que se produjeron en el Emirato omeya a lo largo del reinado de Abdarrahmán II y sus sucesores incidieron de manera notoria en una creciente disminución del protagonismo de la sociedad cristiana que dio lugar a manifestaciones como el llamado "martirio voluntario", así como a la aparición o la consolidación de núcleos rebeldes a la autoridad del emir, que no fueron sometidos hasta bien entrado el reinado de Abdarrahmán III.

Palabras clave: Al-Andalus, mozárabes, muladíes, martirio voluntario, primera *fitna*.

ABSTRACT

The present paper constitutes an aproach to the understanding of the relations between Christians and Muslims in Córdoba and the south-east of al-Andalus during the 9th and the beginning of the 10th century. The aim is to observe up to what extent the transformations that took place during the reign of Abdarrahmán II affected, in a clear manner, the increasing reduction of the leading role of Christian society, which gave way to manifestations such as the so called "voluntary martyrdom", as well as the appearance or consolidation of cores of rebels against the emir's authority, that were not quelled until well into Abdarrahmán III´s reign.

Key Words: Al-Andalus, Mozarabs, Muwallads, Voluntary martyrs' movement.

Cuando nos enfrentamos con el estudio de los mozárabes, de los cristianos de al-Andalus —vamos a utilizar, por comodidad, esa expresión, mozárabes, aunque se trate de un término

discutido— debemos ser conscientes de las dificultades que entraña la escasez y, a menudo, la falta de idoneidad de las fuentes disponibles. Apenas nos quedan relatos de los propios protagonistas y algunos de los que han llegado hasta nosotros están escritos en un momento de especial exaltación, lo cual compromete, al menos en parte, su valor como testimonio histórico. Por otro lado, las fuentes árabes apenas se ocupan de los cristianos y, muy particularmente, las fuentes narrativas. Y así, las crónicas que se refieren a la conquista de la Península y los primeros tiempos de la presencia musulmana en ella, casi nunca los mencionan, lo cual contribuye a transmitir una falsa imagen de la realidad social de al-Andalus, algo así como si no existiera otra cosa más que árabes, sirios y beréberes; como si los cristianos hubieran desaparecido por completo tan sólo unos decenios después de la invasión islámica. No es de extrañar tal desinformación pues ya se sabe que las fuentes narrativas presentan siempre ese gran problema. En las crónicas cristianas de la Baja Edad Media también es inútil ir a buscar información sobre grupos sociales distintos de la nobleza porque sólo el rey y los nobles acaparan toda la información. De la misma manera, en al-Andalus, los cristianos, que formaban parte de un grupo social claramente discriminado, están completamente al margen de todo protagonismo en ese tipo de fuentes; y otros testimonios, como son los documentos de archivo, no se han conservado en relación con épocas tan distantes, salvo rarísimas excepciones.

Por todo ello, no es extraño que el Prof. Vallvé se preguntara, a ese respecto, si las numerosas alusiones a beréberes que aparecen en las fuentes árabes referentes a los decenios centrales del siglo VIII se refieren siempre y de forma exclusiva a los beréberes de berbería o, por el contrario, esos beréberes, esos «bárbaros» son, al menos en algunos casos, los cristianos de al-Andalus rebeldes a la autoridad de los gobernantes musulmanes.[1] Porque, en ocasiones, las fuentes árabes aluden, en efecto, a ellos llamándolos «bárbaros cristianos».[2] En efecto, no es razonable que los cristianos permanecieran completamente inactivos y sin dar señales de vida; ni lo es tampoco que fueran reducidos a la nada, sin más, tras la implantación de un gobierno de musulmanes sobre la mayor parte de la Península. Por otra parte, todos los indicios apuntan a la idea de que los invasores musulmanes de la Península no fueron muy numerosos y constituyeron una exigua minoría frente a la abrumadora mayoría de población cristiana. Por tanto, dejando a un lado la relativa tolerancia que demuestra el Islam hacia otras religiones superiores (del Libro), tal condescendencia era obligada porque los cristianos formaron, durante mucho tiempo, durante siglos, según parece, el mayor porcentaje de la población de al-Andalus y, por tanto, los gobernantes islamitas no podían excederse en el trato discriminatorio que ya practicaban con ellos.

Sin duda, en la historia de las relaciones entre cristianos y musulmanes en al-Andalus se dieron circunstancias muy diversas, según las distintas épocas. Se sabe muy poco sobre la

1 Sobre el empleo de la palabra «barbar» y su posible aplicación a los cristianos, ver, entre otros trabajos, el estudio de VALLVÉ titulado «Libertad y esclavitud en el califato de Córdoba», reeditado en VALLVÉ, J., *Al-Andalus: sociedad e instituciones*, Madrid, RAH, 1999, pp. 206 y ss.

2 Un texto de la *Crónica del Moro Rasis* utiliza esa expresión en uno de los manuscritos conservados. Ver: Capitulo XXV. Del termino de Allariz e del Llano de la Bellotas], donde dice, en concreto: «Parte el termino de *Allariz* en el Llano de las Bellotas. E Allariz yaze contra el sol lebante de Cordona e al setentrion. E Allariz es villa en que moraron los *barbaros christianos*. E a en su termino vn llano muy fermosso e muy bueno, e muy cerrado de montes que lo cercan e le facen fermosso, e para las crias es muy bueno, ca se conserban hi mucho los ganados e son de buenas carnes». *Crónica del moro Rasis*. ed. Diego Catalán y M0 Soledad de Andrés. Madrid, Gredos, 1975, versión del manuscrito de Copenhague. Otras variantes del texto omiten, no obstante, el termino «cristianos», por ejemplo, las contenidas en las pp. 68 y 69 de la edición citada.

evolución de sus relaciones mutuas en el siglo VIII. Es fácil suponer que muchos cristianos de al-Andalus abrazaron el Islam por razones de conveniencia, bien para escapar de la esclavitud, ya para eximirse del pago de la capitación o por cualquier otro motivo que una persona poco religiosa tuviera a bien para mejorar su situación asociándose al grupo dominante, que era, sin duda el de los musulmanes. Por otra parte, a nivel político, y en esa época, los musulmanes, que eran una minoría, ni podían prescindir del concurso de la mayoría cristiana ni les interesaba arriesgarse a provocar un conflicto con ella, mucho más teniendo en cuenta los grandes problemas que causaron en al-Andalus las guerras civiles provocadas por los propios musulmanes entre árabes, sirios y beréberes. La colaboración inicial de cristianos y musulmanes es una consecuencia, en primer lugar, de acuerdos establecidos con el sector de los vitizanos, que fueron quienes propiciaron la presencia islámica en la Península; acuerdos que precedieron a la invasión y que, sin duda, se renovaron luego y se perfilaron cuando los musulmanes consiguieron dominar, con su ayuda interesada, los principales resortes del poder.[3] No hay que olvidar que un sector de la población cristiana, que ya era poderoso e influyente antes de la llegada de los islamitas, prefirió seguir siéndolo, con la ayuda de los invasores, aun a costa de entregar el país a los recién llegados. Les importaba más la conservación de su poder y de su riqueza, incrementada con las dádivas que, sin duda, les fueron otorgadas por los invasores, que el hecho de que a la cabeza del Estado figurara un gobernador y, luego, un monarca de religión musulmana. El egoísmo personal o de grupo ha desempeñado muchas veces un papel decisivo en la evolución de los hechos históricos y, en este caso concreto, lo tuvo en aquello que los contemporáneos llamaron «la pérdida de España».

Por otra parte, hay que entender también que, para los cristianos de la época, el Islam es algo así como una herejía más, dentro del Cristianismo, no una religión completamente nueva. Así lo manifiestan muchos textos de la época y de época anterior. Eulogio, que vive en el siglo IX, en su *Memoriale Sanctorum* parece estar en la misma linea. He aquí lo que, hablando de Mahoma, dice allí al respecto:

> «El autor de la perversa doctrina y destructor de muchas almas..., fundando con instinto diabólico una secta perniciosa, se separó de la unidad católica... desechando todas las profecías, infamando la doctrina de los apóstoles, conculcando la verdad del Evangelio, rechazando los dogmas propugnados por los santos doctores, y enseñando en su secta, como causa de las cosas necesarias, una ridiculez, dijo que Cristo era Verbo de Dios, un profeta grande, pero sin poder gloriarse de ser Dios, hombre como los demás, desigual en esencia al Padre. Propagó también un paraíso henchido de manjares y deleites carnales».[4]

En parecidos términos se expresa el citado autor en otra de sus obras al decir que el profeta Mahoma, al que llama heresiarca, deshonró la ley antigua, rechazó las profecías, conculcó la verdad evangélica y abominó de la doctrina apostólica.[5]

---

3 Simonet explicaba muy bien esa cuestión aclarando que el dominio de la Península fue consecuencia precisamente de esa alianza. SIMONET, F.J., *Historia de los mozárabes de España*, Ed. Turner, vol. I, pp. 40 y ss.

4 *Eulogi Memoriale Sanctorum*, en *Corpus Scriptorum Muzarabicorum* (en adelante, *CSM*), Ed. de Juan Gil, Madrid, 1973, vol. II, p. 375.

5 *Eulogi Liber Apologeticus Martyrum*, en *CSM*, vol. II, p. 487.

No hay que olvidar tampoco un hecho clave desde el punto de vista político: los propios musulmanes se cuidaron mucho de eliminar por completo lo que desde nuestra perspectiva podríamos calificar de «sentimiento nacionalista» de los hispano-godos. Y así, de la misma manera que, en el Imperio de Carlomagno, el emperador no dudó en conceder cierta autonomía a Aquitania, seguramente la más romanizada de las provincias de la antigua Galia, hasta el punto de dotarla de un rey propio —cargo que ejerció, en vida de Carlomagno, su hijo y futuro sucesor Luis el Piadoso—, en la Península, uno de los hijos de Witiza, Ardabasto, en su calidad de *exceptor* o de *comes christianorum* aparecía como una especie de virrey, incluso adornado con atributos de poder que recordaban a los de la realeza.[6]

Pero esa situación no duró mucho tiempo. Ya en la época de Abd ar-Rahmán I percibimos los primeros síntomas del cambio. En el año 785-786 (H. 169), los musulmanes adquirieron a los cristianos de Córdoba el solar donde estaba edificada la iglesia de San Clemente. Los textos de la época nos dicen que pagaron por ella una elevadísima cantidad. Pero esa compra tiene todos los indicios de ser una pura y simple expropiación forzosa, sobre todo porque coincide con la prohibición impuesta a los cristianos de construir o mantener iglesias en el recinto amurallado de la ciudad.[7] Es cierto que se les permitió edificar iglesias fuera de ese recinto, y, de hecho, en el caso de Córdoba, conocemos muchas de ellas, con sus advocaciones correspondientes y, en no pocos casos, con su ubicación exacta o aproximada.[8] El hijo de Abd ar-Rahmán I, Hisham I, completará la obra de la mezquita añadiéndole las galerías y el pabellón de abluciones. A través de las fuentes árabes sabemos que Hisham I fue un monarca muy piadoso. Sánchez-Albornoz recoge una anécdota referente a su reinado según la cual, en los días de lluvia, repartía bolsas de dinero a los musulmanes que iban a rezar a la mezquita los viernes, lo cual puede ser indicio del escaso número de ellos que podía haber en Córdoba a finales del siglo VIII.[9] Pero, por otra parte, el reinado de Hisham I tiene seguramente gran importancia en la evolución de las relaciones entre cristianos y musulmanes porque fue entonces cuando etos últimos adoptaron en la Península o, más bien, empezaron a adoptar las normas de la escuela malikí, una de las cuatro escuelas jurídicas del Islam que se caracterizaba por su rigor desde el punto de vista

6 Dufourcq dice que los textos nos lo describen «sentado en un trono llevando una corona y rodeado de una escolta, como si fuera el sucesor de su padre, el verdadero 'rey de los cristianos de España'». SIMONET, F.J., *Ob. cit.*, p. 203, con ref. a textos de Ibn al-Qutiyya y al-Maqqarí Ch. E. DUFOURCQ, *L'Europe médiévale sous domination arabe*, p. 48.

7 Sobre ese tema, ver: Simonet, F. J., *Historia de los mozárabes de España*, vol. I, p. 49. Ver también: TORRES BALBÁS, L., *Ciudades Hispanomusulmanas*, I, pp. 198 y ss. y CRUZ HERNÁNDEZ, M., *El Islam de al-Andalus*, p. 169 Datos de la construcción en NIETO CUMPLIDO, M., *Islam y Cristianismo*, p. 133. Se dice allí el dinero que gastó, pero no el que se pagó a los cristianos.

8 Ver, sobre el tema: TORRES BALBÁS, L., *Ciudades Hispanomusulmanas*, I, p. 199 y ss; CRUZ HERNÁNDEZ, M., *El Islam de al-Andalus*, p. 169; MOLÉNAT, J.P., «Chrétiens d'al-Andalus et Omeyyades (VIII^{e}-XI^{e} siècles)», p. 58-59. Pero, sobre todo, la mejor información sobre el particular es el capítulo que Simonet dedicó al tema en su famoso libro sobre la comunidad mozárabe. Ver, de este autor, *Historia de los mozárabes de España*, pp. cap. XII, pp. 319 y ss. Resulta especialmente ilustrativa la información que proporciona sobre instituciones religiosas en Córdoba. Ver, a ese respecto, pp. 326 y ss. Pero nada iguala a la monumental información que ofrece el P. Flórez sobre la cristiandad mozárabe y sobre las iglesias de Córdoba en la época de dominio islámico. Ver FLÓREZ, E., *España Sagrada*, Vol. X, Tratado XXXIII, Cap. VII, pp. 251 y ssEn edición digital en ficheros *tiff*, fot. 263 y ss. Ver, sobre eso, las fichas: 'Iglesias mozárabes'.

9 El *Ajbar Machmúa* cuenta que el emir daba bolsas de dinero a los que iban las noches de invierno a la mezquita. No obstante, ese testimonio puede interpretarse de diversas maneras. La apuntada en el texto es la que sugiere Sánchez-Albornoz. Ver DOZY, R.P., *Historia de los musulmanes de España*, Ed. Iberia, Barcelona, 1954, vol. I, p. 237, con ref. a *Ajbar Machmua*, fol. 99 (en la traducción de Lafuente Alcántara, p. 110). SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *El Islam de España y el occidente*, Madrid, Espasa Calpe, 1974, p.

doctrinal. Sin duda, la implantación de los criterios propios de esa escuela jurídica tuvo, a la larga, consecuencias más o menos visibles en la historia de las relaciones entre musulmanes y cristianos en al-Andalus. La escuela jurídica malikí preconizaba una notoria rigidez en la aplicación de las normas coránicas. Ese hecho tuvo algunas repercusiones positivas para la comunidad islámica de al-Andalus al evitar las numerosas disidencias religiosas que se produjeron en otros países dominados por el Islam; pero fue de efectos negativos en otros aspectos pues propició, por ejemplo, la existencia de una especie de «censura» que «encorsetó» —en expresión de Emilio García Gómez— la vida cultural y la hizo menos «liberal» al tiempo que llevó a sus últimos extremos la aplicación de la ortodoxia musulmana. Sin duda, la doctrina de los jurisconsultos malikíes tuvo que contribuir a enrarecer, en alguna medida, las relaciones entre cristianos y musulmanes. Sobre esas relaciones conocemos bien la opinión que tenía el fundador de esa escuela, Malik b. Anás, el cual, preguntado en una ocasión si él se sentaría a comer con un cristiano, respondió que «hacerlo no está prohibido; pero personalmente yo no cultivaría la amistad de un cristiano».[10] No se puede ser más claro y contundente al respecto.

Pese a todo, durante el reinado del sucesor de Hisham I, el terrible *Al-Hakam I (796-822)*, parece haber indicios que apuntan a unas relaciones relativamente cordiales entre el monarca y sus súbditos cristianos. Es muy difícil poder llegar a determinarlo con precisión y seguridad, pero se diría que hay indicios concretos que apuntan a esa idea. Es significativo que el monarca pusiera su confianza en un cristiano, Rabí ibn Theodulf, jefe de la guardia personal, *comes christianorum* y «almojarife de los dimmíes», que era, al mismo tiempo, según nos dice Ibn Hayyán, «mayordomo doméstico y privado del emir al-Hakam». El cronista lo describe como «persona de pésima naturaleza, dado a la injusticia y el abuso, de los que muchas veces hiciera blanco a los musulmanes en cuanto le encomendaba el emir, causándoles afrentas e imponiéndoles su reprobable maldad».[11] Si Ibn Hayyán es objetivo en la descripción del personaje, cuyo carácter sólo pudo conocer, obviamente, a través de los textos de otros autores, me parece que el simple hecho de poner el emir su confianza en un personaje así, que además era cristiano, resulta ya suficientemente significativo. También lo es la propia estructura de esa guardia personal de al-Hakam I, que el propio Rabí ibn Theodulf encabezaba, una guardia compuesta por extranjeros, por esclavos de origen cristiano. El propio Ibn Hayyán nos dice, en un pasaje de su obra, que muchos de ellos eran narboneses, es decir, procedentes de la costa mediterránea del reino franco, capturados como esclavos. Tal vez muchos de ellos siguieron siendo cristianos.[12] Es verdad que, en el mundo islámico, fue siempre muy frecuente recurrir a esclavos de guerra capturados en la niñez o en la primera juventud, para islamizarlos y convertirlos en miembros de un cuerpo de élite. En otros ámbitos geográficos respondían a esa imagen los mamelucos y los jenízaros. Sin embargo, el hecho de que se les llamara «los mudos» o «los silenciosos» parece apuntar a la idea de que se les utilizó en la guardia personal cuando todavía no habían aprendido la lengua árabe, es decir, cuando estaba aún muy reciente su captura. Hay muchas menciones de esa guardia personal compuesta por extranjeros, que no

10 DUFOURCQ, pp. 161-162, con ref. a SIMONET, pp. 81-82.

11 IBN HAYYÁN, *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarrahmán II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1*, pp. 89-90.

12 Lévi-Provençal dice que al-Hákam I tenía 150 narbonenses capturados como cautivos y que le eran absolutamente leales. Eran, en total, unos 2.000 que vivían en cuarteles cercanos al alcázar, formando compañías de 100 hombres mandadas por un *arif* y bajo el mando supremo del conde Rabi Ibn Theodulf. LÉVI-PROVENÇAL, E., *España musulmana*, I, p. 122.

podían ser ya, prácticamente, más que de origen cristiano, aunque no sabemos si continuaron o no en la práctica de su antigua religión.

Por otra parte, la irritación que produjo siempre, entre los musulmanes de Córdoba, la prepotencia de Rabí ibn Theodulf, junto con otros indicios, parecen apuntar con claridad hacia una situación de fluidas relaciones entre el emir y sus súbditos cristianos. Un esclavo cristiano de al-Hákam, llamado Jacinto, Vicente o Lorenzo —los especialistas dudan en la transcripción exacta de su nombre—, que fue protagonista de una anécdota muy conocida enmarcada en la célebre revuelta del Arrabal de Córdoba,[13] es un indicio más de esa familiaridad de al-Hákam con los cristianos, como lo es también la conocida afición al vino del emir, que tanto criticaron sus súbditos musulmanes. Incluso la propia prosperidad de la iglesia cristiana en al-Andalus, que Eulogio admite en sus escritos como una característica de los tiempos pasados y a la que él alude, con nostalgia, en su obra, en contraposición con la crítica que le merecen los tiempos presentes, es decir, la época de Abd ar-Rahmán II, sucesor de al-Hákam, que es cuando él escribe, constituye un indicio claro que nos llega de la mano de un autor de lo más fiable en una afirmación como ésa. Todo ello sin perder de vista, por supuesto, que los cristianos constituyen, desde siempre, lo mismo que los judíos, un grupo social de segundo orden, dentro de la sociedad andalusí, en la cual sólo los musulmanes gozan de plenos derechos. Son únicamente los cristianos y los judíos, en efecto, quienes están obligados a pagar el tributo de capitación o *chisya*, lo cual ya de por sí es una discriminación evidente.

Pero hay otros indicios que complementan ese cuadro. Y así, cuando, al final del reinado de al-Hakam I, se produce la célebre revuelta del Arrabal de Secunda, los musulmanes amotinados le reprochan al emir el haberles exigido el pago de un impuesto del diezmo sobre los cereales, al margen del deber de la limosna legal (= azaque), además «de otras cuestiones personales que no le sufrían, como sus ocios y escarceos».[14] Es decir, al-Hákam es un monarca rodeado, al parecer, de cristianos, que comparte con ellos algunas costumbres censuradas por los musulmanes y que molesta a estos últimos con impuestos ilegales que, para muchos, constituyen una especie de equiparación, desde el punto fiscal, con los propios *dimmíes*, es decir, con los cristianos y con los judíos. Por otra parte y, por encima de todo, me parece que hay una razón clara de la connivencia entre el emir y los cristianos, que es la irritación de los alfaquíes y el protagonismo, activo o pasivo, pero evidente, que esos jurisconsultos musulmanes tuvieron en las revueltas. Y así, no es extraño que los cabecillas de la sublevación del Arrabal fueran alfaquíes influidos por la doctrina malikí, que no podían ver con buenos ojos la escasa atención que el emir prestaba a algunos principios básicos de la doctrina islámica. Es bien conocida la represión brutal que al-Hákam I decretó contra los sublevados del Arrabal. Después de sofocar la revuelta a sangre y fuego, mandó ejecutar de manera terrible a buena parte de los cabecillas, envió al exilio a otros muchos y mandó derruir, arar y sembrar el recinto donde se había producido la revuelta. Pero la presión de los alfaquíes siguió en pie y, de hecho, una de las últimas decisiones del reinado de al-Hakam I, ya agonizante, fue permitir que su hijo y sucesor, Abd ar-Rahmán II, ordenara la muerte, por crucifixión, del conde de los cristianos, Rabí ibn Theodulfo, una muerte con la que, según el cronista Ibn Hayyán, el heredero buscaba el elogio del populacho y para conse-

13 En IBN HAYYÁN, *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarrahmán II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1*, p. 66 se discute, en una nota, el nombre de este criado del emir. Los traductores se pronuncian, más bien, por Lorenzo que por Vicente o Jacinto, que son las otras opciones que se barajan, siguiendo el *Ajbar Machmúa*, p. 117 (Ed. Lafuente).

14 IBN HAYYÁN, *Ob. cit.*, pp. 70 y ss., especialmente la p. 73. Más detalles en pp. 78 y ss.



FIGURA 1. *Página de los Evangelios, en árabe, en un manuscrito en pergamino conservado en Fez.*

guir —dice literalmente— «el regocijo de los cordobeses más allá de cuanto hubiera podido desear, pues la comunidad se agolpó a presenciar su suplicio y a regodearse con su tormento, bendiciendo a voces al emir por quitarles tal maldad».[15]

La muerte del conde de los cristianos Rabí ibn Theodulfo, que coincide en el tiempo con la de *al-Hakam I*, parece como si inaugurara, al menos de forma simbólica, un cambio de rumbo en las relaciones entre musulmanes y cristianos, al menos en la Córdoba emiral, coincidiendo exactamente con la subida al trono de un nuevo monarca, Abd ar-Rahmán II (822-852), al final de cuyo reinado vamos a asistir a la primera gran crisis en las relaciones entre esas dos comunidades religiosas. Es siempre difícil y arriesgado definir de manera rotunda y tajante el tono de esas relaciones en cada momento concreto de la historia de al-Andalus, pero resulta evidente que el reinado de este monarca tiene un significado especial en el proceso de islamización y de arabización de al-Andalus, lo cual, inevitablemente, debía tener importantes repercusiones en la sociedad andalusí al reforzar el papel del elemento musulmán en menoscabo de la influencia de los cristianos y, por supuesto también, del grupo de los judíos.

Abd ar-Rahmán II importó a al-Andalus muchas instituciones de gobierno propias de Oriente y tuvo lugar, durante su reinado, una orientalización tanto del aparato del Estado como de las costumbres de sus súbditos, cualquiera que fuese su religión. Seguramente, la primera de

15 IBN HAYYÁN, *Ob. cit.*, pp. 89-90.

las connotaciones claras de ese proceso fue la creciente arabización de la sociedad andalusí, entendiendo por tal la adopción más o menos generalizada de la lengua árabe. Al final del reinado, tanto Eulogio como Alvaro de Córdoba nos dirán que la juventud cristiana de al-Andalus se apasionaba por la cultura árabe, dominaba esta lengua y era capaz de escribir en en ella composiciones poéticas de tanta o más calidad que las de los propios musulmanes. En cambio, ambos autores lamentaban que esos mismos cristianos ignorasen el latín, hasta el punto de no ser capaces de escribir en esa lengua ni una simple carta.[16] Incluso se arabizó la onomástica de los mozárabes, que adoptan nombres en árabe, sobre todo en aquellos casos en los cuales es posible compaginar la onomástica de los musulmanes con la propia de los cristianos, por ejemplo, recurriendo a los numerosos nombres teóforos o que aluden a algún atributo de la Divinidad, que son tan abundantes en árabe: Abdallah, Abd al-Malik, Abd ar-Rahmán etc., sin olvidar aquellos otros que son o pueden ser comunes a judíos, cristianos o musulmanes, como Isa (Jesús), Yahya (Juan), Musa (Moisés), Sulaimán (Salomón), Ayyub (Job), Yaqub (Jacobo) etc.

Junto a la arabización, la islamización. No conocemos con todo el detalle que quisiéramos el proceso de islamización de al-Andalus, es decir, el ritmo que siguió el abandono de la religión cristiana para convertirse al Islam. Desde que Richard Bulliet publicó su conocido estudio sobre las conversiones al Islam, nuestra imagen de la sociedad de al-Andalus cambió sustancialmente en relación con aquella otra que nos transmitieron los grandes arabistas del pasado, como Dozy o Lévi-Provençal, los cuales parecían aceptar la idea de una profunda y rápida islamización, ya lograda en el primer siglo de la presencia de musulmanes en la Península[17] Bulliet intentó demostrar que esa idea era incorrecta y que la adopción de una religión nueva suele ser un proceso mucho más lento. Se atrevió, incluso a afirmar que sólo en torno a los años centrales del siglo X, en pleno reinado de Abd ar-Rahmán III, es decir, casi dos siglos y medio después de la invasión, y sólo entonces, empezaron a estar en minoría los cristianos de al-Andalus.[18] Es bien conocido el procedimiento utilizado por este autor para llegar a una conclusión como ésa; un procedimiento ingenioso aunque arriesgado que dio lugar a una conclusión que fue criticada por muchos estudiosos (y lo sigue siendo todavía), aunque resulta bastante razonable, al menos si cotejamos los indicios provenientes de la época ahora estudiada con los datos que nos proporciona la historia comparada referente a otras coordenadas geográficas y cronológicas. Por ejemplo, la permanencia del Cristianismo en los países balcánicos, dominados por el Imperio Turco desde el siglo XIV y, por tanto, durante un período de tiempo más o menos equivalente al de la presencia islámica en la mayor parte de la Península es, aunque distinto, un ejemplo bastante ilustrativo y concluyente.

Teniendo en cuenta todo eso, parece claro que el reinado de Abd ar-Rahmán II, en el siglo IX, fue muy importante en el proceso de islamización, al igual que volvió a serlo también el de su homónimo Abd ar-Rahmán III, en el siglo X. Si leemos atentamente el volumen segundo del *Muqtabis* de Ibn Hayyán encontramos muchos datos que apuntan a la creciente islamización de

16 ALVARO DE CÓRDOBA, *Indiculus luminosus*, ed. de F. Delgado León, en su obra titulada *Alvaro de Córdoba y la polémica contra el Islam. El Indiculus luminosus*. Córdoba, Obra Social de CajaSur, 1996, pp. 184-185.

17 El último de los autores mencionados parece admitir con rotundidad una rápida conversión al Islam de la población de la Península, ya en el primer siglo de la presencia musulmana en ellos. Y así, afirma: «En el cuadro que acabamos de esbozar del reinado de Abd Al-Rahmán I apenas hemos hablado de la casa de los conversos muladíes, *que formaban la mayor parte de la población de al-Andalus*. LÉVI-PROVENÇAL, E., *España musulmana*, en Historia de España dirigida por don Ramón Menéndez Pidal, vol. IV, p. 90.

18 BULLIET, R., *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*, Cambridge, Mass. and London, 1979.

al-Andalus en la época de Abd ar-Rahmán II, dentro del contexto de una profunda transformación del Estado y del aparato de la administración, siguiendo el modelo del califato oriental. Uno de los resultados de ese proceso es, precisamente, la islamización creciente de al-Andalus, visible a través de muchos indicios: la primera ampliación de la mezquita de Córdoba, una ampliación modesta todavía, pero significativa; la fundación de otras mezquitas en la ciudad, en muchos casos a instancias de las favoritas del emir, que las costearon de con propio dinero; la creación de mezquitas aljamas en las diversas *kuras* o distritos de al-Andalus, promovidas por el emir; el impulso que el propio monarca dio a la oración comunitaria de los viernes en la mezquita aljama.[19]

Pero ese proceso de islamización de al-Andalus, que fue notorio, aunque todavía modesto, fue acompañado por una completa reorganización del Estado en todos los sentidos. Se implantó una estructura de gobierno calcada de la de Oriente, distribuyendo los distintos elementos del aparato administrativo en dependencias cada vez más especializadas, y la figura del monarca adoptó una etiqueta y un boato que no había conocido hasta entonces. Ibn Hayyán nos dirá que Abd ar-Rahmán II

> «no siguió... el proceder de sus predecesores, morigerados, modestos, abordables e indulgentes en todo: dejando atrás todo ello, dio lustre a la autoridad, limitó el acceso a su persona y sembró el respeto en los corazones de los súbditos. Para cuidar de los asuntos de éstos escogió a personas capaces, dotadas, honradas y fiables... a los que distribuyó autoridad según su categoría, apoyándoles, sosteniéndoles y enalteciéndoles, y configuró las prerrogativas de las diversas funciones que desempeñaban con rasgos que se mantuvieron en vigor para la posteridad».[20]

Conocemos, incluso, las cifras que cobraban mensualmente algunos de esos colaboradores del monarca.[21] Aumentó entonces de forma notoria la solemnidad de la corte que se refleja en el lujo de las ceremonias, el gusto por las joyas y las telas preciosas; sin olvidar el creciente interés por la cultura oriental, que se manifiesta a través de la importación de libros o la profusión de poetas, astrólogos, sabios y eruditos que hicieron de la corte de Abd ar-Rahmán II un lugar de gran erudición estrechamente ligada a la tradición islámica.

Todo ello tenía, inevitablemente, que afectar a los cristianos. En primer lugar, a los más pudientes, que terminaron por dejarse contaminar de ese ambiente extraordinariamente refinado, y que quedaron seducidos por él para terminar imitándolo. Y los que no compartían esa actitud empezaron a ser conscientes del cambio profundo que se había producido y del peligro en que se encontraba su propia civilización cristiana y latina ante el brillo y el poder de irradiación y de atracción de esa otra civilización importada de Oriente. Hasta ahora, para los habitantes de la Península, la referencia había sido, sin duda, Roma y el antiguo reino visigodo; a partir de ahora, la referencia comenzó a ser califato oriental del que llega una oleada de influencias de todo tipo. Se producen, por tanto, dos hechos simultáneos: un sentimiento de orgullo, por parte de los musulmanes, que son conscientes de formar parte de una civilización superior, más refinada y culta, mejor organizada y eficaz que la de los cristianos; en segundo lugar, una actitud

19 IBN HAYYÁN, *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarrahmán II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*, pp. 177-178.

20 IBN HAYYÁN, *Ob. cit.*, p. 178.

21 Ibn Hayyán nos dice que los emolumentos mensuales de los visires y cargos principales llegaba a los 350 dinares contantes. *Ibídem*, p. 184.

defensiva de los cristianos menos acomodaticios al influjo de lo árabe y de lo islámico, ante el brillo y el poder de irradiación de la cultura oriental. Y todo ello coincide con una época de irreversible islamización y de creciente rigidez desde el punto de vista religioso; una rigidez que afecta tanto a los musulmanes como a las dos comunidades sometidas a ellos, es decir a los *dimmíes*, cristianos y judíos. La aplicación rigurosa de la ortodoxia va a terminar creando problemas a los cristianos pero afecta igualmente a los musulmanes heterodoxos. Ibn Hayyán cuenta el caso de Yahya b. Zakariyyá, que era sobrino de una concubina de al-Hakam I, al que Abd ar-Rahmán II mandó crucificar por librepensador y porque fue acusado de «mofa de la religión y menosprecio de la misión profética».[22] Puntualiza Ibn Hayyán que esa condena y la crucifixión correspondiente se produjo al final del reinado de Abd ar-Rahmán II, es decir, en un momento en el que está claro el enorme influjo de los alfaquíes de tendencia malikí, que fueron los que dictaminaron sobre el asunto, decidieron lo que había que hacer y a cuyo dictamen se sometió el propio emir, que no escuchó, en absoluto, los ruegos y súplicas de Achab, la concubina de su padre y tía del impío.[23]

Se ha dicho, con razón, que es éste el momento en el cual los cristianos de al-Andalus empiezan a ser conscientes, de verdad, de la tragedia que para ellos supuso la invasión de la Península por parte de los musulmanes y de que esa tragedia había tomado ya un camino sin retorno. Su situación empieza a ser claramente incómoda; la discriminación hacia ellos se hace cada vez más evidente; empiezan a existir toda clase de cortapisas de las que se quejan los autores cristianos de mediados de siglo; y estalla, finalmente, la gran crisis que fue el problema del martirio voluntario. No podemos entender esa cuestión sin conocer algunas de las difcultades que la autoridad islámica impone a los cristianos, según las quejas que éstos manifiestan en sus escritos. A través de ellas observamos que los dos pueblos sometidos (cristianos y judíos) viven en lo que hoy llamaríamos, sin dudarlo, un régimen de *apartheid*: están oblbigados a diferenciarse de los musulmanes en el vestido y en el calzado, evitando en ambos casos el lujo para no herir la susceptibilidad de los musulmanes; se les impone una forma especial de peinarse, con el fin de ser fácilmente identificables; tienen prohibido el uso de armas; no están autorizados a usar caballos sino sólo acémilas, que han de llevar albardas sin silla de montar ni estribos. A todas esas molestas disposiciones hay que añadir discriminaciones de mayor calado: prohibición absoluta de matrimonios entre un cristiano y una musulmana; incluso, simplemente, de mantener relaciones sexuales; pero existe vía libre para el matrimonio o, más bien, el concubinato de un musulmán con cristiana. Por otra parte, una vez unidos, aunque esa mujer pudiera practicar, sin problemas, su propia religión, viviendo con un musulmán, los hijos nacidos de la unión, al llegar a la mayoría de edad, debían abrazar obligatoriamente el Islam porque esa era la religión de su padre. No es necesario decir que, muchos de ellos, educados por su madre, desde la infancia, como cristianos, siguieron siéndolo en secreto, aunque aparentando ser musulmanes. Hubo muchos cristianos ocultos entre personas que pasaban por ser oficialmente musulmanes. Pero lo más grave de todo es que la condición de musulmán se perpetuaba ya indefinidamente porque la apostasía llevaba aparejada la pena de muerte. En definitiva, una vez abrazada la religión islámica, no era posible dar marcha atrás.

Los autores mozárabes de mediados del siglo IX formulan, a veces, quejas muy concretas que ponen de manifiesto una cada vez mayor crispación entre individuos de las dos religiones.

22 IBN HAYYÁN, *Ob. cit.*, p. 278.

23 *Ibidem*, p. 279.

Los sacerdotes, en concreto, suelen ser víctimas de especial desprecio. Eulogio dice, en un pasaje de su obra:

> «Cuando, movidos por alguna necesidad [...], nos presentamos en público [...], tan pronto como los infieles ven nuestro hábito clerical nos silban y corren a agredirnos [...]; aparte de la burla cotidiana de sus muchachos, que, no contentos con sus gritos provocativos e indecentes, salen tras de nosotros lanzándonos piedras».[24]

Luego continúa:

> «No cesan de levantarnos calumnias, y en todas partes tenemos que sufrir sus crueldades por ser cristianos; muchos de ellos se creen contaminados con sólo tocar nuestros vestidos y también se sienten sucios si nos acercamos a ellos, si nos rozamos o tenemos el menor contacto con sus cosas».[25]

Esa situación, que Eulogio describe a mediados del siglo IX, provocó tensiones muy fuertes en la capital del emirato, que desembocaron luego en el llamado martirio voluntario, que no fue otra cosa, en definitiva, que una reacción violenta de los cristianos más convencidos en la defensa de su fe, lo cual llevó a algunos a defenderla de forma temeraria proclamando, al mismo tiempo, en público, su abominación de la doctrina islámica, una decisión ésta que llevaba aparejada, de manera inevitable, la pena muerte. El resultado fue la condena a la pena capital de algo menos de medio centenar de cristianos, que fueron ejecutados por orden del emir. Aproximadamente una cuarta parte de los condenados eran individuos oficialmente musulmanes que, sin embargo, habían ocultado anteriormente su condición de cristianos y que, por tanto, habían practicado el cristianismo en secreto, lo cual es indicativo de la atmósfera que debía de respirarse en esos años de evidente discriminación. Muchos sacerdotes —entre ellos el propio Eulogio— ingresaron entonces en prisión. Los cristianos que ejercían algún cargo en la administración del Estado, fueron apartados de sus puestos. Se llegó, en definitiva, a una situación muy tensa que dio lugar a medidas drásticas por parte de la autoridad del emir, sobre todo a raíz de la subida al trono de Muhámmad I, en el año 852. El resultado de todo ello fue la emigarción de no pocos mozárabes al reino de Asturias. Los más cultos de ellos ingresaron en los círculos palatinos, alimentaron la idea del neogoticismo e impulsaron de alguna manera la resistencia e, incluso, el avance contra el Islam haciendo concebir, a veces, infundadas esperanzas de recuperar para la Cristiandad las tierras ocupadas por los musulmanes.

Pero, junto a ese apoyo ideológico al fallido proyecto de recuperar la Península para la Cristiandad, es muy importante también la labor desarrollada por los mozárabes en la repoblación de los territorios del área de Duero, sobre todo durante el reinado de Alfonso III. Por otra parte, el malestar creado entre los cristianos por la represión decretada contra los mozárabes tuvo también repercusiones graves en el interior de al-Andalus, entre los cristianos de al-Andalus. De hecho, la segunda mitad del siglo IX estuvo presidida por lo que se conoce como la primera *fitna*: una situación de gran anarquía que afectó a buena parte del país y que estuvo a punto de desintegrar la construcción política omeya. El problema no era nuevo, pero adquirió tintes dramáticos a partir

24 EULOGIO, *Memoriale Sanctorum*, en *CSM*, vol. II, p. 385, 21, 19.

25 *Ibidem*, 386, 21, 32.

del reinado de Muhámmad I, sucesor de Abd ar-Rahmán II. Tanto él como sus dos hijos e inmediatos sucesores (al-Múndhir y Abdallah) tuvieron que debatirse ante una situación aparentemente insostenible. Extensas regiones de al-Andalus vivieron en casi completa disidencia, rechazando el control directo del emir de Córdoba. Muchas de las comunidades insumisas estuvieron regidas por caudillos muladíes, es decir, por musulmanes de conversión reciente, aliados con cristianos de al-Andalus, con los mozárabes, con los cuales compartían una evidente discriminación por parte de la aristocracia árabe. El más célebre y peligroso de esos caudillos, Umar b. Hafsún, que gobernó una buena parte del sureste de la Península, era descendiente de cristianos y volvió a abrazar, al final de su vida, la religión de sus antepasados, lo cual no deja de ser significativo sobre la relevancia que tuvieron los mozárabes en ese movimiento de rebeldía. Durante la segunda mitad del siglo IX y casi el primer tercio del siglo X, los intentos de los emires de Córdoba por devolver a la obediencia las áreas insumisas constituyeron un rotundo fracaso. Lo consiguió, al final, Abd ar-Rahmán III, empleando para ello una tenacidad extrema y también un extremo rigor. Pero la pacificación completa de al-Andalus ocupó prácticamente la mitad de su extenso reinado y sólo a partir de la década de los 40 del siglo X pudo ejercer su autoridad sobre un reino en paz.

Se inicia entonces la época más brillante y fecunda de la historia de la dinastía omeya, durante la cual Abd ar-Rahmán III y sus sucesores inmediatos gobiernan un Estado en el que parece haberse dado una cierta armonía entre las dos comunidades de musulmanes y cristianos, sin olvidar, no obstante, que la última de ellas, la de los cristianos, sigue soportando molestas discriminaciones que ellos sufren con resignación. Según consta en un texto de mediados del siglo X que recoge la opinión de unos embajadores germánicos en la corte del primer califa,

> «[Los cristianos] bajo su reinado [de Abderahmán III] hacían uso de las cosas propias y divinas con toda libertad».[26]

También lo ponen de manifiesto las palabras que el propio obispo de Córdoba del momento dirige a los componentes de esa embajada al decir, literalmente, que

> «A causa de nuestros pecados hemos sido entregados al poder de los paganos. Las palabras del Apóstol nos prohíben que nos rebelemos. Sólo nos queda el consuelo de que, en medio de tan gran calamidad, no se nos prohíbe usar nuestras leyes, a quienes ven que observan y mantienen la religión cristiana, ellos mismos respetan y encuentran agradable su trato [...] Así, por ahora, somos de la opinión que, puesto que no se hace injuria alguna a la religión, en lo demás debemos condescender y cumplir con sus leyes en todo lo que no se oponga a la fe».[27]

Por otra parte, esa es la época de las grandes conversiones al Islam, atestiguadas por las dos sucesivas ampliaciones de la mezquita de Córdoba, realizadas, ambas, en la segunda mitad del siglo X. Y ese proceso va a continuar de manera inexorable tras la disolución del califato, durante la época de los reinos de taifas, a partir de la cual, la comunidad cristiana de al-Andalus empieza a ser cada vez más exigua, aunque siga vigente todavía. Su carácter residual la hace, por el mero hecho de serlo, mucho más vulnerable, y esa circunstancia coincide, además, y se

26 JUAN DE METZ, *De vita Joannis abbatis Gorziensis* n. 124; Migne, *Patrologia latina*, CLXXIII, c. 302-304.

27 JUAN DE METZ, *Vita Joannis abbatis Gorziensis*. Citado por CANTARINO, V., *Entre monjes y musulmanes*, Madrid, 1977, p. 98 nº 10.

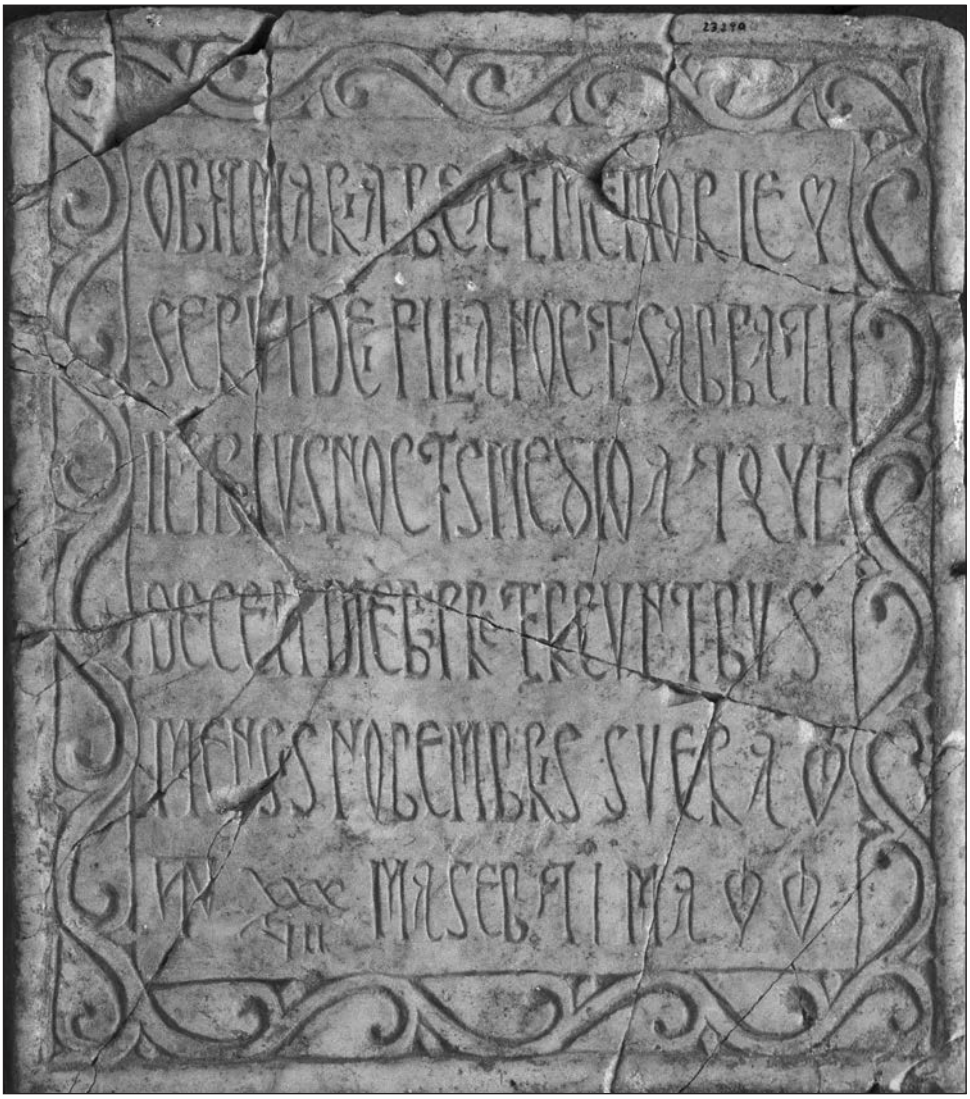


Figura 2. *Lápida funeraria de una mujer, llamada María, hija de Servideo (versión latina del árabe Abdallah), fallecida en el año 999. Museo Arqueológico de Córdoba (E.C., 1991).*

agrava con la presencia en la Península, desde finales del siglo XI, de los almorávides, seguida luego, desde mediados del siglo XII con la de los almohades, con los cuales llegó a al-Andalus una concepción del Islam especialmente rígida e intransigente.

A partir de cierta época empezamos a conocer con mayor detalle la discriminación que padecen los *dimmíes* y sus diversas formas. F.J. Simonet las recogió en algunas de las páginas de su célebre obra sobre la cristiandad mozárabe.[28] En una obra más reciente, S. Fanjul afirma

28 Ver SIMONET, F. J., *Ob. cit.*, especialmente, pp. 113 y 92-101.

que la mayoría de los cristianos que vivían entre musulmanes estaban circuncidados, hecho que puede comprobarse a través de no pocos testimonios.[29] La discriminación afectaba a otros aspectos de la vida de los mozárabes como, por ejemplo, la prohibición de usar caballos y armas.[30] Y son conocidas también las limitaciones que afectaban a los cristianos en cuestiones relativas a la indumentaria, que debía distinguirse de la de los musulmanes. Otros rasgos que definen la discriminación practicada por los musulmanes tanto con los cristianos como con los judíos era la obligación de levantarse cuando los segundos veían acercarse a alguno de los primeros, cederles el asiento, no ocupar puestos de preferencia en una reunión, no saludarlos sin ser saludados. Existían también normas sobre peinados, que debían ser diferentes de los usados por los miembros de la comunidad islámica. Tenían prohibido montar a caballo y sólo se les autorizaba el uso de acémilas y, en tal caso, aparejadas con albardas, sin silla de montar y sin estribos.[31] De igual manera, no se les consentía la edificación de casas de más altura que las de los musulmanes. Simonet cita la opinión de un alfaquí, según el cual esa medida se justificaba por las palabras del Profeta cuando dice: «El Islam predomina, y así nada se elevará sobre él».[32] De la misma manera, los cristianos no podían tener criados musulmanes ni esclavas musulmanas.[33] En todo caso, en la época de las invasiones africanas de los siglos XI y XII (almorávides y almohades) la postura de los musulmanes se endureció. Lo pone de manifiesto un texto muy conocido como es el *Tratado de Ibn Abdún*, en el cual se recogen numerosas disposiciones que son la evidencia misma del trato discriminatorio que merecen cristianos y judíos en la Sevilla de comienzos del siglo XII, que es cuando se redactó.[34] La situación se agravó porque todo

29 FANJUL, S., *La quimera de al-Andalus*. Madrid, 2004, Siglo XXI, p. 42 con ref. a *Descripción anónima de al-Andalus*, Ver. Molina, II, p. 179, con ref. a Asín, M. *Abenhazam de Córdoba (Fisal)*, III, Madrid, 1929, p. 109. Dozy menciona la circuncisión obligatoria. *Historia de los musulmanes de España*, p. 262. También la cita Cantarino, *Entre monjes y musulmanes*, p. 99. Sabemos que esa costumbre la impuso (o al menos la quiso imponer) Muhámmad I a raíz de los conflictos surgidos con motivo del martirio voluntario. En el siglo XI, consta que Mutadid b. Abbad obligó a los cristianos a circuncidarse. El *Tratado de Ibn Abdún*, que data de comienzos del siglo XII, al hablar de los sacerdotes, dice así: [154] *No debe tolerarse que haya mujer, sea vieja o no, en casa de un clérigo, mientras éste rehúse casarse. Oblígueseles, además, a circuncidarse, como les obligó al-Mutadid Abbad, pues si, a lo que dicen, siguen el ejemplo de Jesús ((Dios le bendiga y salve!), Jesús se circuncidó, y precisamente ellos, que han abandonado esta práctica, tienen una fiesta, que celebran solemnemente, el día de su circuncisión+. E. GARCÍA GÓMEZ - E. LÉVI-PROVENÇAL, *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn Abdún*. Sevilla, 1981.

30 «El reinado de al-Násir [Abd ar-Raahmán III] se prolongó durante cincuenta años, a lo largo de los cuales los cristianos le pagaron capitación humildemente cada cuatro meses y ninguno de ellos osó en este tiempo montar caballo macho ni llevar armas». FANJUL, S., *Ob. cit.* Madrid, p. 42 con ref. a *Descripción anónima de al-Andalus*, Ver. Molina, II, p. 178.

31 SIMONET, F. J., *Ob. cit.*, vol. I, pp. 79-80.

32 SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes de España*, vol. I, p. p. 84.

33 *Ibidem*.

34 Los pasajes dedicados a las relaciones entre las comunidades cristiana y judía, por una parte, y la musulmana, por otra, recogidas en algunas de sus disposiciones (muy especialmente las núms. 153, 154, 157, 164, 169, 196 y 206, sobre todo, resultan enormemene elocuentes al respecto.He aquí algunas de las disposiciones de ese tratado: [153] **Un musulmán no debe dar un masaje a un judío ni a un cristiano, así como tirar sus basuras ni limpiar sus letrinas, porque el judío y el cristiano son más indicados para estas faenas, que son faenas para gentes viles. Un musulmán no debe cuidarse de la caballería de un judío ni de un cristiano, ni servirle de acemilero, ni sujetarle el estribo, y si se sabe que alguien lo hace, repréndasele+*. [154] *No debe tolerarse que haya mujer, sea vieja o no, en casa de un clérigo, mientras éste rehúse casarse. Oblígueseles, además, a circuncidarse, como les obligó al-Mutadid Abbad, pues si, a lo que dicen, siguen el ejemplo de Jesús ((Dios le bendiga y salve!), Jesús se circuncidó, y precisamente ellos, que han abandonado esta práctica, tienen una fiesta, que celebran solemnemente, el día de su circuncisión+. [157] *Ningún judío debe sacrificar una res para un mususlmán. Se ordenará que los judíos tengan tablas de carnicería especiales para

ello coincidía en el tiempo con los comienzos de la gran expansión de los reinos cristianos del norte. Sus correligionarios de al-Andalus podían ser considerados por los musulmanes como colaboracionistas, como «quinta columna» que, de alguna forma, favorecía esa expansión desde el mismo corazón de al-Andalus. La famosa y arriesgada expedición que realizó a al-Andalus el rey de Aragón Alfonso I el Batallador, en 1126, resultado de la cual fue la liberación de muchos mozárabes del sureste de la Península, a los que él asentó luego en las tierras que acababa de ganar al Islam en el valle del Ebro, tuvo, sin embargo, graves repercusiones que afectaron a aquellos otros que no quisieron o no pudieron incorporarse a la expedición liberadora. La llamada de auxilio de los mozárabes al rey aragonés pone de manifiesto su situación insostenible; por otra parte, el peligro que para los musulmanes de al-Andalus significaban expediciones como las de Alfonso I exigían, por parte de los gobernantes musulmanes medidas drásticas contra la comunidad mozárabe. El resultado fue que los musulmanes de al-Andalus llevaron a cabo grandes deportaciones de ellos al norte de Africa. Puede decirse que, en el siglo XII, primero con los almorávides y luego más aún con los almohades, se ponen las bases para extinción de las comunidades cristianas y judías en al-Andalus. A uno de los califas almohades se le atribuye incluso la intención de no dejar en pie ni una iglesia ni una sinagoga en sus dominios. La amenaza debió de cumplirse porque cuando se produjeron las grandes conquistas del siglo XIII, los conquistadores cristianos no encontraron ya, salvo raras excepciones, ninguna comunidad cristiana en las ciudades musulmanas que fueron anexionando. Pero en esas ciudades musulmanas había vivido, durante muchos siglos y antes de su extinción, una comunidad cristiana que, aunque discriminada socialmente y olvidada, contribuyó de lleno, sin duda, a esa civilización andalusí que tanto admiramos. Lo hizo con su dinero, a través del pago, a veces implacable, del impuesto personal; pero también, sin duda, de otra muchas maneras que nos son ignoradas, porque sus protagonistas eran seres anónimos dado que apenas conocemos nombres propios en los miembros de esa comunidad. Hora es ya de preguntarnos en serio, aunque sea muy difícil dar una respuesta a esa pregunta, hasta qué punto la civilización andalusí fue obra solamente de musulmanes.)Cuántos cristianos anónimos puede haber, por ejemplo, detrás de las realizaciónes artísticas que nos ha legado al-Andalus? Ya sabemos que los mosaicos de la qibla de la mezquita de Córdoba los hicieron artistas bizantinos enviados por los emperadores Nicéforo II y Juan Tzimiscés. Ahora bien,)fueron musulmanes o cristianos los que esculpieron la arqueta de Leyre, el bote de al-Mugira, el cervatillo de Medina Azahara o los capiteles de los músicos, de esa misma procedencia, que se conservan nuestros museos? Se los atribuimos habitualmente al arte islámico, pero eso es, cuando menos, una atribución gratuita porque no conocemos la identidad ni la religión que practicaban los artistas que los hicieron.

---

ellos+. [164] *No deben venderse ropas de leproso, de judío, de cristiano, ni tampoco de libertino, a menos que se haga conocer al comprador el origen+. [169] *No deberá consentirse que ningún alcabalero, policía, judío ni cristiano, lleve atuendo de persona honorable, ni de alfaquí, ni de hombre de bien; al revés, habrán de ser aborrecidos y huídos... Deberán llevar un signo por el que sean conocidos, por vía de humillarlos+. [196] *Debe suprimirse en territorio musulmán el toque de campanas, que sólo han de sonar en tierra de infieles. [206] *No deben venderse a judíos ni cristianos libros de ciencia, salvo los que traten de su ley, porque luego traducen los libros científicos y se los atribuyen a los suyos y a sus obispos, siendo así que se trata de obras de musulmanes. Lo mejor sería no permitir a ningún médico judío ni cristiano que se dedicase a curar a los musulmanes, ya que no abrigan buenos sentimientos hacia ningún musulmán, y que curen exclusivamente a los de su propia confesión, porque a quien no tiene simpatía por los musulmanes)cómo se les han de confiar sus vidas?+. (E. García Gómez - E. Lévi-Provençal, *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn Abdún*. Sevilla, 1981..

Mozárabes. Identidad y continuidad de su historia
Antig. crist. (Murcia) XXVIII, 2011, ISSN: 0214-7165, pp. 135-160

LAS GLOSAS DEL CÓDICE «ALBELDENSE» (EL ESCORIAL, *MS. D. I. 2.*). BREVE EXPOSICIÓN DE SUS CARACTERÍSTICAS GENERALES Y PRESENTACIÓN DE LAS DE INTERÉS PARA EL ESTUDIO DEL IBERORROMANCE PRIMITIVO

Claudio García Turza

RESUMEN

El presente artículo trata el códice albeldense cuestiones glosográficas y paleográficas de cara al estudio del iberorromance primitivo y se ofrecen propuestas para su interpretación.
Palabras clave: códice albeldense, glosografía, paleografía, iberorromance.

ABSTRACT

This paper aims to provide analysis of glossography and paleography of the Albelda codex and its importance for the study of the iberina romance language. Proposals for its interpretation are given below.
Key words: Albelda codex, glossography and paleography, iberian romance language.

INTRODUCCIÓN

En el mes de diciembre del 2003, en la jornada de clausura del Congreso Internacional «Los Orígenes de las Lenguas Romances», presenté en San Millán de la Cogolla un libro mío titulado *Las Glosas del Códice Albeldense. (Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial, Ms. D. I. 2)*[1].

1 Logroño, 2003, 252 pp. Editado por la Fundación San Millán de la Cogolla, dentro de la colección *Scriptorium*, por mí dirigida, expreso aquí mi gratitud a Almudena Martínez, coordinadora de esa institución, y, de modo particular, a la Dirección General de Investigación del Ministerio de Ciencia y Tecnología por la ayuda económica concedida para llevar a cabo el Proyecto de Investigación «Los Glosarios y las Glosas Emilianenses» (ref.: BFF2002-03627).

En aquella circunstancia, dado el carácter semioficial del acto, no dispuse del tiempo necesario para destacar los aspectos que juzgaba, y juzgo, más interesantes tanto en el capítulo de la paleografía como en el de la lingüística relacionados con esas glosas. De manera particular, deseaba presentar, tras la oportuna extracción selectiva, el conjunto de aquellas que, a mi ver, ofrecen un interés específico para el estudio del iberorromance primitivo.

El contexto congresual presente, en el que con gran acierto se pretende desde estas sesiones de debate intensificar la interrelación de las diversas perspectivas humanísticas, es, a mi juicio, el ámbito idóneo para satisfacer mi pretensión incumplida. Pretensión que busca, ante todo, el enriquecimiento científico y cultural recíproco y que, por tanto, sólo se cumplirá si se produce el necesario intercambio de opiniones y de valoraciones.

El doble propósito para esta ocasión, antes anunciado, a saber, el realce de ciertos datos paleográficos de entidad y la presentación de las glosas más interesantes para la historia de nuestra lengua en sus orígenes, requiere el complemento informativo de varias cuestiones y datos que sintéticamente paso a ofrecerles.

1. Como los distintos especialistas unánimemente lo reconocen, el interés que encierra el códice llamado «Albeldense» o «Vigilano» (El Escorial, *ms. D. I. 2.*) para las disciplinas humanísticas, jurídicas y sociales es rigurosamente extraordinario[2]. Desde un enfoque general, el papel desempeñado por el contenido de este manuscrito en el estudio de la historia altomedieval de España es de indiscutible trascendencia[3]. Sin embargo, a mi modesto entender, a partir de ahora su estimación acaso pueda verse incrementada, concretamente en su dimensión filológica. El códice contiene glosas; exactamente 140.

He de aclarar que el valioso manuscrito se ve enriquecido, además, con la presencia de numerosas y heterogéneas notas. Unas indicativas de contenido, otras de advertencia y, finalmente, otras de remisión. Así mismo, proliferan las palabras explicativas de lo representado mediante una miniatura o las que cumplen la función de corregir expresiones del texto de base sin recurrir a tacharlas.

2. Es obvio que el fundamento de la ubicación de las glosas, y su misma ubicación concreta, sólo puede entenderse adecuadamente si se conoce, aunque sólo sea de forma esquemática, el contenido del manuscrito. Para ello conviene advertir que el libro consta de tres partes fundamentales (el *Liber Canonum*, las *Epistolae decretales* y el *Liber Iudicum*) y que, además, constituye uno de los conjuntos textuales más abigarrados y ricos de toda la herencia codicológica hispana de la Alta Edad Media[4]. Pues bien, articulados en bloques temáticos sus numerosos y variados textos, siguiendo

2 Muy recientemente, por ejemplo, la editorial Testimonio (Madrid, 2002) le ha dedicado una excelente monografía, titulada *Códice Albeldense 976*, en que se reúnen colaboraciones de naturaleza histórica (J. GARCÍA TURZA «El monasterio de San Martín de Albelda. Introducción histórica», 11-27), paleográfico-codicológica (J. A. FERNÁNDEZ FLÓREZ, y M. HERRERO DE LA FUENTE «El Albeldense: contenidos, estructura, grafías», 31-71), literaria (M. C. DÍAZ Y DÍAZ «Escritores del monasterio de Albelda. Vigilán y Sarracino», 75-133), jurídica (G. MARTÍNEZ DÍEZ «La colección canónica hispana», 137-161; y E. GONZÁLEZ DÍEZ, «El Liber Iudiciorum de Vigilano», 165-184), ritual (F. J. MARTÍNEZ LLORENTE «El penitencial albeldense: pena y penitencia en la Iglesia hispánica altomedieval», 187-202) e iconográfica (E. FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, y F. GALVÁN FREILE «Iconografía, ornamentación y valor simbólico de la imagen», 205-277).

3 Según la opinión, tan acreditada, de FERNÁNDEZ FLÓREZ y HERRERO DE LA FUENTE, «Por contenidos y prestancia del *Albeldense* bien puede decirse que nos encontramos ante uno de los más importantes y espectaculares códices hispanos de la Alta Edad Media» (*El Albeldense*, 71).

4 DÍAZ Y DÍAZ, en el estudio que acabo de citar en la nota 2, trata sobre la organización primigenia del ms. así como sobre el método con que Vigilán ordena los diversos textos (pp. 92-101).

la clasificación certeramente establecida por Fernández Flórez y Herrero de la Fuente[5], y realizado el examen minucioso de la ubicación de las glosas en las partes y textos concretos del ms. (a saber: bloque I: márgenes del pasaje isidoriano *De paradiso*: 1 y 2; bloque II: *Excerpta Canonum*: 3-6; *Liber Canonum* propiamente dicho: 7-73; bloque III: *Chronicon Albeldense*: 74 y 75; bloque IV: *Epistolae Decretales*: 76-81; bloque V: biografía del abad Salvo: 82; *Exortatjo ad Principem*: 83-110; *Exortatjo ad Sacerdotes*: 111; Regla de san Benito: 112-115; *Sermo de die Iudicii*: 116; y *Seqventjum sancti Euangelii secundum Matheum*: 117; bloque VI: *Liber Iudicum*: 118-139; y bloque VII: margen derecho del poema «O Dei Verbum»: 140), será fácil coincidir en las siguientes apreciaciones:

1) No sorprende la presencia de 71 glosas en el texto completo del *Liber Canonum*; tampoco la de otras 6 que figuran en las *Epistolae decretales* o las 22 del *Liber Iudicum*: al fin y al cabo, como es por todos bien sabido, se trata de los textos básicos del códice.
2) Llama, en cambio, la atención la existencia de 36 glosas en el conjunto textual tan heterogéneo que se sitúa entre las Decretales y la *Lex Visigothorum*; y más concretamente, las 28 que ilustran la *Exortatio ad Principem*. De no menor interés resulta comprobar la presencia de 7 glosas en la columna II del folio 189v, dentro de las disposiciones del undécimo concilio toledano. Ahí, bajo el epígrafe *De concilii damnatjone derisorum uel prestrepentjum*, se redactan unas duras advertencias que, dada la transcendencia de las deliberaciones y acuerdos conciliares, buscan evitar los comportamientos irreverentes y las conductas impropias de la dignidad de esas asambleas eclesiásticas[6].
3) Desde un enfoque negativo, en fin, sorprende también la ausencia de glosas en el *Penitencial* (sobre todo, si se contrasta con las numerosas que enriquecen el códice silense BL, *Add*. 30853) y la presencia de tan solo dos (la 74 y la 75) en el *Chronicon Albeldense.*

3. Centrando ahora la atención en el grado de originalidad que reflejan estas glosas, hago notar únicamente aquí que, tras una minuciosa búsqueda de cada una de ellas (tanto de su *definitum* como de su *definiens*) en los glosarios y diccionarios medievales conocidos, no me ha sido posible encontrar en ellos algo más de la mitad, exactamente 72 (helas aquí: 1, 2, 3, 4, 5, 10, 15, 17, 18, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 29, 31, 32, 38, 39, 41, 43, 44, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 57, 59, 66, 67, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 82, 87, 89, 90, 91, 94, 95, 96, 98, 100, 102, 103, 109, 110, 112, 113, 114, 122, 123, 124, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 138, 139 y 140).

En cuanto al resto, es decir, a las localizadas en los repertorios léxicos, he de matizar que en bastantes casos (como los que corresponden a los números 19, 34, 35, 61, 68, 83 y 125) hay

5 J. A. FERNÁNDEZ FLÓREZ, y M. HERRERO DE LA FUENTE «El Códice Albeldense (o Vigilano) de la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial, *Ms. D.I.2.*», en C. GARCÍA TURZA (coord..), *Los manuscritos visigóticos: estudio paleográfico y codicológico. I. Códices riojanos datados.* Fundación San Millán de la Cogolla, Logroño, 2002, 117-174.

6 He aquí el texto de base, claramente propicio, a mi entender, para las adiciones glosísticas: «Ne tumultu [*tumultu* glosado por *turbatjo*, 64] concilium agitetur. In loco benedictjonis consedentes d*omi*ni sacerdotes nullis debent aut Indiscretis uocib*us* prestrepi [*prestrepi* glosado por *strepitum*, 65] aut quib*us*libet tumultib*us* proturbari, nullis etjam uanis fauulis uel risib*us* agi et, quod est deterius, obstinatis [*obstinatis* glosado por *malitjosis*, 66] concertatjonib*us* [*concertatjonibus* glosado por *contemtjonibus*, 67] tumultuosas uoces effundere [...]. Ut nec cont*en*tjosis uocib*us* audientjam turbent ne Iudicantjum uigorem de tumultu enerbent [*enerbent* glosado por *sine uirtute*, 68]. Quiquumq*ue* ergo In co*n*uentu concilii h c qu promissa sunt, uiolanda [*uiolanda* glosado por *contaminare*, 69] crediderit et contra h c Interdicta aut tumultu aut contumeliis uel risib*us* concilium perturbaberit, Iuxta diuin legis edictum quo precipitur: «eice derisorem et exiuit cum eo Iurgium»[*Iurgium* glosado por *lite*m ue*l rixa*, 70], et cum omnis confusionis dedecore abstractus, a conmuni cetu secedat».

variantes notables respecto de las formas atestiguadas en esas obras lexicográficas. En fin, 8 glosas (exactamente, los números 13, 16, 20, 37, 73, 80, 117 y 119) coinciden exclusivamente con los correspondientes artículos del glosario que se transcribe en el códice Em. 46 (copiado en el año 964)[7], lo que trasluce una especial, y muy interesante, relación de las glosas que analizamos con las contenidas en el mencionado lexicón.

Interesa especialmente señalar, por otra parte, que muchas de estas glosas del Albeldense reflejan con gran claridad un grado de conocimiento muy alto de la lengua latina. Sin él serían impensables ciertas construccioners sintácticas o, sobre todo, bastantes unidades léxicas de definiciones (así: 3 *andronas*: *silbas uel ubi mancipia ludunt loca*; 17 *difficilis: difficilis, Id est, laboriosa uel prolixa*; 20 y 37 *filacteria: cantica turpia*; 43 *lenocinium: Lenocinia: Id est, circumuentjones uel conplexiones meretricum*; 72 *predicamin : medicamine*; 123 *olograbam: olograba: Id est, cautjo, [...irografum], [t]estamentum [uel] scribtura*; etc.). Todo ello alcanza una fácil explicación si se acepta que, como he tratado de demostrar, una buena parte de las glosas analizadas son obra de Vigilán y, en menor medida, de su colega Sarracino. Ahora conocemos bien gracias una vez más a la luminosa investigación de Díaz y Díaz las características de la sintaxis y, sobre todo, del léxico que estos dos renombrados copistas albeldenses emplean en sus composiciones poéticas latinas del célebre códice aquí estudiado. Ya sea como simple mecanismo de ornato o de enriquecimiento del estilo (cual es el caso de Vigilán), ya forzado por el juego mismo de los caligramas (como sucede con Sarracino), el hecho es que sus poemas, junto a la presencia de vocablos comunes (algunos especializados en los valores cristianos, como *uirtus*, *pius*, *precor*, *infola*, *euangelistarum*, *alfa*, etc.), contienen un empedrado de términos particulares (arcaísmos, formas procedentes de la poesía épica o postclásicas: *solamen*, *altitonans*, *coruscans*, *geniculatim*, *beauit*, *enixe*, etc.), palabras peregrinas o raras (*gratanter*, *metuenter*, *nabus* -formación tardía retroactiva, a partir de *(i)gnauus*-) y voces griegas (como *eous*, *theos*, *cenon*, *agonia*, *macarius*, etc.). Material este que procede mayoritariamente de glosarios o de fuentes equivalentes como las *Etimologías* y que claramente revela la inexistencia de una norma próxima que permita discernir lo correcto y expresivo de lo rebuscado y pedante[8].

4. Los distintos glosadores utilizan, como era lo habitual, varios tipos de signo de llamada. Por su forma, estos corresponden mayoritariamente a neumas musicales hispanos[9], aunque en algún caso presentan las características propias de otros más convencionales, como las célebres *notae sententiarum* isidorianas. En efecto, los signos de llamada más frecuentes que encontramos en estas glosas son los siguientes: varias clases del *podatus*; diferentes modalidades del *clivis*; algunos tipos del *porrectus*; posiblemente, ciertas formas del *torculus*; dos testimonios del *scandicus*; un posible caso de *climacus* y otro caso claro de una *lemniscus*[10].

Ahora bien, examinadas las diferentes combinaciones concretas, resultantes de la relación entre las llamadas y las glosas y palabras glosadas (ya se encuentren o no éstas últimas encabezando las glosas), se aprecian los siguientes resultados fundamentales: de las 140 glosas documentadas

7 Cfr. C. GARCÍA TURZA y J. GARCÍA TURZA, *Fuentes españolas altomedievales. El códice emilianense 46 de la Real Academia de la Historia, primer diccionario enciclopédico de la Península Ibérica*. *Edición y estudio.* Real Academia de la Historia. Logroño, 1997.

8 Para esta interesante cuestión, cfr. M. C. DÍAZ y DÍAZ, «Papel de las glosas en obras literarias», en M. PÉREZ GONZÁLEZ, (coord.), *Actas del III Congreso Hispánico de Latín Medieval*. León, 2002, 495-503.

9 Cfr. a este respecto, en particular, el análisis general de la cuestión de L. NÚÑEZ CONTRERAS, (*Manual de Paleografía*. Madrid, 1994, 175-179) y los más específicos de L. BROS, («Notes de Paléographie Musicale Mozarabe», *Anuario Musical*, 10 (1955), 23-44) y VIVANCOS GÓMEZ (*Glosas y notas*, 92-96).

10 *Ibíd.*, I 21, 5.

y estudiadas, 109 llevan, sobrevolado, un signo de llamada; en 30 ocurrencias van sin él, y en un caso la glosa se presenta con un subrayado rojo. Por otra parte, hay 34 testimonios en que la(s) palabra(s) glosada(s) se repite(n) en la glosa; de ellos, 11 presentan, además, el signo de llamada, mientras que en 23 ocasiones van sin él.

5. Respecto de las definiciones, se atestiguan dos de las calificadas impropias o «en metalenguaje de signo» (en su definidor figura la expresión *est*: *Consubrina: [...]. Auunculus est frater matris.*…34). En relación con las propiamente dichas, la mayoría de ellas es sinonímica, con predominio de las compuestas por una sola equivalencia: [fermento]: *sacramento* 5, [uallematje]: *saltatjones* 6, [Irrita]: *uana* 9, etc. Varias son, sin embargo, las glosas que contienen dos sinónimos; en tal caso, éstos se unen por coordinación, y la partícula coordinante más frecuente es la disyuntiva *uel*: [ritus]: *cultus uel sacrificium* 13, *difficilis, Id est, laboriosa uel prolixa* 17, [condicionem]: *legem uel Iudicium* 127.[11] Más raro es el empleo de la conjunción coordinante *et*: *Germana fratris: filia patris et nouerc filia* 32. En dos ocasiones la definición comprende tres o más equivalencias unidas por yuxtaposición y por coordinación disyuntiva: [auspicia]: *Id est, Initja, rudimenta uel signa* 16, *olograba: Id est, cautjo, [...irografum], [t]estamentum [uel] scribtura* 123. Entre las definiciones antonímicas sólo encuentro las encabezadas por la preposición *sine*: *Inpune: liberum uel sine pena* 52, [enerbent]: *sine uirtute* 68, y [deuium]: *sine uia* 92.

Con bastante frecuencia la definición se complementa con especificaciones o precisiones introducidas por formas ilativas estereotipadas como *Id est*: *Eden: Id est, paradisus terrestris* 2, [Inde pede]: *Id est, In torto* 4, *centesimas: Id est, ampliora lucra* 10, etc., etc. Una vez figura *alias*: [< alias> supra dictum est]: *alias, supra diximus* 82; y otra, la forma *Idem*: *erili: Idem, domini* 118.

No escasean las definiciones esenciales o hiperonímicas donde, introducidas o no por la ilación *Id est*, se expresa el género próximo y, matizada en distinto grado, también la diferencia específica: *Eden: Id est, paradisus terrestris* 2, [andronas]: *silbas uel ubi mancipia ludunt loca* 3, *flamines: pontifices Idolorum* 40, *lucernalium: euangeliale officium* 48, *Idra: draco multorum capitum, ut In Lerna, quod uno ceso tria capita excrescebant* 61, etc. Una vez aparece la definición hiperonímica con la expresión, únicamente, de la diferencia específica: [Inexpiabilem]: *quod non potest mundari* 97.

Particularmnete interesante resulta la definición al modo isidoriano, donde por aprehender el valor esencial de una palabra merced al esfuerzo de su interpretación o justificación etimológica se accede mejor al conocimiento de las cosas mismas. He aquí el único ejemplo de este tipo de definiciones esenciales o reales que he encontrado: *alea: lusum est tabul ; a quodam mago Alea nomine qui hoc lusum Inuenit* 46. Análogamente, un excelente testimonio de glosas en que se especifica la lengua de la que forman parte las equivalencias es el siguiente: *paradisus, grece; eden, ebraice; ortus deliciarum, latine* 1.

Finalmente, es así mismo interesante señalar que en la última glosa, la 140, justamente en la terminación de la misma, se observa la versión romance, y lamentablemente solo iniciada, *en era*, que parece obedecer al propósito espontáneo de Vigila de realizar una nueva traducción del texto de base, pero esta vez, en lengua romance: *Id est, era dcccc Lxxvia ab Incarnatjone domini usque presentem annum Intrinsecus esse Inpressam scito, en era...*

11 El testimonio de yuxtaposición [demulcet]: *allenat, placat* 98 no es válido porque sus dos equivalencias corresponden a sincronías diferentes.

1. ASPECTOS PALEOGRÁFICOS RELEVANTES

De las 140 glosas, la mitad (exactamente,79) están escritas en letra visigótica redonda y, lo que realmente más importa, fueron agregadas, muy posiblemente en su totalidad, por la misma mano principal que copió el códice, es decir, por Vigila (concretamente se trata de las siguientes: 1, 2, 3, 4, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 48, 50, 51, 52, 54, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 82, 111, 112, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 129, 131, 132, 134, 137, 139 y 140). Interesa mucho subrayarlo: el gran calígrafo albeldense, Vigila (o quizá, para muy pocas de ellas, alguno de sus *socii*), fue el copista y, en su caso, el creador de las glosas citadas.

Tengo en cuenta para la afirmación precedente los argumentos que, según Fernández Flórez y Herrero de la Fuente[12], permiten distinguir las intervenciones de Vigila y Sarracino en la copia del códice. Así, la *d* interior de palabra se presenta siempre, como ocurre en los textos debidos a Vigila, con la forma uncial (estos son todos los testimonios que ofrecen tal característica: 1, 2, 3, 18, 25, 40, 41, 42, 46, 57, 72, 82, 119, 120, 126 y 134. Tan sólo cabe mencionar la excepción de la abreviatura amalgamada *Id*es*t* (= Id est), que incorpora una *d* recta en la glosa 21, frente al resto de los casos, en que se escribe uncial: 2, 4, 10 y 17 casos más[13]). Por otra parte, como en los textos escritos por Vigila, la letra *r* no ocupa más espacio que el resto de las letras sin astiles y, muy frecuentemente, como también sucede en este calígrafo, sus dos primeros trazos presentan en su parte superior una separación tan acusada que dan una apariencia similar a la de una *v* moderna (ello ocurre en 1 *grece*, *ebraice*, o*r*tus, *delicia*rum, 2 *paradisus*, *terrest*ris, 4 *torto*, etc., etc.). Además, la comparación entre las grafías de nuestras glosas y las que pueden perfectamente verse en la figura 2 (pág. 140) del excelente trabajo de Fernández Flórez y Herrero de la Fuente, que acabo de citar, llevan a concluir que, entre otros muchos, son extraordinariamente parecidos los siguientes rasgos: la vocal final *–e* , la letra *p*, las sílabas *fi* y *mi*, la terminación *–tis*, los nexos *tr*, *te*, *tj*, final *–rum*, el signo general de abreviatura, la forma de la cedilla, etc., etc.

Sin embargo, a nuestro propósito lo que resulta un argumento por completo contundente es comparar las características paleográficas de las palabras glosadas con las de esas mismas voces cuando se repiten al margen con la función de *definitum* de las glosas correspondientes. Es muy útil comprobar dichas semejanzas en términos recogidos en las figuras de las glosas y en las de las palabras glosadas (*Amita* (7), *Matertera* (8), *centesimas* (10), etc., etc.).[14]

Por otra parte, de las 61 glosas restantes, 55 presentan, en diferente grado, signos gráficos con la morfología propia del sistema cursivo. Así, entre las vocales, merecen especial atención las siguientes:

---

12 FERNÁNDEZ FLÓREZ y HERRERO DE LA FUENTE, *El Códice Albeldense*, 139-142.

13 En un artículo, titulado «Las variantes graficofónicas de la dental sonora en el Emilianense 31 de la RAH» (en *Criterios tradicionales y renovadores en la ortografía. Transcripción de una histórica mesa redonda (SEL, diciembre de 1984)*. Dispuesto para la imprenta por José POLO. Sociedad Española de Lingüística, Madrid, 2001, 57-65), he estudiado la vinculación, muy estrecha en ese códice emilianense, entre las grafías de la *d* uncial y recta y los valores fónicos fricativo y oclusivo, respectivamente.

14 En la edición ofrezco, en efecto, una reproducción fotográfica de cada una de las glosas. Ahora bien, el importante objetivo de probar la autoría de Vigila para una gran parte de las mismas me indujo a acompañar la fotografía de la glosa correspondiente (cuando ésta incluye el *definitum*) con otra en que figure esa misma palabra glosada dentro del texto de base. De ese modo, la suma de glosas introducidas con doble fotografía fue de 33 (concretamente, las numeradas 7, 8, 10, 11, 12, 17, 18, 19, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 48, 50, 51, 52, 54, 60, 61, 76, 82, 116, 118, 119 y 123).

1) La *a*, semejante a una épsilon inclinada, más o menos, a la izquierda (5, 6, 9, 20, 38, 39, 47, 49, 53, 55, 58, 63, 78, 79 —*Inuitare*, de estructura muy parecida a la de estos dos reclamos escritos por Sarracino: *negotium* ac*tjonis*, fol. 179v, y *caput omnis*, fol. 300v[15]. Todavía más, el nexo que esa grafía constituye con la *r* siguiente se observa, reiteradamente, en folios como el 341r II, *Tatianus eresiarces*, lín. 35, y *Bardesanus eresiarces*, lín. 39, escritos también, sin duda, por Sarracino—, 80, 81 —*transuerso*, cuya ligadura con la *n* siguiente es idéntica a la que se ve en el citado folio 341r , *lantantis*, lín. 12; *commodiani*, lín. 15; *asiani*, lín. 18; etc.—, 84, 87, 90, 91, 92, 93, 94, 97, 98, 102, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 113, 115, 133, 135 y 136).

2) La *e*, de la que destacan tres tipos: a) la uncial con perfil curvo a la izquierda formando ligadura con el último trazo de la *m* o *n* precedentes (5 y 6 —ambas, *sacramento* y *saltatjones*, respectivamente, presentan una vocal idéntica a la que figura en la palabra *uxorem*, dentro del reclamo *credere uxorem*, fol. 260v, debido así mismo a la pluma de Sarracino—); b) la uncial con el arco superior centrado sobre el rasgo horizontal (85, 86 y 113); y c) la uncial cuya parte inferior al trazo horizontal se forma con el rasgo final, descendente y ligeramente ondulado, del martillete de la *r* que antecede (83, 87 y 104).

3) La *u* (esta letra, derivada de la redonda —que sigue siendo utilizada también en estos casos—, alarga tanto su último trazo que llega a desbordar, en distinto grado, la línea del renglón. Se encuentra en 23, 39, 44 —*cimiterium* y *mortuorum*; pero *tumulum*, en la misma glosa, con *u* redonda—, 47, 49, 63, 79, 81, 84, 85, 87, 90, 92, 96, 97, 101, 102, 103 y 115).

Por su parte, entre las consonantes, destacan las siguientes:

1) La *c*, con un perfil de arranque en su parte inferior izquierda (así aparece en 5 y 20 —*sacramento* y *cantica*, respectivamente—, frente a 47, 58, 63, etc., que muestran la redonda. También figura esa grafía cursiva en *dicenda*, dentro del reclamo *fuerant dicenda*, fol. 332v, o en *constat*, incluida en el que dice *constat Ingestas*, fol. 316v, escritos por Sarracino, y en explicaciones de miniaturas como la del fol. 34v II —*Ubi loquitur codici respondenti lector*—, o la del 120v I —*sistus episcopus cum collegis suis*—, donde se encuentra repetida).

2) La *d*, cuyo palo vertical se prolonga por debajo del renglón y se curva, a veces, hacia la izquierda (son testimonios de ella los siguientes: 44, 78, 85 y 115. La misma forma se inserta en los reclamos de Sarracino: *credere uxorem*, fol. 260v, *diuinitatis*, fol. 324v, *fuerant dicenda*, fol. 332v, y en la citada *explicatio figurae* del fol 34v II —*...codici respondenti lector* —. En todos los demás casos se escribe con la grafía uncial: 53, 90, 97, etc).

3) La *g* (de la palabra *progenie*, 88. Está formada por dos circulitos cerrados y unidos por un pequeño palo; de la parte superior del ojo alto arranca el trazo con que se une a la *e* siguiente. En realidad, esta forma concreta de la *g* no coincide exactamente ni con los distintos tipos conocidos de la cursiva ni con los habituales de la carolina[16]. En el reclamo de Sarracino, *constat*

15 FERNÁNDEZ FLÓREZ y HERRERO DE LA FUENTE (*El Códice Albeldense*, 135) justifican así la atribución de los reclamos en redonda y cursiva a la mano de Sarracino: «La realidad es que los tres tipos de grafías utilizados en los reclamos (visigótica longaria, cursiva y redonda) han contribuido a consolidar la hipótesis de que esos textos con los que finaliza un determinado cuaderno y en el que asimismo se halla un reclamo, escrito, a su vez, con una de dichas grafías, pueden ser puestos en mutua relación y deberse a la misma mano. Así, en efecto, es posible constatar que todos los reclamos en longaria (y son nada menos que 37, sobre un total de 51) fueron colocados después de textos escritos por Vigila; los cinco en visigótica redonda se hallan en cuadernos cuya parte final, al menos, fue escrita por Sarracino; por último ocho de los nueve reclamos en visigótica cursiva se encuentran en cuadernos acabados por la pluma de Sarracino».

16 *Cfr.* Z. GARCÍA VILLADA, *Paleografía española*. Barcelona, 1974, 206 y 262; A. MILLARES CARLO, *Tratado de paleografía española. II.* Madrid, 1983, 52A y 75A; T. MARÍN MARTÍNEZ, *Paleografía y diplomática*. Madrid, 1991, 123 y 247.

Ingestas —fol. 316v—, y en la *explicatio figurae*, antes citada, del fol. 120v I —*...cum collegis suis*— aparece la que reviste la forma del numeral 8. Por otro lado, en 96 y 98 se inserta la redonda, esto es, la que afecta la llamada grafía uncial).

4) La *p*, compuesta por una especie de *o*, alargada a veces, de cuya parte inferior arranca el caído (puede verse esta grafía en 49, 88, 94, 97, 98 y 108. Una forma similar se da en el reclamo de Sarracino, *Vincentius* p*resbiter*, fol. 341v, y en la *explicatio figurae* del fol. 34v, *...respondenti...* También la encuentro en el reclamo *caput omnis*, fol. 300v, y en la cabecera *ormisde* p*ape* del fol. 332r, aunque en estas dos últimas ocurrencias el ojo semeja algo así como un rombo de líneas onduladas. El resto de las *p*, 20, 47, 77, etc., se atiene a la forma minúscula o redonda.

5) La *r*, nexada con *e* a través de un largo trazo ondulado (así se muestra en 79, 83, 86, 87, 104 y 113. Es una forma muy parecida a las de *credere*, palabra integrada en el reclamo *credere uxorem*, fol. 260v, y a las que, ligadas con *e* o con *c* siguientes, aparecen en el término *eresiarces* dentro del folio 341r II, líns. 35 y 39. Las demás *r*, 5, 23, 44, etc., son redondas).

6) La *t*. De esta letra encuentro dos formas interesantes: a) la más frecuente, cursiva pura, donde el ojo que constituye su trazo horizontal a la izquierda no se asienta, al revés que en la redonda, en la línea del renglón (figura en las glosas 5, 6, 20, 39, 44, 47, 53, 58, 63, 77, 78, 79, 80, 81, 86, 90, 91, 100 y 136. Está también en los reclamos de Sarracino, *gloriam eternam*, fol. 163v; *negotjum actjonis*, fol. 179v; *persolba*t, fol. 234v; etc., en el folio 341r II , lín. 23, *amantjus*; lín. 33, *corintjorum*, y en las *explicationes figurae* de los folios 34v II, *Ubi loquitur codici respondenti lector*, y 120v I, *sistus*... No obstante, no escasea, a su vez, la redonda: 23, 44, 55, etc.); y b) aquella que en posición final absoluta adquiere la forma de una *c* con un perfil de arranque curvo o recto, más o menos pronunciado, en su parte superior (de ella veo dos ejemplos: 84 y 98. Otro muy parecido se observa en la conjunción *e*t dentro de otro reclamo de Sarracino, *quia et si*, fol. 308v).

7) La *z*, en la palabra romance *azecam*, 133 (tiene el aspecto de una *c* que llevara debajo una *z*. Ahora bien, aunque su copete, agrandado, no se escribe todo lo alto que debiera, sin embargo, tan sólo baja un poco dentro de la caja del renglón. Detalle este que constituye un argumento sólido a favor de la antigüedad de la glosa[17]).

En cuanto a los nexos de estas glosas escritas con letra visigótica cursiva, además de los que se dan en las sílabas *ar*, *an*, *me*, *ne*, etc., antes comentados, parece conveniente poner de relieve los siguientes: a) *on* 105, *or* 44 y *os* 66, 90 y 138 (en ellos la *o* se liga a la letra posterior de tal forma que su semicírculo derecho se funde con el rasgo de esa grafía que le sigue); y b) *st*, que se observa en 97 (ahí el nexo se origina al prolongar la *t* su trazo básico hacia arriba, hasta encontrar el extremo superior de la *s* larga precedente. Ahora bien, como la estructura de este nexo —frente al análogo visigótico, que mantiene al final una *t* cursiva— es considerada como una de las más características de la escritura carolingia, ello podría determinar —posiblemente con el apoyo añadido de la *g*, de 88, antes estudiada— que la fecha de escritura de dicha glosa 97, así como la de las que ofrecen particularidades paleográficas semejantes, debería situarse en el último tercio del siglo XI).

Finalmente, en cuanto al sistema de abreviación hago notar que el signo general empleado en estas glosas de letra cursiva consiste siempre en la raya horizontal puesta encima de la palabra abreviada, con o sin el punto sobrepuesto (así en 39, 44, 47, etc. Contrasta esta práctica con el empleo de formas sobrevoladas arbitrarias y caprichosas en el texto mismo del códice —por

17 En efecto, en época tardía (exactamente, desde el siglo XI) el copete suele ubicarse en la línea misma del renglón, «llegando a ocuparla toda y haciendo descender el cuerpo de la *z* por debajo de la línea inferior del renglón» (R. MENÉNDEZ PIDAL, *Orígenes del español*. Madrid, 1968[6], 64).

ejemplo, sobre *sce* en el folio 342r I, lín. 38; sobre *eps* en 342v I, lín. 33, o en el 342v II, líns. 12 y 30; encima de *fr*, en 343r I, lín. 24; etc.—). Sin embargo, en la glosa 70, *lit*em ue*l rixa*, aparece una abreviatura que considero de gran interés. Se trata de la *l* partida por travesaño para abreviar *uel*. La presencia del **ł** en un texto de esta antigüedad (años 974-976) encierra un especial valor para el estudio riguroso de la importancia de esa abreviatura, considerada carolina, en el problema de la datación de las Glosas Emilianenses y Silenses. A mi juicio, la mano que interviene en la escritura de esta glosa parece ser la misma o, al menos, coetánea de la que escribe el texto latino de base del folio en que se encuentra dicha anotación. Por otro lado, a los testimonios de dicha abreviatura aducidos por Vivancos (Smaragdo silense, AMS 1, *Expositio in regulam Sancti Benedicti*, glosa 1438 de su edición[18]: *affectionem: ue*l *dilectionem*; Himnario silense, cód. BL, Add. 30851, *psalmi, cantica, hymni, varia oficia*, passim; Caragdinense, BL, Add. 30055, *regulae* monásticas de Macario, Pacomio, Basilio, Isidoro y Benito, glosa 306 en su edición[19]: *emulationes: inuidie uel sectationes*), Isabel Velázquez (pizarra visigótica, nº 92 de su edición[20]; año 642-649; procedente seguramente del Tiemblo. He aquí su texto: «[(signum)...] *in cor(um) presenti[a...?] / [...?] uicari Amarani (ue)l [...?] / [...] fredi, Argederi,...*») y a los ofrecidos por Claudio y Javier García Turza[21] (cód. Em. 46 de la RAH, año 964, glosario latino: a) fol. 109r-1, 15: *ortum: generatum ue*l *natum* -pero en BNP, *N.a.l.* 1296, copia del Em 46, se lee *uel* al modo tradicional: ue*l*- y b) fol. 151r-1, 11: *Sychem: hoc, Sicima, nu Necapo ue*l *ciuitatem samaritanorum*), agrego ahora otro, igualmente interesante y antiguo; se trata del que figura en el cód. Em. 5 de la RAH, Gregorius, *Moralia In Iob*, en la glosa siguiente: *congratjo* (sic) *senum / cetus ł comitatus* (fol. 7v)[22].

El nuevo testimonio del Albeldense, conocida la fecha inequívoca de su transcripción (aa. 974-976) y el lugar exacto de su copia (el monasterio de San Martín de Albelda), invita particularmente a replantearse y a debatir más en profundidad la atribución de influencias foráneas carolinas a los signos abreviativos como éste. Máxime si se tiene en cuenta, insisto, el papel decisorio que, de forma muy original y concienzuda, se ha atribuido recientemente por Ruiz Asencio a tal abreviatura *ł* (= *uel*) en la datación más tardía (entre 1070-1074 y fines del siglo XI) tanto de las Glosas Emilianenses como de las Silenses[23] (en estos célebres textos, como es bien conocido, encontramos tres ejemplos de la susodicha abreviación. Dos

18 M. C. VIVANCOS GÓMEZ, *Glosas y notas marginales de los manuscritos visigóticos del Monasterio de Santo Domingo de Silos*. Abadía de Santo Domingo de Silos, 1996, 348.

19 M. C. VIVANCOS GÓMEZ, «Glosas de algunos manuscritos visigóticos españoles», *ALMA*, 53, Bruxelles (1995), 169.

20 VELÁZQUEZ, I., *Las pizarras visigodas: edición crítica y estudio.* Murcia, 1989, 106-109.

21 *Documentos de época visigoda escritos en pizarra (siglos VI-VIII) publicados por Isabel Velázquez. Prefacio por Jacques Fontaine. Tomo I: Presentación, edición de los textos.* Belgium, Brepols Publishers, 2000, 102.

C. GARCÍA TURZA y J. GARCÍA TURZA, «La datación y procedencia de las glosas emilianenses y silenses: anotaciones críticas a los nuevos planteamientos», *Brocar*, 19 (1995), 59.

22 Como acertadamente opina M. C. DÍAZ Y DÍAZ (*Libros y librerías en La Rioja altomedieval*. Logroño, 1979, 126), este manuscrito «lleva algunas, poquísimas, glosas, de la mano del escriba mismo lo que significa que el apostillado correspondía al texto y no a actividad posterior de consulta o comercio con el códice».

23 Cfr. a este respecto, particularmente, los siguientes trabajos: J. M. RUIZ ASENCIO «Hacia una nueva visión de las Glosas Emilianenses y Silenses» (en C. HERNÁNDEZ ALONSO *et alii*, *Las Glosas Emilianenses y Silenses*. Burgos, 1993, 83-118), M. C. VIVANCOS, «De nuevo sobre la cronología de las Glosas Silenses» (en C. HERNÁNDEZ ALONSO *Actas del Congreso Internacional «El Cid, poema e historia»*. Burgos, 2000, 313-316), M. C. DÍAZ Y DÍAZ «A vueltas con las glosas» (en ibíd., 293-295) y J. M. RUIZ ASENCIO, «Puntualizaciones sobre las glosas» (en ibíd., 309-311).

en las Emilianenses: a) en la glosa 59, fol. 69v, *parare ue*l *aplecare* —texto de base: «nolite uos occupare ad litigandum, set potjus ad orandum»—, y b) en la 107, fol. 73v, *pauoroso ue*l *temeroso* —texto de base: «deducimus te ad locum terribilem»—; la glosa 90, fol. 72v, *...ela* uel *deritura*, está muy borrosa, pero parece que escribe *uel* a lo visigótico. Por su parte, en las Glosas Silenses, BL, Add. 30853, aparece una sola vez: glosa 161, folio 317r, donde en la frase «Secundam mulierem debet excludi», *excludi* se explica con la equivalencia *separare ue*l *laiscare*).

Concluyo este subapartado paleográfico con un primer intento de clasificación de esas 55 glosas escritas en letra cursiva[24], que sirva de punto de partida para ulteriores caracterizaciones tipológicas de mayor precisión y solidez. En su elaboración he tenido en cuenta factores tan diversos como la mayor o menor presencia de cursividad en el sistema gráfico empleado, el *ductus* más o menos rápido y rico en ligaduras, los diferentes aspectos del trazado, el módulo y el peso de las letras, sin desdeñar el estilo individual o la clase de tinta utilizada. Han sido cuatro los grupos que he establecido, conjuntos que en algún caso bien podrían responder a la intervención de una sola mano. Helos aquí con la especificación de cada una de las glosas que los constituyen:

Grupo I (glosas 5, 6, 20, 38, 39, 47, 53, 58, 63, 78, 79, 80, 81 y 133. A ellas se debe agregar la primera equivalencia del *definiens* en la glosa 98, a saber: *allenat*). Se trata de un bloque de glosas de estructura muy cursiva, coetáneas del texto de base del ms. y transcritas, muy probablemente, por el mismo Sarracino.

Grupo II (glosas 9, 23, 44, 49, 55, 66, 70, 77, 113, 115, 135, 136 y 138). Es éste un conjunto cuyos componentes presentan rasgos mensurables (trazado, módulo, peso, etc.) más irregulares, pero en todo caso coetáneos también del texto básico del códice.

Grupo III (glosas 90, 91, 92, 93, 100, 101 y 102). Bloque este de apostillas que por su contigüidad locativa, sus características morfológicas y por la repetición del signo de llamada sobrepuesto podría considerarse obra de un mismo glosador. Y análogamente a los casos precedentes, tampoco veo en ellas ningún rasgo que desautorice su interpretación como coetáneas del texto básico del ms.

Grupo IV (glosas 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109 y 110). En este bloque se ve claramente la intervención de una sola mano, aunque algo posterior. También aquí la inmediación locativa de las glosas y la morfología y el estilo de sus letras o amalgamas gráficas, unidos a la existencia llamativa de una tinta mucho más negra en todos los casos, nos permite reconocer la participación de un único amanuense. Por otra parte, la presencia del nexo carolino *st* de *potest* en la glosa 97 (sin olvidar la de la *g*, más discutible, de *progenie* en la 88) lleva a retrasar la escritura de estas anotaciones, según lo manifestamos antes, al período de penetración de la letra carolina en el territorio riojano, es decir, al último tercio del siglo XI[25].

2. GLOSAS DE INTERÉS PARA EL ESTUDIO DEL IBERORROMANCE PRIMITIVO

Es conveniente manifestar que las cinco que presento y analizo en primer lugar ofrecen, en distinto grado, especiales dificultades de interpretación.

---

24 Quedan otras seis (16, 67, 68, 69, 127 y 130), en escritura redonda, cuya adscripción a un determinado conjunto no me resulta, por el momento, hacedera.

25 Para este importante asunto de la introducción de la letra carolina en los documentos del siglo XI de los reinos occidentales peninsulares, cfr. el minucioso estudio, ya citado en la nota 18, de J. M. RUIZ ASENCIO (*Hacia una nueva visión*; en especial, las págs. 100-108).

2.1. Id *est* fudena / cerearia

id *est*, fudena cerearia (106*v*, *Concilium Cartaginense Quartum*, *vi*; *Liber Canonum*).

Glosa de *cereoforarium*, con signo de llamada.

«Accolitus quum ordinatur, ab ep*isco*po quidem doceatur qualiter se In officio suo agere debeat; sed ab arcediacono[26] accipiat cereoforarium[27] cum cereis, ut sciat se ad accendenda ecc*lesi* luminaria mancipari»[28].

En relación con la palabra glosada, ThLL, *s. v. c reoforaleum*, ofrece esta información: «*i. q. ceriforus* [*fere i. q. candelabrum*] Ivs canon. 3, 94 (Migne 56, 888) acolythus cum ordinatur… ab archidiacono accipiat cereoforaleum cum cereis (Ps. German. Paris. liturg. Gall. 3 Migne 72 *exscripsit* ceroferarium)». Nótese que según *Etym* VII 12, 29, el *ceroferarius* es 'el que porta la vela de cera o *cereus*': «Acolythi Graece, Latine ceroferarii dicuntur, a deportandis cereis, quando legendum est Evangelium, aut sacrificium offerendum» [traducción de OROZ RETA: «Lo que en griego dicen *acólito*, es en latín *ceroferario*, nombre derivado de que porta las velas de cera cuando va a leerse el Evangelio o a ofrecerse un sacrificio»][29]. A su vez, NIERMEYEr, pág.

---

26 *Ibíd.*, 354, *archidiacono.*

27 Ibíd., *ceroferarium* (en el aparato crítico aportan más variantes: *ceroforarium*, *cereoferarium* y *cereoforarium*).

28 En la edición de las glosas se han seguido los siguientes criterios:

a) Presentación de una edición paleográfica estricta. En ella se respetan la puntuación y los acentos originales (por ejemplo, *ampli/óra* 10 ó *aleá* 46), la división en líneas del texto de la glosa, la presencia de lecturas claramente erróneas (como *pnatrinis* 26 por *patrinis*) y las uniones indebidas de palabras (así, *aquodam* 46 y *ordina/tasunt* 102). Las abreviaturas se resuelven, como es habitual, transcribiendo en cursiva las letras omitidas. Los numerales romanos se escriben en letra minúscula, tal como figuran en el original (glosa 140). Entre corchetes cuadrados van las letras o palabras dudosas (glosas 85, 87 y 123), mientras que en los angulados sitúo las grafías sobrevoladas (como en las glosas 108 y 110).

b) En la edición interpretativa o crítica, puntúo a la moderna, cambio las minúsculas en mayúsculas según el uso actual (por ejemplo, *Dei* 18, *Alea* 46 y *Lerna* 61; lo que afecta también a los numerales romanos de la glosa 140). Respeto, sin embargo, la *I* alta cuando tiene valor consonántico (como en *conIu<n>cto* 12, *conIun<c>ta* 76 o *Iudicium* 127) y la *j* baja del nexo *tj*, que tiene valor semiconsonántico pero representa, además, una infección palatal sobre la consonate dental precedente, que queda por ello asibilada; algo así como una africada alveolar o una oclusiva sorda alveolar o alveolo-dental (así, *saltatjones* 6, *adstipulatjone* 29, *circumuentjones* 43, etc.). Respeto siempre, así mismo, la cedilla de la *e* (32, 34, 35, etc.). Corrijo las uniones incorrectas de palabras (*a quodam* 46 y *ordinata sunt* 102) asi como las lecturas claramente erróneas (para lo que utilizo el corchete angulado: *conIu<n>cto* 12, *conIun<c>ta* 76 o *arge<n>teus* 132. Escribo igualmente *patrinis* por *pnatrinis* 26). No indico las grafías sobrevoladas, que se unen al resto sin signo alguno. En cambio, como en la edición paleográfica, resuelvo las abreviaturas transcribiendo en cursiva las letras omitidas. Análogamente, las letras o palabras dudosas (glosas 85, 87 y 123) se colocan entre corchetes cuadrados.

c) Tras las ediciones señalo con todo detalle la ubicación de la glosa en el texto de base.

d) A continuación indico si existe o no signo de llamada sobre la glosa y sobre la palabra glosada. Hago notar también si se da alguna variación gráfica, fonológica o morfológica de la glosa respecto de la palabra glosada, así como si se repite en la glosa la palabra glosada

e) Trato de ofrecer después un contexto de la palabra glosada lo suficientemente amplio como para que permita facilitar la interpretación correcta de cada una de las distintas glosas. En el caso de las localizadas en los márgenes de los *Excerpta Canonum* y del *Liber Canonum* tengo siempre en cuenta las versiones de la excelente edición de *La Colección Canónica Hispana* de G. MARTÍNEZ DÍEZ y F. RODRÍGUEZ, cuya cita hago *in extenso* en su lugar. Por otra parte, y con el mismo propósito, me ha parecido de interés incorporar la traducción castellana de los contextos de aquellas glosas que se sitúan en el bloque del *Liber Iudicum*; en concreto, doy la versión que figura en el *Fuero Juzgo en latín y castellano, cotejado con los más antiguos y preciosos códices por la Real Academia Española*. Madrid, 1815.

29 En el estudio de cada glosa, además de los diccionarios y obras imprescindibles para su análisis (DU CANGE, Forcellini, *ThLL*, Niermeyer, *CLChLT*, *Etym.*, *DCECH*, *DECLC*, Oelschläger, etc.), he consultado numerosos glosarios y manuscritos vinculados con ellas. Entre otros, destacan por su utilización más asidua los siguientes: *LGl* (más las

172, recoge estas tres formas: a) *ceroferale* «cereo- (neutr.): *chandelier – candlestick.* Accensis super cruces cereis atque cereferalibus. GREGOR. TURON. Glor. conf., c. 78, *Scr. Rer. Merov.*, I p. 796»; b) *ceroferarium*: «*chandelier – candlestick* […] Ferebantur...ante corpus sanctum duo argentea ceroferaria. HARIULF., Chron., lib. 3 c. 29, ed. LOT, p. 168»; c) *ceroferarius*: «*acolyte porteur d'un chandelier – candle-bearing acolyte.* ISID., Etym., lib. 7 c. 12».

La interesante forma *fudena*, que no hallo en ningún diccionario o glosario conocido, podría derivar del neutro plural *funeta*, suponiendo la sonorización de su dental y la metátesis de las dos sílabas contiguas. Pero, además de la dificultad que implica la explicación de ese último fenómeno en tal contexto fonético, de este derivado de *funis*, ThLL, *s. v. funetum*, sólo ofrece un ejemplo de Plin. con un significado relativamente distante del que parece corresponder a *fudena*: «*in vinea* cum breviores palmites sarmento iunguntur inter se funium modo, ex hoc arcus funeta dicuntur» (*Nat.* 17, 174; *funetum* sería un derivado de *funis*, con la significación de 'sarmiento retorcido en forma de cuerda o maroma'). Y digo relativamente distante porque es bien conocido el empleo de los *funales cerei* o *funalia* (por ejemplo, en Varro frg. Serv. Aen. 6, 224) como un tipo antiguo de luminarias, fabricadas con cuerdas retorcidas que se introducían en cera. *Etym* XX 10, 5 describe este objeto con detalle: *Funalia dicuntur quae intra ceram sunt, dicta a funibus quos ante usum papyri cera circumdatos habuere maiores; unde et funera dicuntur.* Funalia *autem Graeci scolaces dicunt, quod sint scoliae, hoc est intorti. Hos Romani funes et funalia nominabant. Funalia candelabra apud veteres extantes stimulos habuerunt obuncos, quibus funiculi cera vel huiuscemodi alimento luminis obliti figebantur. Idem itaque et stimuli praeacuti funalia dicebantur* («Se denominan «hachas» (*funalia*) las cuerdas introducidas en cera; se llaman así por derivar de *funis* (cuerda): antes de que se comenzara a emplear el papiro, nuestros antepasados utilizaban cuerdas envueltas en cera; de ahí que también se llamen *funera.* Los griegos a las *funalia* les dicen *scolaces*, por estar *scoliae*, es decir retorcidas. Los romanos las conocían como *funes* y *funalia*. Entre los antiguos, los candelabros, *funalia*, estuvieron dotados de unos ganchos corvos, a los que se adaptaban las cuerdecillas enceradas o impregnadas de alguna sustancia que proporcionase luz. Estos ganchos afilados se llamaban también funalia») y un comentario análogo encontramos en XIX 4, 1: *Funes dicti quod antea in usum luminis fuerint circumdati cera; unde et funalia* («Los cables se llaman *funes* porque antaño, impregnados de cera, se utilizaban para alumbrar; de ahí el nombre de *funalia* (velones)»).

Otra posible etimología de *fudena* es la forma **futena*, derivada del sust. *futis* (o *futum*), cuyo significado es, según Du Cange, s. v. *futis*, 'Vas in templo ubi reponebatur quod de sacramento restabat', Jo. De Janua., y s. v. *futum* 'Vas aquarium, quo in triclinio allatam aquam infundebant'. Pero, igualmente, esta palabra se atestigua pocas veces; de hecho, como información de interés sólo encuentro la escasa que aporta el mismo Du Cange: «Gloss. Lat. Gall. Sangerm.: *Futis, Une maniere de vaissel de temple, large dessus et estroit par dessous.* Futum, apud Varronem».

2.2. allenat / placat

allenat, placat (346*v*; *De obserbandis mandatis dei*, en *Exortatjo ad Principem*).

Glosa de *demulcet*, con signo de llamada. Claramente se lee **allenat** y no **allanat**. Hago esta observación de naturaleza gráfica (y de importante transfondo lingüístico) pues la *e* y la *a* cursiva pueden fácilmente confundirse.

---

lecturas de la conocida edición de Lindsay), *CGL*, Em. 31, Em. 46, Vat. 3321, BNP 1298, BL, *Adds*. 25600, 30055, 30851, 30853, etc., etc. Para las formas que no he logrado documentar empleo la abreviatura *Non rep.* (= *Non reperitur*).

«AdIubamur ut operemur et operando uirtutib*us* ditemur; ergo si te dilectjo d*e*i proximiq*ue* demulcet, consequens est ut facias quod Ille precepit, quia In tantum diligis In quantum facis».

Comp. *LGl* DE 768 *demulcet: oblectat, lenit*; Em. 46, 42r-1 *delinitus: placatus*; ibíd. 117r-2: *placat: sedat, quiesquere facit, delinit uel componit*; ibíd. *placatus: delinitus*; ibíd. *placat: leniter mitigat*; Em. 31, 12v-3: *demulce: delinire, fobe*; ibíd. 82v-3 *placat: lenit, mitigat*; *CGL* IV 437, 39 *Delectator* (sic): *linit placat mitigat.*

Descartada rotundamente la lectura *allanat* (la presencia de una *e* —la visigótica redonda, a modo de una épsilon, dextrógira, frente a la *a* cursiva, ligeramente levógira— es incuestionable), tampoco me parece defendible partir de una base derivada de un compuesto *ADLENIRE (o *ALLENIRE): este verbo, aunque semánticamente es afín a la voz glosada (lat. LEN RE = 'ablandar', 'calmar'; fig. 'apaciguar', 'sosegar', 'mitigar'), sin embargo, además de su condición de palabra hipotética (sólo atestiguamos el comp. ALLENIMENTUM 'alivio', 'atenuación'), presenta claramente inconvenientes morfológicos.

También habrá de rechazarse la explicación de *allenat* como una forma compuesta de una *a* protética y el verbo *llenar*: es bien sabido (cfr. *DCECH*, s. v. *lleno*), por una parte, que la primera documentación de este verbo castellano se encuentra en Juan de Valdés, *Diálogo de la Lengua*, 108.9 (año 1535), siendo los primeros lexicógrafos que la recogen Covarr. y Oudin, y que, por otra, *henchir* fue general hasta el siglo XVI. Análogamente, dada su acusada rareza, tampoco tiene, a mi juicio, suficiente consistencia el verbo PLENUNARE, que sólo atestigua Du Cange, s. v., con el significado de '*replere*' «in vet. Glossar ex Cod. reg. 7613»; aunque es preciso reconocer que desde una perspectiva exclusivamente fonética tal verbo podría muy bien ser el origen de *allenar*, dada la frecuencia del fenómeno de la haplología en los textos altomedievales (PLENUNARE > *PLENARE > *(a)llenar*).

Parece claro, en cambio, que el sentido de la forma verbal *demulcet* en el presente contexto es el de 'atraer', 'cautivar', 'seducir', 'embelesar', '(en)ajenar' («si el amor a Dios y al prójimo te enajena»; y no los también habituales para DEMULC RE, o MULC RE 'acariciar', 'suavizar', 'mitigar', 'aplacar'). Se trata, en efecto, de la segunda de las acepciones básicas, la figurada, que, s. v. *demulceo*, recogen, tanto el *ThLL*, («*Translate i. q. delenire, placare, capere*») como Raimundo de Miguel (donde se selecciona este magnífico testimonio de Aulus Gellius: *Ita motus et demulctus et captus est, ut Callistratum jam inde sectari coeperit* «quedó tan encantado, tan prendado, tan seducido, que desde entonces fue partidariode Calístrato), y de la primera que, *s. v. delenio* o *delinio* 'gagner, séduire, charmer', consigna Gaffiot (obsérvense las equivalencias *delinire* y *fobe* 'mimar', 'acariciar', que en el Em 46 —cfr- supra— se dan de la entrada léxica *demulce*). Todo ello nos lleva a pensar, para la forma *allenat*, en el étimo ALIENAT, con valor semántico figurado ('ajena', hoy en desuso). Hago notar que en un documento calceatense de 1288 (AC-56) recoge González Bachiller[30] la forma *agenar* con el significado primario de 'tranmitir a otro el dominio sobre una cosa', 'enajenar'. También DCECH, *s. v. ajeno*, atestigua *ajenar* en el *Fuero Juzgo* de 1241; y la misma forma aparece en un documento de Arnedo del año 1237 (*Dic. Hist., s. v.*); se trata de un término frecuente en los fueros y en las escrituras notariales. A su vez, en TLN figura la variante, idéntica a la nuestra, *aillenar* 'enajenar' (aunque con grafía oriental) en doc. real de 1234 y en otro de 1238, y como *alienar* en un doc. de 1421[31]. Saralegui

30 F. GONZÁLEZ BACHILLER *El léxico romance de las colecciones diplomáticas calceatenses de los siglos XII y XII*. Logroño, 2002, 92-93.

31 F. GONZÁLEZ OLLÉ, *Textos lingüísticos navarros*. Pamplona, 1970.

ofrece, en fin, para la forma *agenar* la fecha de 1276[32], y para la variante *ayllenar* el año 1281[33].

Si esta interpretación es la correcta, habrá que juzgar la segunda equivalencia, *placat* (escrita inequívocamente por otra mano posterior), como una traducción de *demulcet* (que, como hemos expuesto, también tiene, precisamente, el significado de '*placare*', 'mitigar', 'aplacar') en la que ese segundo glosador desatiende por completo el valor contextual; o como una aclaración (rigurosamente, una nueva glosa) debida a un glosador posterior que quizá juzgó incomprensible, y por tanto, inoperante, la explicación aportada por el glosador de *allenat*.

Pero cabe también interpretar las dos equivalencias como sinónimas y, desde luego, desconectadas ambas de la apoyatura del contexto. En efecto, *allenat* acaso fuera un derivado del sustantivo romance *allena* 'petral, parte del arnés, que cubre el pecho de la cabalgadura', 'freno para sujetar y gobernar las caballerías'. En el Em. 46, 7v-2, 41 figura *allene: corrigia frenorum*, y en los diccionarios latinos *antela* (y las variantes *antelena* y *antilena*) figura como término específico de los glosarios y designa exactamente el atelaje señalado. En la evolución de esta interesantísima palabra, *allena*, debieron darse los mismos cambios fonológicos que experimentó la antigua forma *abellar* 'beldar' (< *ventilare*). Así, tras la síncopa **ant'lena*, la *t*, entre las dos consonantes sonoras, sonorizaría dando **andlena*. Posteriormente el grupo de las tres consonantes se simplificaría en **adlena* y de ahí, por asimilación, se llegaría al resultado que ofrece el Em. 46, *allene.* El *ThLL*, que recoge *allene* 'corrigia frenorum' Gloss. Salom., añade «*Vix probabile* adlena *vocabulum esse formatum ad analogiam* antilenae *vel* postilenae (sic Löwe, Gloss. Nom 163)». En suma, de acuerdo con esta segunda interpretación, tanto *allenat* como *placat* tendrían el significado de 'frena', 'aplaca', 'apacigua', 'aquieta'. En cuyo caso, el segundo glosador pudo añadir *placat*, también aquí, ante la posible dificultad interpretativa que ofrecería en su tiempo la primera traducción romance *allenat.*

2.3. albas (133*r, Concilium Aurilianense, xvi; Liber Canonum***)**

Glosa de *zancas*, con signo de llamada.

«Ut monaci orarium uel zancas no*n* utant<v>r. Monacum orarium In monasterio uel zancas habere non liceat».

Non rep. Como es bien sabido, las *zancas* (lat. tardío ZANCA, TZANGA; variantes manuscritas: *zanchas*, *zangas*, *tzancas* o *tzangas*) son «calcei, seu potius cothurni, qui crura et pedes tegebant» (apud Du Cange, *s. v. tzangae*); un *genus calceamenti* prohibido en el *Codex Theodosianus*, 14. 10. 2. (escrito en el Sur de Francia a fines del siglo IV): «Usum tzangarum atque bracarum intra Urbem venerabilem nemini liceat usurpare». (apud Forcellini, *s. v. zancha*). Por tanto, salvo que *albas* cumpla aquí la función de especificar el color no autorizado en este tipo de calzado alto (comp.: «[Praefectus urbis] indutus manto pretioso et calciatus zanca una aurea, id est caliga, altera rubea. Censius, Lib. cens. c. 57 (Ordo)», apud. Niermeyer, *s. v. zancha*; *DRAE*, s. v. *cáliga*, «1. f. Especie de sandalia guarnecida de clavos que usaban los soldados de Roma antigua.2. f. Cada una de las polainas que usaron los monjes en la Edad Media y posteriormente los obispos), puede ser razonable pensar que el glosador se equivocó a la hora de señalar con una llamada la palabra que precisaba una aclaración; y en lugar de colocarla sobre *orarium*, lo hizo encima de *zancas* (cuyo morfema de plural quizá fue el que

32 C. SARALEGUI *El dialecto navarro en los documentos del monasterio de Irache (958-1397)*. Pamplona, 1977, 61.

33 *Ibíd*., 149.

originó, en tal caso, inconscientemente el incorrecto de *albas*). Es conveniente advertir a este respecto que, según Du Cange (*s. v. orarium*), «Hugo a S. Victore lib. 1. de Sacramentis cap. 48...observat, *quod apud antiquos non Orarium dicebatur stola, sed Alba. Orarium* porro a *stola* videtur distinxisse auctor Vitae S. Livini Episcopi cap. 14: *Eique casulam purpuream,... et stolam cum Orario...contradidit*».

Frente a la totalidad de las interpretaciones precedentes, hago notar, no sin cierta sorpresa, que, según Martínez Díez y Rodríguez, quienes para *zancas* consignan en el aparato crítico las variantes *zancis, zanchas, zachas* y *zonas*, la voz *zanca* «legendum uidetur «cyanea», id est «Scythiae gemma caeruleo coruscans nitore...[La *cyanea* es una gema de Escitia, resplandeciente con su brillo azulado...]» (S. Isidorus Hispalensis, Etymologiae XVI 9,7); sed diceres hic pro anulo accipi»[34].

2.4. cecer (238*v*; *Chronicon Albeldense*, fols. 238v-242v, dentro del bloque III, que contiene varios textos «menores», fols. 238v-248v).

Glosa sin signo de llamada.

«Domitjan*us* f*rate*r titi, r*egn*ans xvi, hic sup*er*uia execrabilis, d*eu*m se apellari Iussit et c*hrist*ianis persequutjone*m* Intulit, senatores perimit; sub quo et ap*ostolu*s Johannes In pathmos exilio religatur menses iiiior».

No he logrado relacionar esta glosa con ninguna palabra o sintagma del texto latino precedente.

2.5. Id *es*t In torto

id *es*t, in torto. (37*v*; *De institutjonibus Iudiciorum et gubernaculis rerum*, lib. III, poema inicial, en los *Excerpta Canonum*).

Glosa de *Indépede* [= *Inde pede*], con signo de llamada y ápice (único en el poema, ¿marca de ictus?) sobre *dé*.

«Conpleui precepta sacris Inpressa loquellis. / Adsportans quicquid praecipis Ipse tibi. / Putasne recto labuntur crura uiatu / Aut non alterno fallimur Indépede [= Inde pede][35]? / Directe Iugulus mentem conlisit Iniquam, / Iustitj telo callida cuncta secans».

Non rep.

2.6. pissata (346*r*; *Exortatjo ad Principem*)

Glosa de *trita*, con signo de llamada.

«Et tibi ergo nobilissime rex, si uis ad supernam feliciter tendere patriam, diligenter regia querenda est uia; quia quum sis rex In terra, ad c lorum properans regna, per regiam debes currere uiam; trita et enim est et antiq*ui*tus s*anct*or*um* regum uestigiis confricata».

CGL II 151, 12 *Pisat: πτίσσει*; ibíd. V 525, 2 y 576, 14 *Ptisso: tundo hoc est pisto*; ibíd. IV 291, 19 *Terret* (sic): *pisat terendo pede* (variante en otros códices de la misma familia: *pisat a terendo pede dictum*); ibíd. V 646, 40 *Pisare: tundere*; ibíd. 516, 37 *Teret: pisat a terendo pede*. Du Cange, s. v. *pisare* (por *pinsere*), define así *pisones*: «instrumenta quibus pinsitur, aut res quaevis teritur, subigitur. Anonymus de re Architecton. Cap. 30: *Tertio olei adjicies sextarium:*

34 G. MARTÍNEZ DÍEZ y F. RODRÍGUEZ, (*La Colección Canónica Hispana. Concilios galos. Concilios Hispanos: primera parte.* Madrid, 1984, 163, n. 8).

35 MARTÍNEZ DÍEZ, *La colección canónica hispana. II, Colecciones derivadas**Madrid, 1976, 117, *inde pede*.

ea ratione spatha commovebis, tunc alii juvenes succedant cum Pisonibus ligneis, et id efficiant Pisando, ut concalefiat, ita ut non dissimilis sit farinae subiactae»[36].

Como puede apreciarse, en todos los testimonios precedentes *pisare* (< PINSARE, variante del cl. PINSERE) figura con una sola *s*. Esta solución, en que por ensordecimiento de la *n* anteconsonántica se da reducción en *s*, concuerda con la documentada en la latinidad tardía, especialmente en el latín vulgar, para el grupo consonántico —NS—. Väänänen dice a este respecto lo siguiente: «La conversión en muda de la *n* delante de *s* [...] es uno de los rasgos más constantes en los «textos vulgares»[37]». Obviamente, es la grafía que muestra ese verbo a lo largo de la Edad Media. Por todo ello, sorprende la presencia de la doble *s* en nuestra glosa *pissata*, que, en principio, representaría, de modo excepcional una consonante sorda[38].

Mayor interés encierra, sin duda, el significado de la glosa. Como es conocido, *pinsare* (lo mismo que *pinsere*) significa 'golpear', 'majar, machacar', 'moler', 'herir'. En castellano, *pisar* (cfr. *DCECH*, ibíd.) «es voz de uso general en todas épocas, que ya en Berceo y J. Ruiz tiene el sentido de 'hollar el suelo' [...]. En romance es voz principalmente propia del cat. y el port. (con empleo general y en el mismo sentido), que además se extiende, con sentidos más especiales, a algunas hablas cat., fr. ('apisonar') y sobre todo oc. ('machacar') [...]. El sentido etimológico perdura en la Arg. (junto al general), donde vale moler, majar o triturar el tipo de maíz [...]; también en Ast.: 'descascarar las castañas pisándolas con los pies', 'sacar la habichuela de la vaina machacándola con un palo', 'pisar en el pisón el árgoma para alimento del ganado'». Pero en nuestro caso *pissata* traduce el participio *trita* (que se complementa y enriquece con la locución sinónima *vestigiis confricata*[39]). Y *trita*, sin duda, significa en este pasaje 'pisada, hollada, transitada», por lo que podemos concluir que el valor semántico de 'hollar el suelo', atribuido por Corominas-Pascual a Berceo como primera documentación, tiene ya un representante notablemente anterior en un ejemplo como éste.

Finalmente, hay que señalar que Fernández Flórez y Herrero de la Fuente[40], al tratar la cuestión de las glosas y de las notas marginales, seleccionan ya este caso como un buen ejemplo de glosa romance.

2.7. azeca*m* (407*r*; *Liber Iudicum*, lib. VII, tit. VI, II)

Glosa de *monetam*, con signo de llamada.

«DE his qui so*li*d*u*m aut monetam adulteraberint. Qui so*li*dos adulteraberit, circumciderit siue raserit, ubi primum hoc Iudex agnoberit, statim eum conprehendat; et si serb*us* fuerit, ei dexteram manum abscidat [...]. Qui au*te*m falsa*m* moneta*m* sclupserit (*sic*) siue formaberit, quequumq*ue* persona sit, simili pene et se*n*tentje subIacebit» [«De los que falsan la moneda é los morabedís[41]. Quien faze moravedís falsos, ó los raye, ó los cercena, pues que el iuez lo

36 *Pisón*, para *DCECH*, s. v. *pisar*, es el « «paviculum, vectis ligneus», Nebr.; 'tajo de madera, formado por lo regular de un tronco de castaño, que se emplea para pisar árgona [*sic*]', ast. Vigón».

37 V. VÄÄNÄNEN, *Introducción al latín vulgar*, Madrid, 1971, 113.

38 «t*enía -s- sonora como se ve por la grafía de este lexicógrafo [APal.] y la de Nebr. y de Berceo*» (*DCECH*, ibíd).

39 Comp. NEBRIJA «*pisada de pie*: vestigium» (*DCECH*, ibíd.).

40 FERNÁNDEZ FLÓREZ y HERRERO DE LA FUENTE, *El Códice Albeldense*, 164.

41 J. PERONA, (ed.), *El Fuero Juzgo. Estudios críticos y transcripción.* Murcia, 2002, pág. 328, transcribe *moravidis.*

sopiere, préndalo[42] luego: é si fuere siervo, fágale[43] cortar la mano diestra [...]. Hy el omne que falsa moneda, ó la bate, debe recibir otra tal pena cuemo es de suso dicha»].

Como es conocido (cfr. *DCECH*, s. v. *ceca* y *DECLC*, s. v. *seca*), el verbo árabe *sakk* 'cavar' está en el origen del sustantivo de esa misma lengua, *síkka* (hispanoárabe *sékka*) 'reja de arado'. De aquí este sustantivo pasó a significar también 'punzón para marcar la moneda' y posteriormente, por metonimia, la 'moneda' misma.

Es igualmente bien conocido[44] que la *l* del artículo árabe sufre asimilación total ante cualquiera de las «letras solares», es decir, ante las interdentales, dentales y prepalatales oclusivas y fricativas, las nasales y las laterales. Ello explicaría nuestro *azeca* 'moneda' (< *as-sékka* < *al-síkka*), con la *a-* del artículo aún conservada. Conviene precisar que esta forma no se encuentra ni en Dozy[45] ni en Eguilaz y Yanguas[46], que se limitan a recoger la variante *ceca* con los valores de 'moneda', de 'cuño para acuñar la moneda' y de 'lugar en que se acuña la moneda'.

Los vocabularios hispanoárabes registran diversas variantes con el valor de 'moneda'. Así, en el diccionario latino-arábigo y arábigo-latino, anónimo (aunque atribuido por su editor, C. Schiaparelli -Florencia, 1871- al teólogo, arabista y misionero catalán Ramón Martí), escrito en España en el siglo XIII y conservado en un códice de la Bibl. Riccardiana de Florencia, se halla la forma *sákka* (pron. *sékka*) con ese significado. *Ceq*, a su vez, figura en Pedro de Alcalá y se encuentra también en otras fuentes vulgares (Dozy, *Suppl.* I, 666).

Respecto de *ceca* 'lugar donde se bate la moneda', cabe pensar en una abreviatura de *dâr as-sékka* 'casa de la moneda'. Pero la ausencia del artículo árabe aglutinado y su primera documentación castellana en un escrito siciliano de 1511 (citado por Terlingen, *Los Italianismos*, 291) sugieren a Corominas-Pascual una procedencia italiana del vocablo español (en italiano, la forma correspondiente es *zecca*). Ahora bien, la documentación antigua del catalán *seca* (a. 1366, apud *DECLC*, s. v.), sin residuos del artículo árabe, les lleva también a considerar la ausencia de *a-* como un caso de deglutinación (*la azeca* > *la ceca*) y, consecuentemente, un testimonio más de arabismos directos.

Algo distinto en cuanto al significante y al significado es el étimo propuesto por Corriente para las voces antedichas de *ceca* 'casa de moneda' (cast. y gall.) y *seca* íd. (cat.): and. *sákka* < cl. *sikkah* 'troquel de hacer moneda'.

De cualquier modo, el testimonio que aquí ofrecemos (y que encuentro también en la copia del emilianense Esc. d. I. 1., fol. 448r) entraña por su antigüedad y por sus características formales (en particular, por la aglutinación del artículo) un especial interés para profundizar la historia de los herederos hispánicos del árabe *sikka(h)*.

---

42 *Ibíd*., *prendalos.*

43 *Ibíd*., *faganle*.

44 *Cfr.*, por ejemplo, A. STEIGER, *Contribución a la fonética del hispano-árabe y de los arabismos en el iberorománico y el siciliano*. CSIC, Madrid, 1991, 374-376.

45 R. P. A. DOZY y W. H. ENGELMANN, *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l' arabe*. Amsterdam, 1982², *s. v. ceca.*

46 L. EGUILAZ Y YANGUAS, de, *Glosario etimológico de las palabras españolas de origen oriental*. Granada, 1886, *s. v. ceca.*

2.8. Iugata (412*r*; *Liber Iudicum*, lib. VIII, tit. IV, XXV)

Glosa de *aripennis*, con signo de llamada.

«DE serbando spatjo Iuxta uias publicas. Uiam per quam ad ciuitatem siue ad prouin*c*ias n*ostr*as Ire consueuim*us*, nullus precepti n*ostr*i temerator existat ut eam excludat. Sed In utrumq*ue* medietas aripe*n*nis libera reserbetur, ut Iter agentib*us* adplicandi spatjum non uetetur» [«Quanto de terreno deue omne dexar cerca del camino. La carrera por que los omnes suelen ir á las cibdades ó á las villas nengun omne no la[47] cierre, mas dexen la meatad descubierta sin él al que prende (*sic*) de cada una parte, que aquellos que van carrera, que puedan aver espacio de folgar».

En relación con la palabra glosada, *aripennis*, puede ser interesante comenzar por advertir que el traductor medieval castellano, cuya versión fue seleccionada por la Real Academia Española como texto de base de su edición del *Fuero Juzgo*, no comprendía ya en absoluto el significado preciso de ese término. Tal incomprensión explicaría bien la presencia de una frase tan inconexa, semánticamente absurda y hasta mostrenca, como «mas dexen la meatad descubierta sin él al que prende de cada una parte». Una construcción en la que la secuencia *él al que prende* delata, a no dudarlo, un modelo romance que incluiría el sintagma correcto *el alpende*, heredero indudablemente español del lat. A R E P E N N E[48]. A propósito de esta forma castellana escribe el *DCECH*, s. v. *alpende*, n. 7, «El cambio de NN en *nd* no sería obstáculo, pues a pesar de las objeciones de Pedersen (*Litteris* II, 88-89), lo hallamos confirmado indudablemente por la forma española *arpende, arpiende, alpende*, 'cierta medida de superficie', en el Fuero Juzgo, equivalente del galolatino AREPENNIS y dcl fr. *arpent*».

Exactamente, como es bien sabido, el *arepennis* era una medida agraria, igual a la mitad de un *jugerum* o de un *actus duplicatus*; o sea, igual a un *actus quadratus* (cuadrado de 120 pies en cuadro o, lo que es lo mismo, cuadrado de 120 pies por lado). De la palabra ofrecen una interpretación correcta autores como *Gromatici veteres* (pág. 372, 17, apud *ThLL*, s. v.: «arapennis, quem semiiugerum dicunt, idem est quod et actus maior, habens undique versum pedes CXX, perticas vero XII», definición que sigue *Etym* XV 15, 4), Columella (5, 1, 6, apud *ThLL*, s. v.: «Galli...semiiugerum quoque arepennun vocant») o Pol. Silv. (*chron. I*, p. 594, 3, apud *ThLL*, s. v.: «duo aripennes iugerum»).

Nótese, por otra parte, que la palabra en cuestión parece ser galolatina, según información del *ThLL*, s. v.: «[*Vocabulum gallicum, cf. c. hibern.* airceand '*mensura quaedam agri*'. *Th*] [*francog.* arpent. *M.-L.*] *v. Holder, Altcelt.* Sprachschatz I205», que además ofrece en relación con ella otros datos etimológicos y formales de interés: «*scriptura* arapennis *videtur originationi ab* arare *deberi* [...], aripennis *fere apud recentiores*». A su vez, Du Cange, s. v. *arapennis*, tras recoger algunas de las variantes documentadas de dicha voz (*arepennis, aripennis, aripennus, arpennis, arpentum* y *agripennus*), introduce su comentario semántico con una apreciación que, a renglón seguido, se apresura a matizar. Así, frente a la afirmación rotunda de que se trata de «Voces unius ejusdemque significationis, quarum quaedam veteribus Scriptoribus etiam notae», precisa que «Non una autem eademque est aripennis in Gallia nostra mensura». Y concluye con una fina observación dialectológica, particularmente importante, desde otro punto de vista, a la hora de justificar la equivalencia de nuestra glosa. Es ésta: «mensura, qua finitores et agrimensores agros metiuntur, quam cum *jugero* vel *jurnali*, vulgo confundimus». En efecto,

47 *Ibíd., las.*

48 En el códice en 4º mayor que Don Ignacio de Béjar ofreció generosamente a la Academia figura, en efecto, la variante correcta, *sin el alpende.*

equivalencias erróneas como *iugerum = arripennem* de *CGL* IV 530, 32, o de ibíd. V 629, 41, dan pie a la confusión que se aprecia en nuestra glosa. Pues, en rigor, el *iugerum* equivalía a dos arpendes. Lo define acertadamente *Etym* XV 15,5: «Actus duplicatus iugerum facit; ab eo quod est iunctum iugeri nomen accepit. Iugerum autem constat longitudine pedum ducentorum quadraginta, latitudine centum viginti. Ita [*sigue una figura*]» (nótese cómo en su traducción J. Oroz Reta introduce el término *yugada* : «El *actus duplicatus* equivale a una yugada; y por estar unido (*iunctum*) recibió el nombre de yugada *(iugerum)*. La yugada consta de doscientos cuarenta pies de largo por ciento veinte de ancho»].

En relación con la glosa misma, *yugata* (deriv. de *yugo*), he aquí los testimonios, ricos en variantes, que recoge el *DCECH*, s. v. *yugo*: *yugada* [1207, M. P., *D. L.* 267.8; *yuvada*, h. 1400, glos. de Toledo; «*iugada de tierra:* centuria» Nebr.]; también *ubada* y la forma cast.-arag. *jovada*. Análogo interés tienen los ejemplos registrados por Oelschläger[49]: *yugada* 'yugada de tierra' Gonz. Pal., Mozár., doc. 43, 1153; *Iugada*, Madrid-30, F. Fita, 1206; *Iuuada* Gonz. Pal., Mozár., doc. 32, 1146; y *Iuuada*, Osma, DL-209, 1214.

A la vista de las fechas correspondientes a los documentos aducidos se incrementa notablemente el interés de esta glosa romance del códice albeldense.

2.9. sulcos (419*v*; *Liber Iudicum*, lib. X, tit. I, XIV)

Glosa de *aripennes*, con signo de llamada.

El siguiente fragmento forma parte, en efecto, del artículo XIV (*Si inter eum qui dat et accipit terram aut silvam, contentio oriatur* «Si alguna contienda se levanta entre aquel que da tierra á plazo, é aquel que la toma») del título I (*Titvlvs de divisionibvs, et terris ad placitvm datis* «Titol de las particiones, é de las tierras arrendadas»), el primero de los tres que componen el libro X (*De divisionibus, et annorum temporibus atque limitibus* «De las particiones, é de los tiempos, é de los annos, é de las lindes») del *Liber Iudicum.* Dice así:

«...ipsi ut animas suas non contemnent (*sic*), nec sacrament*um* prestent, sed tota arátra quantum Ipsi uel parentes eor*um* In sua sorte susceperant, per singula aratra quinquagenos aripennes dare faciant; ea tamen condicione, ut quantum occupat*um* habuerint u*el* cult*um*, mixti([50]) quinquaginta aripennes concludant. Nec plus quam eisdemensuratum (*sic*) fuerit aut ostensum, nisi terrarum d*omin*us forte prestiterit, audea*n*t usurpare» [«...ellos non deven iurar, mas den á cada uno todavía por tal manera, que quanto ellos labraron, ó tomaron que sea todo contado en aquellos cincuenta arpendes, nin deven tomar mas de quanto el sennor les diere, ó les mostrare»].

De la palabra glosada, *aripennes*, he tratado en la glosa precedente. Ahí queda de manifiesto, a través de viejos ejemplos del *CGL* y de algunos comentarios de Du Cange, que los agrimensores antiguos confundían, al parecer, esta medida con el *Iugerum* (= 'yugada'), espacio de tierra de labor exactamente doble que el alpende.

En la presente glosa, *aripennis* tampoco se vierte con una equivalencia ajustada a su significado primigenio. La traducción romance que el glosador ofrece, *sulco* (y que se repite en la copia del emilianense Esc. d. I. 1., fol. 461v), corresponde, me parece muy claro, a un 'conjunto de surcos con un mismo cultivo', un 'territorio comprendido dentro de los lindes', o un 'bancal'. Con ese mismo valor de 'cuadro', 'bancal dedicado a un mismo cultivo', 'tablero de tierra la-

49 V. R. B., OELSCHLÄGER, *A Medieval Spanisch Word-List*. Madison, 1940.

50 En otros códices visigóticos, *Iuxta* (cfr. *Fuero Juzgo*, p.131).

brantía' (acepciones secundarias comprensibles porque se empleaba un surco precisamente para marcar los límites), figuran *suco, sulco y surco* en la lengua antigua, como ya lo demostró con suficientes datos Lapesa[51]. Son muy claros a este respecto los ejemplos que él aduce; incluso alguno, contemporáneo de nuestro testimonio. Helos aquí : «per illos nocetos, usque in illo casare de Lallino, et per illum succum que dedi ego Flabianus antea pro illo renobo, et per illas cerasiares» (978 *Cartulario de San Vicente de Oviedo*, p. 21); «con tres huertos et con ochaenta y ocho eras de porrino, et con vn sulco de porrino para semiente, et con diez braços postura de aios» (1269, Ávila, *DL*, 240, 15); «levolo a una huerta et enterrolo en un sulco de coles, et puso las coles en el surco asi commo ante estavan» (D. Juan Manuel, *Patronio*, edic. Knust, pág. 220, líns. 7-8); «Del oro e plata que falló compró muchos palacios, e muchas heredades, e muchos surcos, e daba muchos dones» (*Libro de los Enxemplos, BAE*, LI, 495*a*). Así mismo, de los testimonios que aporta Oelschläger, encuentro dos, a mi entender (y al del *DCECH*, s. v. *surco*), con el mismo significado: «Otra uina en sulco de Martin...», Cast. Norte, DL-41, 1202; y «en sulco de Pascual», Serrano, SPArlanza, Doc. 135, S. XIII.

2.10. Id *es*t ballatare

id *es*t, ballatare (412*v*; *Liber Iudicum*, lib. VIII, tit. IV, XXV).

Glosa de *fossatum*, con signo de llamada.

«Qui certe Iuxta huI*us*modi uiam messem aut uinea*m* uel pratum siue conclusum habere cognoscitur, sepe utrumq*ue* concludat; quod si p*ropte*r paupertatis angustiam campum sepib*us* non possit ambire, fossatum protendere non moretur» [«E quien a alguna mies, ó vinna, ó prado cerca de la carrera, cérquelo de seto, é si lo non puede[52] facer por pobreza, faga y valladar»].

Em. 46, 159v-1, 29 *uallum: fossatum*; *CGL* V 334, 40 *Vallatum: fossatum congiratum*. Por sus características fonéticas innovadoras, selecciono en el *Glossarium* de Du Cange la voz *valladerius*, cuyo significado es el siguiente: «fossor, cui fossatorum cura incumbit, qui fossis fodiendis vel reparandis invigilat, sic dictus a *vallatum*» (carta de 1471). Por otra parte, interesa recoger aquí la relación de variantes que de esta voz aporta Oelschläger, las cuales clasificadas por orden cronológico son éstas: *balladar* Peñafiel, Andrés, 942; *ballatare* Sahagún, Vignau, *Glos.*, 1002; *valladare* Santillana, Jusué, doc. 61, 1043; *ballatar* SJPeña, Ibarra, doc. 37, 1073; *vallatare*, Santillana, Jusué, doc. 27, 1097; y *valadar* Santoña, Serrano y Sanz, 1210.

Parece claro, por el contexto latino y la misma voz glosada, *fossatum*, que la equivalencia románica *ballatare* se corresponde con la 2ª acep., muy genérica, que el *DRAE* recoge de *valladar*: 'obstáculo de cualquier clase para impedir que sea invadido o allanado algo'. Y más concretamente, su significado preciso sería, a mi juicio, el de 'zanja, excavación hecha en la tierra para defender los sembrados, etc.'.

2.11. en era (fol. 429*r*)

El texto de la glosa 140, que constituye el colofón de la obra, es el siguiente:

Id *es*t era dcccc / Lxxvia ab / Incarnatjone / d*omi*ni usq*ue* presente*m* / annum Intrinsecus / esse Inpressa*m* scito / en era

51 R. LAPESA, «Derivados españoles de *sulcus*», *RFE*, 17 (1930), 169-172.

52 PERONA (ed.), *El Fuero Juzgo*, pág. 344, transcribe, erróneamente, *pudiere.*

id *es*t, era DCCCC LXXVIa ab incarnatjone D*omi*ni usq*ue* presente*m* annum intrinsecus esse inpressa*m* scito, en era (dentro del bloque VII, y último, del códice, el que comprende los folios 427r-429v).

Glosa de *ter terna...*, con signo de llamada, que vierte en cuidada prosa el siguiente texto, métricamente tan hábil, del poema telacróstico elaborado por el glosador mismo, es decir, por Vigila:

«**A** CTUS EST LIBER ERA LABENS ENIM HI **C**
T ER TERNA DUCTA CENTENA IN CALCUL **O**
R ITE DECIES SEPTE*M* ANNI PARITE **R**
I UNCTI COLLECTIM SENI SIC IN TRA*N*SIT **U**
S OLUTU*M* UBI REUOLUTU*M* CIRCULU **M**

He aquí la traducción castellana que Díaz hace del pasaje: «Se ha terminado el libro corriendo la era según cuentas de novecientos más otros setenta años, añadidos a ellos otros seis más en curso, cuando el círculo recorrido se ha cumplido»[53].

Pues bien, como puede verse, al término de la traducción del fragmento telacróstico, se desliza el comienzo de una nueva, y espontánea, versión («en era»), donde la misma mano de la glosa latina precedente introduce la preposición romance *en.* Recuérdese a este respecto que, según *DCECH*, s. v., esta partícula se documenta por vez primera en las Glosas de Silos.

2.12. Id *es*t / cogno / scito .

id *es*t, cognoscito. (75*v*, *Synodus Anciritana, xv*; *Liber Canonum*).

Glosa con signo de llamada, que sólo se detecta con claridad sobre ella; en el texto de base parece colocado sobre la voz *resciso*[54].

«Non deuere pr*es*b*ite*ros ecc*lesi*astica uendere. Si qua de reb*us* ecc*lesi* , qu[um] e*pisco*pus non est, pr*es*b*ite*ri uendiderint, placuit resciso contractu ad Ius cl*esia*sticum reuocari. In Iudicio aut*em* erit e*pisco*pi constitutum si pretjum debeat recipi necne p*ropte*r quod sepe cont*in*git distractar*um* rer*um* reditus amplior*em* summa*m* pro accepto pretjo reddidisse».

Non rep. De la interesante forma débil del participio de c o g n o s c o, antecedente del participio débil romance, encuentro un testimonio de Cassiod. *in psalm.* 24, 14 (apud *ThLL*, s. v. *cognosco*). Además, hallo en *CLChLT*[55] los siguientes testimonios: a) Augustinus Hipponensis, *Contra Iulianum opus imperfectum* (C1. 0356, lib.: 2, par.: 147, pag. *CSEL*: 269, lín.: 7): «quae cum ita sint, tibi, non mihi apostolum obuiare senti, contra te eum arma ferre *cognoscito*, qui dogma tuum praeceptoris que tui fausti, a quo es uelut prima manu tinctus, hoc uno, si cetera deessent, uehementer euerteret, quia dicit per unius inoboedientiam multos, non omnes peccatores constitutos fuisse et per unius oboedientiam iustos non omnes constitutos fuisse, sed multos»; b) Hieronymus, *Epistulae* (C1. 0620, epist.: 46, vol.: 54, par.: 5, pag.: 334, lín.: 8): «et hoc tamen prima fronte *cognoscito*, non loci, sed hominum fuisse peccatum, uerum, quia interfectio populi captiuitas ciuitatis est, propterea urbem deletam, ut populus puniretur, ideo templum subrutum, ut typicae hostiae tollerentur»; y c) Gregorius Magnus, *Registrum epistularum* (C1. 1714, *SL* 140A, lib.: 11, epist.: 25, lín.: 22): « Nam hoc cognos-

53 DÍAZ Y DÍAZ, *Escritores del Monasterio de Albelda*, 113.

54 En el códice emilianense Esc. d. I. 1., que también recoge esta glosa (fol. 58r), la llamada figura, en efecto, sobre *rescisso.*

55 *Cetedoc Library of Chritian Latin Texts* (Brepols - Turnhout, 1996).

cito quid facturi sunt, qui nulla exsistente causa iam sigillum in substantia ipsius, quantum dicitur, nitebantur imponere?».

2.13. Inolita ⁄ / excresci / ta

inolita: excrescita (150*r*, *Toletana Sinodus Tertja*, *xiii*; *Liber Canonum*).

Glosa sin signo de llamada en que se repite la palabra glosada, *Inolita*.

«Diuturna Indisciplinatjo et licentj Inolita presumtjo usq*ue* adeo Inlicitis ausib*us* aditum patefecit».

Esta equivalencia exacta no figura en ningún diccionario o glosario conocido. *LGl* (fol. 43r) *Inolescere: Increscere*; ibíd. *I.: Crescere*; *CGL* IV 354, 44 *Inoliscit: crescit uel iungit*; Em. 46, 844-1, 12 *Ínoleuit: Íncreuit*; ibíd. 17 *Ínolita: Ínnata*; BNP, n.a.l. 2170 *inolitus: creatus* (fol. 80r).

Interesa el participio débil *excrescita*, por *excreta*. Comp. *crescita* > *crecida*.

3. APÉNDICE: DENOMINACIONES DE LAS IMÁGENES REPRESENTADAS EN LAS MINIATURAS

Incluyo aquí aquellas denominaciones que considero de algún interés para el estudio del léxico del latín medieval o del iberorromance antiguo. Advierto que las seis primeras presentan dificultades especiales de identificación.

3.1. Sura (fol. 59*v*)

Fernández González y Galván Freile se inclinan por asociar la figura del animal denominado *sura* con una «Especie de sirena, con larga cola con escamas y aletas; el cuerpo es una mezcla de formas antropomórficas y batracio, que no corresponde con las representaciones habituales de los sirénidos. No identificamos con exactitud esta suerte de ser fantástico, en todo caso, San Isidoro habla de la saura, que describe como: un lagarto que, cuando se hace viejo, se le cierran los ojos[56] [*Etym.* XII 4, 37: «Saura lacertus, qui quando senescit, caecantur oculi eius, et intrat in foramen parietis aspicientis contra Orientem, et orto sole intendit et inluminatur»]».

3.2. lenda (fol. 60*r*)

Según Fernández González y Galván Freile, el cuerpo de este animal «se parece al de un felino, salvo en el extremo inferior de sus patas. Posiblemente se quiera hacer referencia a un león, pero es éste un punto que no podemos confirmar»[57]. Por otro lado, debo reconocer que no logro relacionar este nombre, de lectura muy clara, con étimo alguno.

3.3. hagan (fol. 60*r*)

De la figura de este animal Fernández González y Galván Freile ofrecen la breve descripción que sigue: «Especie de felino, con largas orejas que se asemejan a cuernos y lengua extremadamente larga»[58]. Por mi parte, tampoco en este caso he conseguido identificar el nombre con que se lo designa.

56 FERNÁNDEZ GONZÁLEZ y GALVÁN FREILE, *Iconografía*, 246, n. 193.
57 *Ibíd.*., 247, n. 195.
58 *Ibíd*., 247, n. 196.

3.4. Rimile marine (fol. 58*v*)

Para Fernández González y Galván Freile[59], «Posiblemente la inscripción se refiera a una *ranulae marine*, que sería un diminutivo de rana marina; aparece recogido en la *Historia Natural* 9, 143 de Plinio; en Aristóteles, *Historia animalium* 620b o en Eliano, en su *De natura animalium*, 9, 125. Se trataría, por tanto, de un pez, que en castellano se conoce como rape o pejesapo; los autores latinos lo denominan rana marina [...]. El animal es descrito con una serie de propiedades excepcionales, entre las que destaca su aptitud para la caza de sus presas. En el caso que nos ocupa, ha sido figurado como un extraño pez, con cabeza antromórfica y una especie de largos cuernos». Por su parte, de Silva y Verástegui[60] lee con seguridad *Rinule marine*, pero la lectura exacta del texto es, a mi ver, *Rimile marine*, que podría relacionarse con el *remillum* de Paul. Diac. ('quasi repandum' «qualia sunt dorsa et ora delphinum», apud Forcellini, s. v. *repandus*).

3.5. [per...] (fol. 59r, margen superior)

El guillotinado de la parte superior de este folio impide leer el rótulo que está colocado sobre la cabeza de este animal mostruoso. Yo sólo alcanzo a ver con seguridad una *p* inicial. Ahora bien, en relación con la figura que lo representa, tanto de Silva y Verástegui[61] como Fernández González y Galván Freile[62] creen que por su tipología se trata de un ser híbrido, una especie de centauro con doble cuerpo animal o, quizá mejor, dos centauros con un solo torso. Es bien sabido que el centauro se encuentra entre los animales diabólicos que atacan al hombre. Por otra parte, conviene recordar que según *Etym.* XI 3, 37, «Centauris autem species vocabulum indidit, id est hominem equo mixtum, quos quidam fuisse equites Thessalorum dicunt, sed pro eo quod discurrentes in bello velut unum corpus equorum et hominum viderentur, inde Centauros fictos adseuerunt» («El aspecto que ofrece el *Centauro* es indicado por su nombre mismo: es una mezcla de hombre y caballo. Según algunos, se trataba de los soldados de caballería de los tesalios, que eran tan veloces en la guerra que daban la impresión de que jinete y montura formaban un solo cuerpo, y de aquí surgió, según aseguran, la ficción de los centauros»).

3.6. [gerroes]marine (fol. 60*r*)

Respecto de este animal, cuyo nombre es difícil transcribir con un mínimo de seguridad, Fernández González y Galván Freile optan por leer *geride marine* y pasan a continuación a caracterizarlo, aunque de forma muy sucinta: «las extremidades inferiores se asemejan a las de un batracio; el torso y los brazos son antropomórficos y tiene dos cabezas con un cuerno cada una»[63].

De Silva y Verástegui lee, en cambio, con seguridad *guide marine* y, sin faltarle razón, califica de «ser extraño» al animal allí representado[64]. Por mi parte, quiero aclarar que la dificultad de la lectura correcta deriva, también aquí, del guillotinado de los folios con motivo de las sucesivas encuadernaciones que se le han hecho al códice. Y, además, me atrevo simplemente a sugerir como étimo posible de la primera parte del nombre el lat. *gerres, is*

59 *Ibíd.*, 246, n. 192.
60 DE SILVA Y VERÁSTEGUI, *Iconografía del siglo X en el Reino de Pamplona-Nájera*. Pamplona, 1984, 131.
61 *Ibíd.*
62 FERNÁNDEZ GONZÁLEZ y GALVÁN FREILE, *Iconografía*, 247, n. 203.
63 *Ibíd.*, 246, n. 194.
64 DE SILVA Y VERÁSTEGUI, *Iconografía*, 131.

'especie de anchoa', atestiguado, entre otros, en Plin., Mart. y Arn. De esta voz hace el siguiente comentario, de gran interés lingüístico, el Tract. de Pisc. cap. 68. ex Cod. Reg. 6838: «Smaris, quem Plinius et Martialis gerrem apellant, Venetiis hodie giroli et Gerruli, in Gallia nostra et Hispania picarel vocatur, ob id quod salitus et fumo siccatus linguam pungit quadam acrimonia» (apud Du Cange, *s. v. gerruli*).

3.7. docalib*us* (142*r*)

Figura esta palabra dentro del rótulo *arbor* (corrección de *albor*) *cum docalibus*, que explica uno de los detalles de la espléndida miniatura historiada en que se representa la ciudad de Toledo. Concretamente, se encuentra en la franja inferior en que figura el campamento de la comitiva conciliar, compuesto por tiendas (*tentoria*), pabellones (*papilio*) y tabernáculo (*tabernaculum*). En el conjunto de la página miniada se viene considerando enigmático el significado del pequeño y estilizado árbol del que pende (no exactamente de sus ramas) un dogal a cada lado del tronco. A mi juicio, dada la riqueza ornamental de los habitáculos entre los que se sitúa, podría obedecer (análogamente al otro árbol que lleva el rótulo *uascula In ramis*) al simple propósito de mostrar la belleza y el valor de los dogales. En tal sentido hago notar que con frecuencia este tipo de tiendas de campaña era objeto de intercambio de regalos entre los magnates; su tejido se recamaba entonces de oro y se adornaba con motivos bordados; sus palos podían ser de plata y las cuerdas, a su vez, de seda y teñidas de diversos colores[65].

Conviene, por otra parte, recordar que un *dogal* es, como lo define el *DRAE*, o bien una 'cuerda o soga de la cual con un nudo se forma un lazo para atar las caballerías por el cuello' o bien una 'cuerda para ahorcar a un reo o para algún otro suplicio'. Así mismo, será útil advertir que tal palabra ha sido lo suficientemente habitual en nuestra lengua como para constituir locuciones adverbiales del tipo *con el dogal a la garganta* o *con el dogal al cuello*, cuyo significado figurado es 'en gran apuro y dificultad'.

Como afirma *DCECH*, s. v. *dogal*, precisamente las primeras documentaciones de esta voz se atestiguan en Gonzalo de Berceo. En efecto, en *Milagros* 371*c* aparece con el segundo de los significados académicos: «Prisieron al judío, al falsso desleal, / al que a su fijuelo fiziera tan gran mal; / legáronli las manos con un fuerte dogal, / dieron con elli entro en el fuego cabdal». Valor análogo adquiere la voz en *Signos* 36*b*: «Prestos serán los ángeles, ángeles infernales, / con cadenas ardientes o con fuertes dogales; / cogerlos han delante con azotes mortales: / Jesu Christo nos guarde de tales serviciales». Incluso podría encontrarse ya en Berceo el sentido figurado. Así, en *Milagros* 845*d*: «Señora benedicta, Reína principal, / aún en tu osança quiérote dezir ál: / si non cobro la carta que fizi por mi mal, / contaré que non só quito del mal dogal». En las tres estrofas berceanas, *dogal* tiene el significado de soga con que se ata a personas. Sin embargo, la aplicación a animales también es muy antigua: *DCECH*, ibíd., la documenta ya en textos jurídicos del siglo XIV.

La palabra se ha usado con frecuencia en riojano, en navarro-aragonés y, posteriormente, en castellano («*dogal o cordel*: funis, chorda» en Nebrija). Además, ha sido muy viva en catalán, con igual significado: «Restá sempre paraula vivíssima», afirma Corominas (*DECLC*, s. v. *dogal*), quien añade «més enllà del Pirineu sols arriba fins al gascó de Baiona: *dougáu* «carcan;

65 *Cfr.* FERNÁNDEZ GONZÁLEZ y GALVÁN FREILE, *Iconografía*, 263, n. 290.

sorte de collier de bois qu' on met aux cochons por les empêcher de se frayer un passage à travers les haies» (Palay)». Además, se encuentra también en vasco: «*ugal, ubal, u(h)al* «correa» (Mitx., *BSVAP* XI, 288), ronc. *tokare* «cabestro, licou», que s' estén fins a una part de la Sule (Garazi): especialment interessant aquesta última forma, que segons ho mostren la *-k-* i el *-re*, ha de remuntar-se directament fins al ll. vulgar».

Es interesante destacar que D CALE ya existía en latín. Figura en el EDICT. Imp. Diocl. X 4 (*inter* loramenta) «capistrum equestre cum circulis et ducali»; aparece en la gramática del africano San Agustín (h. 400), en la VITA anónima de San Frontonio Abad (Migne 73, 441, apud ThLL, *s. v. duc lis*), con el mismo significado de 'ronzal para tirar de los animales' «dimisit servulus camelum, cuius ducalem tenebat». Está en el *CGL* II 56, 42 *Ducale* (variante de otros códices, *Ductale*): *αγωγευcοτων . κτηνον* (*γωγε×ς ό täv κτηνäv* 'lorum quo iumentum ducitur', apud *ThLL*, ibíd.); ibíd. III 370, 38 *ducale: γωγε×ς*.

Este significado primitivo del latín tardío D CALE 'soga del conductor' lleva a considerar la voz, sin ninguna duda, como un deriv. de *d x, -cis* 'guía, el que conduce'. Ningún interés ofrecen otras propuestas varias que recoge *REW* 2810*a* «pues su imposibilidad cronológica o fonética es obvia» (*DCECH*, ibíd.).

Es de subrayar, en fin, que en la forma presente de nuestra glosa se da ya el vocalismo velar romance.

En cuanto a *albor*, corregida en la etimológica *arbor*, nada de particular tiene la disimilación de la vibrante, tan usual en contextos fonológicos análogos de nuestros textos altomedievales, especialmente de los glosarios.

3.8. corcodrillum (fol. 59*r*)

Esta variante del lat. *crocodilus* es una de las más usuales en los textos altomedievales. Así figura, por ejemplo, en el códice Em. 46, 35v-2, 56 (*corcodrillus: animal I* (sic) *Nillo est*) y 57 (*corcodrillus: uestia In flumine, similis lacerta, set maIor Ita ut homines manducet*), o en *CGL* III 588, 60 (*corcodrillo: cromella*). De Silva y Verástegui lee, en cambio, erróneamente *cocodrilum*[66]. Por otra parte, *Etym.* XII 6, 19-20 describe así al reptil: «Crocodillus, a croceo colore dictus, gignitur in Nilo, animal quadrupes in terra et aquis valens, longitudine plerumque viginti cubitorum, dentium et unguium inmanitate armatum, tantaque cutis duritia ut quamvis fortium ictus lapidum tergo repercutiat» («Al cocodrilo se le denomina así por su color azafranado (*crocus*). Se cría en el Nilo; en tierra es un animal cuadrúpedo; en el agua tiene una terrible fuerza; mide más de veinte codos; está poderosamente armado de dientes y de uñas; y es tan coriácea la dureza de su piel, que una piedra lanzada con toda potencia rebota contra su espalda»). Según puede de inmediato apreciarse, esta descripción isidoriana es fiel al animal real; sin embargo, como bien observan Fernández González y Galván Freile, «su figuración no se ajusta en absoluto a la realidad. Parte de su cuerpo se diseña siguiendo el mismo modelo que en esta página se ha utilizado para el cuerpo del dragón. No es de extrañar que esto ocurra así, para el artífice de esta miniatura pueden resultar igual de desconocidos un cocodrilo que un dragón. Como ya señalábamos, algunos de estos seres fantásticos eran considerados como reales, aunque desconocidos, como puede ser el caso del unicornio, tan mencionado y reproducido en la Edad Media»[67].

66 DE SILVA Y VERÁSTEGUI, *Iconografía*, 131.

67 FERNÁNDEZ GONZÁLEZ y GALVÁN FREILE, *Iconografía*, 247, n. 199.

3.9. aspide (fol. 60*r*)

Para la descripción de este animal los especialistas en la iconografía de nuestros códices altomedievales recurren de nuevo a Isidoro. En esta ocasión a *Etym.* XII 4, 12: «Aspis vocata, quod morsu venena inmittat et spargat; ÂÎH enim Graeci venenum dicunt: et inde aspis, quod morsu venenato interimat. Huius diversa genera et species, et dispares effectus ad nocendum. Fertur autem aspis, cum coeperit pati incantatorem, qui eam quibusdam carminibus propriis evocat ut eam de caverna producat: illa, cum exire noluerit, unam aurem in terram premit, alteram cauda obturat et operit, atque [ita] voces illas magicas non audiens non exit ad incantantem» («El *áspid* debe su nombre a que inocula e inyecta veneno cuando muerde. Los griegos al veneno lo llaman *iós*, y de ahí el nombre de *aspis*, porque causa la muerte con su venosa mordedura. Hay diversas clases y especies de áspides, del mismo modo que también son diferentes sus grados de nocividad. Se dice que el áspid, cuando comienza a oír a un encantador que con sus canciones apropiadas lo llama para que salga de su cueva, se resiste a salir, y para ello pega un oído en tierra y con la cola se tapa el otro, de manera que, no pudiendo oír sus mágicas voces, no sale a presencia del encantador»).

Nótese, por otra parte, que la forma *aspide*, transmitida así por el códice, constituye el antecedente inmediato del español *áspid* (lat. ASPIS, -IDIS).

3.10. serena (fol. 60*r*)

Sobre la miniatura de este animal Fernández González y Galván Freile hacen el siguiente comentario: «Se refiere, sin duda a *sirena*, es frecuente en la Edad Media encontrar las dos grafías para el mismo ser. Está figurada de una forma poco convencional, pues en lugar de recurrirse a la fórmula tradicional de figura femenina con cuerpo de pez o ave con cabeza humana, se ha utilizado el cuerpo de un cuadrúpedo, similar al de un león, con cabeza antropomórfica»[68]. Recuérdese que en *Etym.* XI 3, 30-31 (dentro del capitulo *De portentis*) se halla el significado común de 'sirena': «Sirenas tres fingunt fuisse ex parte virgines, ex parte volucres, habentes alas et ungulas...» [«A las sirenas, que eran tres, se las imagina con un cuerpo mitad de doncella, mitad de pájaro, dotadas de alas y de uñas...»]. Pero del uso del vocablo para designar a otro tipo de animales, como sucede en el caso que nos ocupa, hay abundantes testimonios. Se encuentra ya en Plinio, 11. 48, que designa así a los zánganos. También lo emplea Isidoro (*Etym.* XII 4. 29) para referirse a un tipo de serpientes aladas: «In Arabia autem sunt serpentes cum alis, quae sirenae vocantur, quae plus currunt ab equis, sed etiam et volare dicuntur; quorum tantum virus est ut morsum ante mors insequatur quam dolor» [«Por otra parte, en Arabia existen serpientes provistas de alas y llamadas sirenas, que aventajan a los caballos en la carrera y además, según cuentan, también vuelan; su veneno es tan poderoso que la muerte sobreviene antes de sentir el dolor de la picadura»]. Y mayor interés tiene para la explicación de nuestra miniatura el texto de la Vulg. Isaías 13.22, donde con el nombre de *sirenae* se alude a un tipo de animal no especificado, que los traductores suelen interpretar como 'chacal' o 'lobo': «et respondebunt ibi ululae in aedibus eius et sirenae in delubris voluptatis» [«Se responderán las hienas en sus alcázares y los chacales en sus palacios de recreo», *Biblia de Jerusalén*, Barcelona, 1971; «En sus palacios aullarán los chacales, y los lobos en sus casas de recreo», Nácar-Colunga, Madrid, 1967].

68 *Ibíd*., 247, n. 197.

ARQUEOLOGÍA

Mozárabes. Identidad y continuidad de su historia
Antig. crist. (Murcia) XXVIII, 2011, ISSN: 0214-7165, pp. 163-229

LA ARQUITECTURA CRISTIANA DEL SIGLO X EN EL REINO DE LEÓN (910-1037): DE «MOZÁRABE» A «ARQUITECTURA DE FUSIÓN»[1]

Artemio M. Martínez Tejera
Historiador del Arte
Universidad Autónoma de Madrid (UAM)

A la *memoria* de mi madre, Manuela Tejera Rubiera
(Oviedo 1937- Madrid 2008)

RESUMEN

El término mozárabe ha sido usado a menudo en la terminología histórica correspondiente a la Alta Edad Media desde los estudios de Eloy Diaz-Jiménez y Molleda, Francisco Javier Simonet y sobre todo después de las investigaciones arqueológicas e históricas de Francisco Javier Simonet y sobre todo a partir de las investigaciones arqueológicas e históricas de Manuel Gómez Moreno; estos entendieron la arquitectura del reino de León un efecto de la reconquista y de la emigración sobre todo por motivos religiosos desde Al-Andalus. Los trabajos de José Camón Aznar y Isidro Bango Torviso cuestionaron estos usos terminológicos si bien de manera insuficiente. Desde nuestro punto de vista debería hablarse antes de una arquitectura de fusión que de una arquitectura mozárabe . Las iglesias no se orientalizaron por obra de cristianos del norte o mozárabes, sino por obra de artífices musulmanes o artistas cristianos (arabizados) o incluso por muladíes que habían vuelto a la fe cristiana.

Palabras clave: mozárabe, Alta Edad Media, reino de León, arquitectura de fusión, arquitectura mozárabe.

1 Este artículo actualiza uno de los capítulos de mi tesis doctoral, dirigida por el Dr. D. Isidro Gonzalo Bango Torviso: MARTÍNEZ TEJERA (2004) inédito: T. I, 105-161.

ABSTRACT

The term muzarab has been often used in the historical terminology about the spanish early Middle Age after the studies of Eloy Diaz-Jiménez y Molleda, Francisco Javier Simonet and above all after the historical and archaeological researchs of Manuel Gómez Moreno; they understood the Architetur in the Kingdom of León as effect of the christian Reconquest and immigration of people who left Al-Andalus because of religious persecution. Works of José Camón Aznar and Isidro Bango Torviso questioned the use of such terminology. Nevertheless their analysis remained insufficient. It is my view that one should speak about "fusion architecture" instead of "muzarabic architecture". Churches were not orientalized by north christians or muzarabs, but by muslim workers or (arabized) christian artists or even by muladi who had returned to the christian faith.

Key words: muzarab, early Middle Age, Kingdom of León, fusion architecture, muzarabic architecture.

INTRODUCCIÓN

¿Cuál fue el verdadero papel constructivo de la comunidad cristiana «mozárabe» en el reino de León (910-1037)? A pesar de absorber planteamientos ya existentes en los edificios hispánicos de época goda, la edilicia erigida a lo largo de la décima centuria en el reino de León presenta una serie de argumentos constructivos, de soluciones arquitectónicas y de respuestas decorativas —de *«estímulos locales*» lo llaman algunos— que parecen escapar a esa solución historiográfica de continuidad que de manera un tanto «artificiosa» se había preestablecido con la edilicia hispana anterior al 711, especialmente de los siglos VI-VII, sometida desde hace años a un continuo movimiento pendular en lo que a su cronología se refiere (MARTÍNEZ TEJERA 2004, 9 y ss.). Pero antes de entrar de lleno en estas cuestiones me gustaría definirme, una vez más, sobre una expresión, «mozárabe», que aglutina una manifestaciones enormemente heterogéneas y dispersas y que la historiografía considera ya inapropiada (CAVERO DOMÍNGUEZ 1999 y (1999) 2001, 233 y ss. MARTÍNEZ TEJERA 2004 y 2005, 14 y ss. VIGUERA MOLINS 2008). De hecho, en un reciente trabajo, Isidro Bango, afirmaba que había surgido «*una nueva interpretación de la condición de mozárabe que obliga a reducir su empleo de una manera tan restrictiva que ni siquiera es conveniente para denominar a los cristianos que vivían bajo el gobierno del Islam*» (BANGO TORVISO 2007, 75). Y en efecto, así es, si de lo que hablamos es de la arquitectura los siglos IX y X. Algunos historiadores, entre o otros el anteriormente citado, llevamos ya muchos años intentando llamar la atención sobre esta cuestión, aunque cierto que de muy distintas maneras y con diferente intensidad.

La historiografía de la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX consideró «mozárabe» a la arquitectura cristiana de los siglos X y XI en territorio astur-leonés, ¿por reproducir en los reinos cristianos la edilicia erigida por cristianos sometidos en tierras dominadas por el Islam? Evidentemente no, entre otras cosas porque los «*dhimmíes*» apenas abordaron —por muy distintas causas— la construcción *ex novo, ex nihilo*, de espacios religiosos (MARTÍNEZ TEJERA 2003). Los historiadores de aquellos momentos asumieron, apriorísticamente, que los cristianos que vivían en territorios dominados por el Islam en los siglos IX y X se les designaba así y que estos fueron, además, los artífices materiales de estos edificios; en segundo lugar por pensar, en un clima de clara exaltación patriótica, que la aparición en territorios cristianos de

determinadas formas decorativas o de determinadas soluciones arquitectónicas de raigambre o apariencia musulmana —«*guiños califales*» como los llamaba Gómez-Moreno— se deben a los cristianos que emigraban en busca de una mejor suerte a los reinos libres[2] y, en tercer y último lugar, por su inequívoca asociación con el movimiento cenobítico, con los monjes «*dhimmís*» de procedencia sureña. Partiendo de tópicos antagónicos que mostraban un enfrentamiento continuo y sistemático entre cristianos y musulmanes, se decidió «cristianizar» —a veces de manera muy forzada— cualquier aportación artística con tintes arábigos; y nada mejor para ello que convertir, sistemáticamente, esos rasgos artísticos arabizados en rasgos «mozárabes» y declarar a estos sus artífices. Hace ya algunos años que se afirmó, y con mucha razón, que las relaciones entre los cristianos andaluces y los constructores «mozárabes» que sorprendentemente se difunden «*de un día para otro*» en el reino leonés —ligazón que ya fuera establecida en su día por Gómez-Moreno— han sido poco estudiadas. No obstante, su postura difiere de la que vamos a adoptar en este trabajo: «*la habilidad constructiva evidenciada por los mozárabes emigrados no puede explicarse debidamente* (y tampoco exclusivamente ni siquiera con el auxilio de constructores «norteños», añadiríamos nosotros) *mediante experiencias anteriores en su región de origen*…» (REAL (1992) 1995, 38). Y difiere en el hecho de que nosotros no aceptamos a los «mozárabes» como sus autores ni creemos que fueran hábiles «constructores» sino hábiles «restauradores». Entendemos que los «*dhimmís*» apenas pudieron llevar a cabo obras *ex novo* en territorios dominados por el Islam (MARTÍNEZ TEJERA 2003).

Además, apenas se conoce al día de hoy una arquitectura monumental (en piedra) de ese momento y de esas latitudes (aunque sí se conoce por los textos) que nos sirvan de referencia a la hora de juzgar su tradición constructiva. Presumir la existencia de múltiples contactos, colaboraciones e intercambios culturales de uno y otro lado de la frontera o la presencia en territorio cristiano de artífices musulmanes, ya fueran itinerantes o residentes, bautizados o no, significaba dejar en entredicho el pilar fundamental del proceso que entonces explicaba por si sólo el origen de los reinos cristianos del norte: la enconada Reconquista. Un pilar o concepto, el «mito-motor» de la Reconquista, afortunadamente ya superado y que en lo que atañe al reino de León debería ser sustituido por el de un proceso de etnogénesis en un gran espacio geopolítico con identidad propia (LÓPEZ QUIROGA 2002).

La insatisfacción que en la historiografía del Arte Medieval dejó el término «mozárabe» hizo que algunas voces ya se alzaran en su contra muy rápidamente. Y así se acuñó el termino «arte de repoblación», pensando que este era el proceso histórico que mejor definía el siglo X en el reino de León (CAMÓN AZNAR (1949) 1950 y 1963; BANGO TORVISO 1974 y 1994). Sin embargo este proceso repoblador ya se inició en el siglo IX y continuará en el XI, en el XII, etc.,. Y a la par, e incluso antes, también se produjo un proceso de «colonización», dos referentes históricos (repoblación y colonización) con un contenido geográfico, cronológico, social y político distinto. Por eso, si de lo que se trataba era de buscar un referente histórico deberíamos llamar «arquitectura de colonización» a todo aquél edificio erigido en territorio cristiano entre el 711 y el 850 mientras que formarían parte de una «arquitectura de repoblación» o «de reorganización» los edificios surgidos con posterioridad al 850. Pero las cosas no resultan tan fáciles, pues resulta prácticamente imposible al día de hoy distinguir entre las obras efectuadas *ex novo* (de «colonización») y las restauraciones («de repoblación o reorganización») y delimitar su cronología absoluta.

2 A modo de ejemplo, Jacques FONTAINE (1981, 54) explicaba una serie de soluciones arquitectónicas adoptadas en edificios tales como Mazote, Lebeña, Peñalba y Celanova como «*avanzadas audacias que los constructores mozárabes aprendieron en la escuela de las tradiciones del sur*…».

De la arquitectura cristiana erigida en los siglos IX y X a lo largo y ancho de las tierras del reino de León, especialmente en el Valle del Duero, siempre se ha destacado su especial «temperamento hispánico»; una arquitectura genuina cuyas peculiaridades y particularismos - señas de identidad a fin de cuentas[3] - se interpretaron de acuerdo a la tradición y a una compleja dinámica histórica que abarcaría desde el inicio del reinado de Ordoño I (850-866) al de Ramiro II (931-951) y que englobaría la crisis étnico-religiosa del emirato Omeya, desarrollada entre los años 880 y 920. Una dinámica desarrollada dentro de unos parámetros o coordenadas histórico-terminológicas («Reconquista» y «Repoblación») cuya intrínseca generalidad conceptual nos impide diferenciar idénticos procesos en ámbitos cronológicos y geográficos a veces diametralmente opuestos y distantes[4]. Será a partir del 711, fecha que señala un punto de inflexión en la Historia Medieval de *Hispania*, se materializaron en la península una serie de realidades fácilmente diferenciables que vinieron posibilitadas de manera expresa por las ansias expansionistas de un determinado pueblo[5]: la ocupación de una gran parte del territorio por un invasor social, étnica y religiosamente heterogéneo (al que los textos cristianos de la época denominan, indistintamente, «pagano», «infiel», «sarraceno», «caldeo», «árabe», «seguidor del rito Mamentino», «ismaelita», «gentil», etc.) ajeno a la religión predominante en aquél momento; el nacimiento de una monarquía, la del *Asturorum Regnum*, a la que precisamente se atribuye la autoría del proceso de reorganización político-administrativa del valle de Duero y, por último, la existencia de una población cristiana —cuantitativamente mayoritaria— que lejos de optar mayoritariamente por el abandono de su territorio decidió permanecer sometida política y económicamente al nuevo poder político: nos referimos a la «gente del pacto», a los «*dhimmís*»[6].

Esta es una realidad histórica por el momento incuestionable, aunque no irreductible, máxime si nos ocupamos de una manifestación de la estructura cultural —la arquitectónica o constructiva— influenciada por una estructura vital tremendamente peculiar[7]: ¿supuso el advenimien-

---

3 Puestas de manifiesto, entre otros, por SÁNCHEZ-ALBORNOZ 1950; GILBERT 1956 y HERRERA PÉREZ (1990) 1997. Un particularismo producido por la ausencia estructural de minorías directoras y detectado desde época goda que fue declarado por José ORTEGA Y GASSET como el «mal de España» al ser el causante de la escasa vertebración de sus elementos y de su escasa unidad: 1921, 67: «*La esencia del particularismo es que cada grupo deja de sentirse a sí mismo como parte, y, en consecuencia, deja de compartir los sentimientos de los demás*…». Sobre las minorías en nuestra historia medieval: CAGIGAS 1950 y GONZALVEZ 1982.

4 Que se ha generalizado en exceso sobre este tema es algo que nuevamente puso de manifiesto GONZÁLEZ BLANCO 1992, que apuesta por una revisión regional: el problema de la regionalización de la Historia.

5 Recordemos que tanto la ocupación bizantina de la península (552-664) como la musulmana (711-1492) se debieron a una mal endémico del temperamento hispano de entonces, que se puede resumir en nuestra incapacidad para solventar por nosotros mismos las cuestiones de poder: la Historia de España y nuestra forma de vida la han escrito nuestros anhelos y nuestras inseguridades: GOUBERT 1944; CASTRO A., 1948: «*una forma de vida cuyo inicial y constante problema es la inseguridad y la angustia en cuanto a su mismo existir*…» (67). Recordemos también que la invasión musulmana del 711 no fue en *strictu senso* la primera, ya que en la segunda mitad del s. II (170-173 y 177-180) la *Betica* y la *Lusitania* ya sufrieron la invasión desde Mauritania de las tribus del Rif: FERNÁNDEZ CHICARRO 1954; GARCÍA y BELLIDO 1955; ALFÖLDY 1985; CORELL 1988.

6 Se ha afirmado recientemente que «*la historiografía que se ha ocupado de estos cristianos* (se refiere a los «mozárabes») *no ha tenido en cuenta ninguno de estos términos a la hora de denominarlos, eligiendo en cambio el nombre de mozárabe*» (BANGO TORVISO 2007, 78). Pero no es así, pues olvida mi director de tesis, que ya desde 1997 incorporé en la misma esta terminología, lo que supuso no pocos debates. De hecho en la primera publicación que realicé después de la lectura de la tesis me ocupé de esta cuestión terminológica: MARTÍNEZ TEJERA 2004.

7 Entendiendo la «estructura cultural» como la masa de valores, ideas, técnicas, etc., de un pueblo resultado de una «estructura vital» que aglutina factores emotivos, instintivos y espirituales: SÁNCHEZ-ALBORNOZ 1956: T. I, 202.

to del nuevo poder una ruptura absoluta y traumática con el pasado? ¿Se dio una «fusión de mentalidades»? Las respuestas a tales cuestiones se han buscado siempre desde planteamientos cimentados en dos pilares básicos: los textos del fenómeno repoblador y los restos conservados (MÍNGUEZ FERNÁNDEZ (1993) 1995). Sería beneficioso, creemos, volver a replantear la realidad histórica de un proceso tan complejo como fue el de la Repoblación del valle del Duero en los siglos IX y X, e indirectamente, el del fenómeno del «mozarabismo», aplicable a todos los cristianos sometidos (LEVI DELLA (1964) 1965), ambos prácticamente inamovibles desde que Sánchez-Albornoz asentó definitivamente las bases de una teoría «despoblacionista» esbozada, no olvidemos, por la historiografía portuguesa del siglo XIX. Desarrollar la idea de que la tarea emprendida por la monarquía astur a mediados del s. IX supuso una reorganización oficial, o si se prefiere, el reconocimiento o integración político-administrativa de determinados territorios y su consiguiente articulación poblacional (MENÉNDEZ PIDAL, R., 1960). Tarea para la que contó con el insustituible apoyo de la Iglesia.

Resulta necesario y hasta urgente actualizar la dimensión de un problema histórico que en ocasiones ha sido asumido como incontestable a partir de un siempre peligroso *argumentum ex silentium*[8] ya que el paso de los años ha aportado nuevos datos a tener en cuenta. Entre los muchos y sugerentes que a este respecto nos ofrece José Mª Mínguez hay uno que para nosotros resulta especialmente revelador: Sánchez-Albornoz al adoptar y consolidar la teoría del vacío territorial del Duero —el famoso «*desierto estratégico*»— intrínsecamente plantea la necesidad de una posterior «repoblación» por el método de la *pressura*, aplicado tanto por parte de la población cristiana procedente de los territorios libres como por aquella que lo hacía desde los territorios sometidos, por los «*dhimmíes*». Resulta incuestionable que este método de apropiación de la tierra se dio, pero tampoco es menos cierto que únicamente un 6 % de los documentos analizados por Mínguez para la zona leonesa (24 de un total de 400 para el periodo comprendido entre finales del siglo VIII y el año 950) va a refleja este acto oficial, y no siempre conociendo las verdaderas intenciones del documento en cuestión[9]. No puede extrañarnos pues que dicho autor sugiera que muchas de las propiedades campesinas que aparecen o reaparecen sin haber sido objeto de *pressura* tuviesen su origen mucho antes de los inicios del reino astur. O dicho de otra forma —y ahondando en la hipótesis planteada en su momento por Ramón Menéndez Pidal— que esas tierras nunca estuvieron abandonadas sino desorganizadas políticamente, una tierra de nadie en el ámbito político nunca en el poblacional. Estos argumentos no significan que cuestionemos el fenómeno reorganizativo, colonizador y repoblador, pero sí que se diera a partir de la existencia de una población que no siempre tuvo que ser exclusivamente cristiana.

¿Y qué dice «*la voz de los edificios*» (JERPHANION 1930) al respecto? El debate suscitado en el plano histórico en torno a la desolación/repoblación del valle del Duero entre los siglos VIII-X no ha tenido la misma repercusión en disciplinas como la Arqueología o la Historia del Arte. Así resumió Manuel Ríu hace ya algún tiempo lo que nos deparan las primeras: «*En el momento actual consideramos que los testimonios arqueológicos no permiten todavía precisar, para los siglos VIII y IX, con absoluta seguridad, la despoblación y repoblación del valle del Duero, por lo menos en su conjunto, como si se tratara de un conjunto uniforme*…»[10]. Y no

8 Revisión ya solicitada por GONZÁLEZ BLANCO 1992, 372, por entender que Sánchez-Albornoz «*creó el mito de la despoblación como un modo de resolver el problema de la discontinuidad cultural con motivo de la invasión árabe de la península*…».

9 Método, la *presura*, analizado en profundidad por CONCHA 1942-1943 y 1946.

10 (1993) 1995, 97. Anteriormente, (1985) 1986.

parece que esté mucho más claro lo que ha perdurado «sobre la cota 0» pues se han llegado a establecer una serie de nomenclaturas que intentan salvar la cuestión otorgando denominaciones sujetas a marcos geográfico-cronológicos («Arte Fronterizo», «Condal», «Gallego», etc.). Unos cambios de denominación que apenas encontraron eco entre los especialistas pero que permitieron introducir una serie de premisas que también alcanzarán a sus artífices, los conocidos como «mozárabes», en realidad «*dhimmís*»[11].

1º HACIENDO MEMORIA

Aunque desde el siglo XVI estos edificios llamaron la atención de cronistas, viajeros y eruditos locales y nacionales, fueron Eloy Díaz-Jiménez y Molleda[12], Francisco Javier Simonet (1829-1897)[13] y Manuel Gómez-Moreno (1870-1970)[14] quienes a finales del siglo XIX y principios del XX consolidaron el concepto histórico-artístico de «mozárabe» partiendo de una concepción del arte de ese período específicamente decimonónica y romántica: su «autenticidad» era el resultado de una vivencia traumática de la «españolidad», entendida esta como un rasgo invariable de nuestro temperamento, del temperamento hispano. Desde entonces dicha edilicia sufrirá —como ya hemos dicho— una serie de replanteamientos, algo más que simplemente etimológicos, partiendo de coordenadas muy diversas, predominando la ubicación geográfica y los condicionantes históricos. Poco a poco los elementos considerados antaño genuinamente «mozárabes» se antojaban a todas luces insuficientes por si mismos para explicar tanto la presencia de determinados elementos o soluciones constructivas como la del propio edificio, en una zona muy concreta de *Hispania*.

Fueron los trabajos de José Camón Aznar e Isidro Bango Torviso los que replantearon cuestiones tales como: la conveniencia o no de englobar bajo la denominación de «mozárabe» toda la arquitectura del siglo X; valorar el «hispanismo» de dichas construcciones o bien el enjuiciar su grado de continuidad con la edilicia anterior al 711 (CAMÓN AZNAR (1949) y 1963. BANGO TORVISO 1974)[15]. Y lo hicieron partiendo no de un fenómeno coyuntural minoritario y extremista como fue el que condujo al fenómeno del «mozarabismo leonés» sino de una situación histórica muy concreta: la Repoblación que llevaba aparejada la Reconquista. La obra de Camón Aznar resulta tremendamente innovadora por su visión de la arquitectura del siglo X, que se estudia por vez primera partiendo de la conciencia de una personalidad diferenciadora propia de dos mundos no siempre opuestos, de la que se deduce que la arquitectura de la décima centuria presenta una evolución tan extraordinaria que resulta imposible reducirla a unos caracteres uniformes bajo el Islam, ni tampoco a una división cultural irreductible basada en

11 Expresiones que ciertamente, junto con la de «arte de repoblación», «*responden más al interés de señalar un marco histórico de referencia, que a una real caracterización de la complejidad estilística que comportan las creaciones artísticas realizadas durante estos períodos...*»: BANGO TORVISO 1996, 21.

12 1892. Es el primero en relacionar muy íntimamente a los monjes «*dhimmìes*» con los monasterios y cenobios leones, en este caso concreto con el de las santos Cosme y Damián de Abellar.

13 1897-1903 (de aquí en adelante, HME). Esta obra fue premiada por la Academia de la Historia en 1867, revisada y ampliada por su autor poco antes de su muerte en julio de 1897 y reeditada con las correcciones de las primeras pruebas realizadas por Manuel Gómez-Moreno.

14 1909, 1913 y 1919 (de aquí en adelante, IMZ).

15 Bango, tributario de los planteamientos de Camón Aznar, llama la atención sobre la arquitectura de la España cristiana del siglo X, olvidada por autores de la talla de Grodecki y realiza una breve pero interesantísima sinapsis historiográfica desde Gómez-Moreno (1919) hasta Puig i Cadafalch (1961).

caracteres estilísticos diferentes. Por su parte Isidro Bango insistirá más tarde en el hecho de un continuismo artístico pre-711 motivado por la restauración ideológica - de un poder efectivo - y material de una serie de edificios erigidos en épocas anteriores y arruinados o abandonados a priori «*ab antiquo*» que sirvieron a su vez de modelos, de referencia visual y taller de aprendizaje a los «nuevos» constructores; de ahí las dificultades en diferenciar las formas constructivas empleadas entre los siglos VII y X en la edilicia «del valle del Duero» (BANGO TORVISO 1979 y 1982. ABAD CASTRO 1991).

Estos estudios —junto a aquellos de índole eminentemente histórica elaborados por Cantarino en los que se abordaba ya principalmente el «*problema del mozarabismo histórico*» (CANTARINO 1977)— demostraron que el acercamiento a la arquitectura astur-leonesa de los siglos IX-X (a la denominada «mozárabe») no podía efectuarse únicamente desde la perspectiva de una edilicia de época vinculada única y exclusivamente a una minoría extremista casi siempre autoexiliada, cuando no desterrada por sus propias autoridades cristianas[16], también entendiéndolos como manifestación de una cultura artística tardo-antigua hispánica (ss. VI-VII) revitalizada —con aportaciones de distinta procedencia, pero siempre cristianas— hasta la llegada del Románico, hasta la definitiva «europeización» o internacionalización política, ideológica, religiosa y cultural de *Hispania* que tuvo lugar a partir de 1080 (MARTÍNEZ TEJERA 2002); es decir ver la arquitectura de la décima centuria en el Valle del Duero como el epílogo de una vieja tradición constructiva hispánica pre-711, como una «arquitectura de repoblación» surgida al calor de la actuación político-territorial desarrollada por la monarquía astur (especialmente con Alfonso II 791-842), en pro de la ansiada reorganización de los territorios perdidos. Será a partir de las pautas establecidas en los estudios citados cuando se llegó a distinguir entre «arquitectura mozárabe» y una «arquitectura de repoblación»: la primera erigida en territorios sometidos y la segunda en territorios libres.

Y hace ahora cuatro años que de manera oficial propusimos la denominación de «arquitectura de fusión» para la arquitectura del siglo X en el reino de León (910-1037) (MARTÍNEZ TEJERA 2005). Buscábamos un término que además de servir de referente histórico (BANGO TORVISO 1996, 28) y de delatar la importancia del componente humano (el de sus autores, artífices y promotores), se basara en argumentos etimológicos y lingüísticos. Muy especialmente a raíz de la publicación de un estudio, ciertamente interesante, en el que su autora dedica unas páginas del mismo —fruto de su tesis doctoral— a analizar el término «mozárabe», una expresión inexistente en los textos arabo-islámicos pero que paradójicamente se suele utilizar en castellano, y sin ningún criterio, a la hora de traducir los 16 términos localizados en dichos textos para denominar a los cristianos: «*Se parte de la base de que el término «cristiano dhimmí» o «cristiano protegido» expresa con más propiedad la entidad de estos cristianos que el conflictivo...»mozárabe»...*», términos y expresiones que han sido distribuidos en varios grupos: «de extrañamiento», religiosos, jurídicos, bélico-teológicos y geográficos (LAPIEDRA 1997, 308)[17]. No se podía permanecer impasible por más tiempo ante definiciones a nuestro juicio susceptibles de revisión, especialmente la de

16 Recordemos el caso del abad Sansón que en el 864 tuvo que huir de Córdoba para refugiarse en Martos tras haber sido sancionado con el destierro por el obispo malacitano *Hostegesis* por fuertes disputas teológicas: GIL FERNÁNDEZ 1973: T. II , 561 (de aquí en adelante CSM). PALACIOS ROLLÁN 1998, 85.

17 Un estudio en el que no obstante se sigue entendiendo como «mozárabe» el arte realizado por esas comunidades en territorios libres, si bien hace una importante precisión atendiendo a URVOY 1993: sería más adecuado hablar de «*elementos mozárabes*» en el arte alto-medieval español.

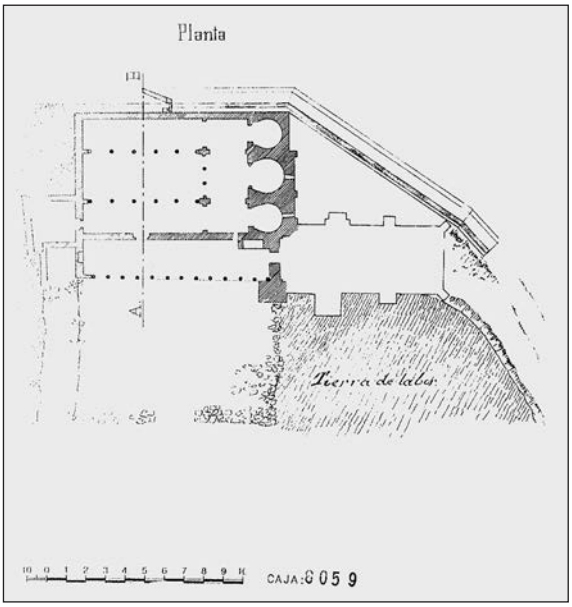


FIGURA 1. *San Miguel de Escalada (prov. León) en 1887, según D. Demetrio de los Ríos (1887), de MARTÍNEZ TEJERA (2008-2009) inédito, T. IV, Fig. 93.*

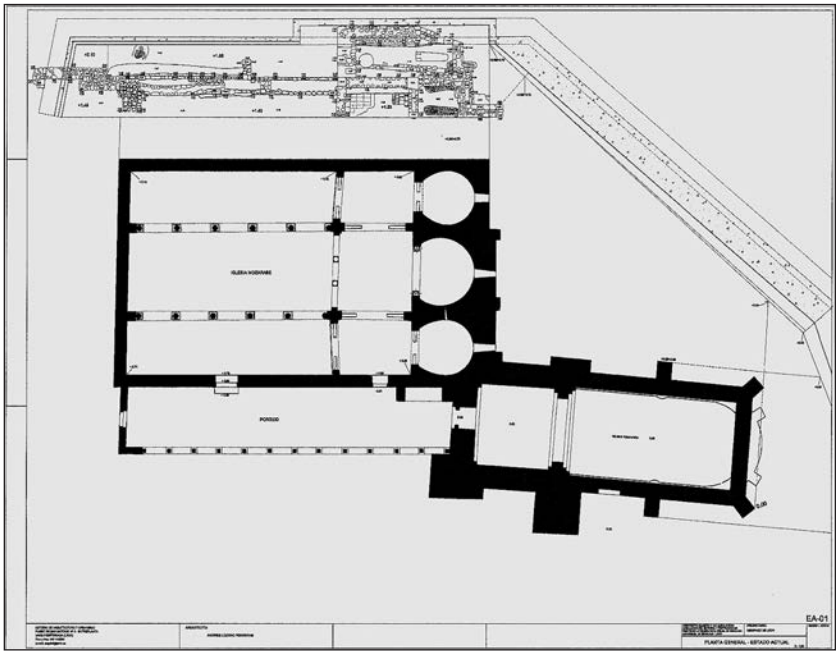


FIGURA 2. *San Miguel de Escalada (prov. León), planimetría actual, según LOZANO FERRERAS (2008) inédito.*

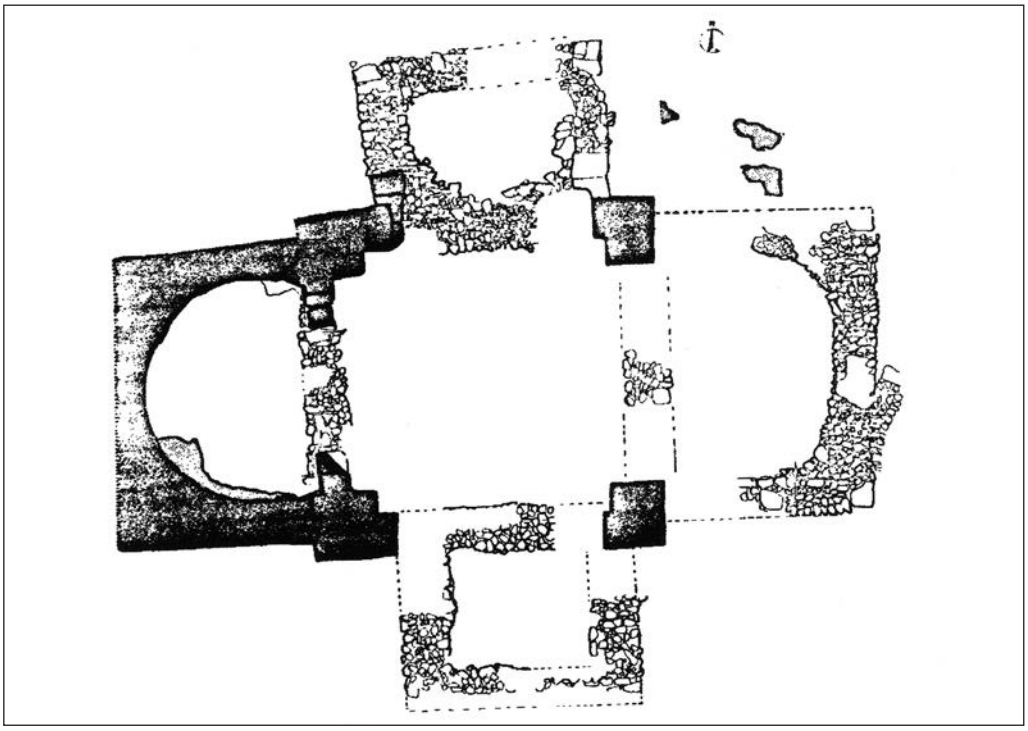


FIGURA 3. *Palat de Rey (León), planta según MIGUEL HERNÁNDEZ 1996.*

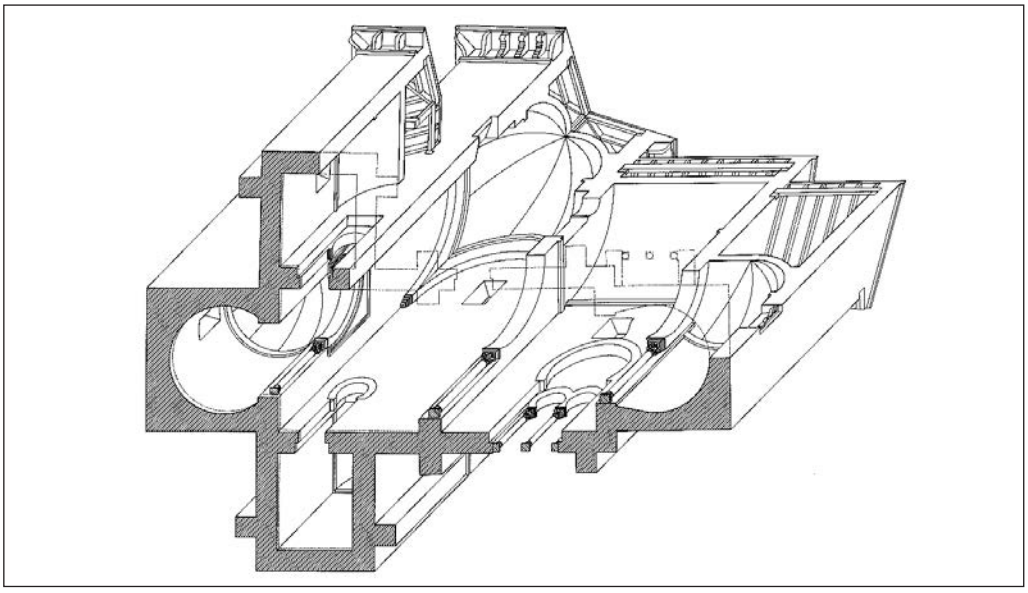


FIGURA 4. *Santiago de Peñalba (prov. León), perspectiva isométrica según MARTÍNEZ TEJERA (dibujo Alfonso del Río Ramos), de ARBEITER - NOACK 1999.*

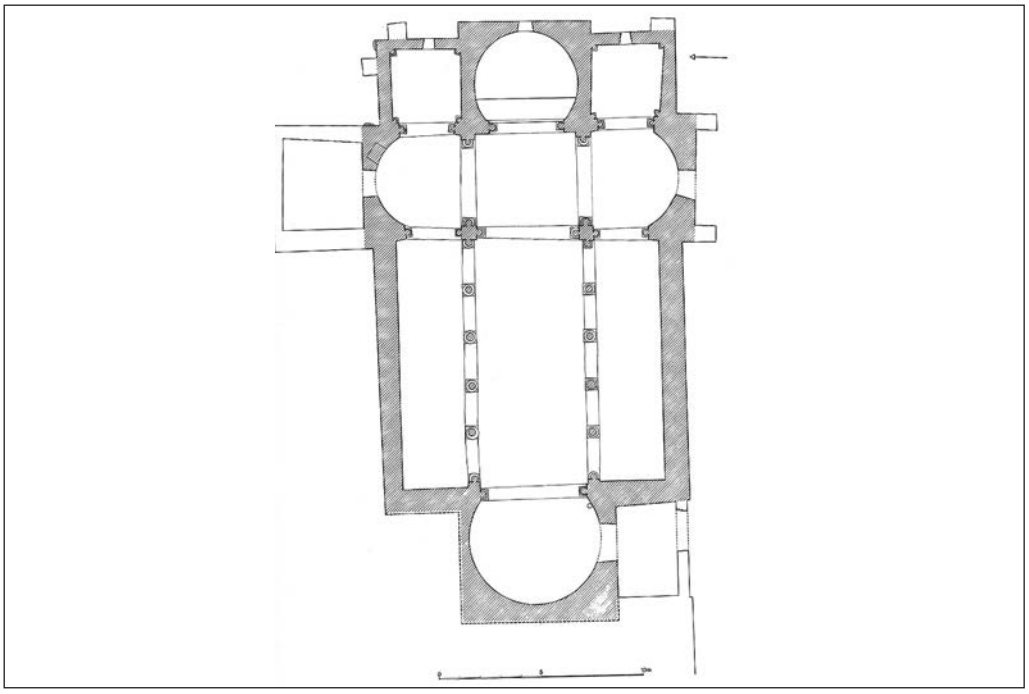


FIGURA 5. *San Cebrián de Mazote (prov. Valladolid), planta de ARBEITER – NOACK 1999.*

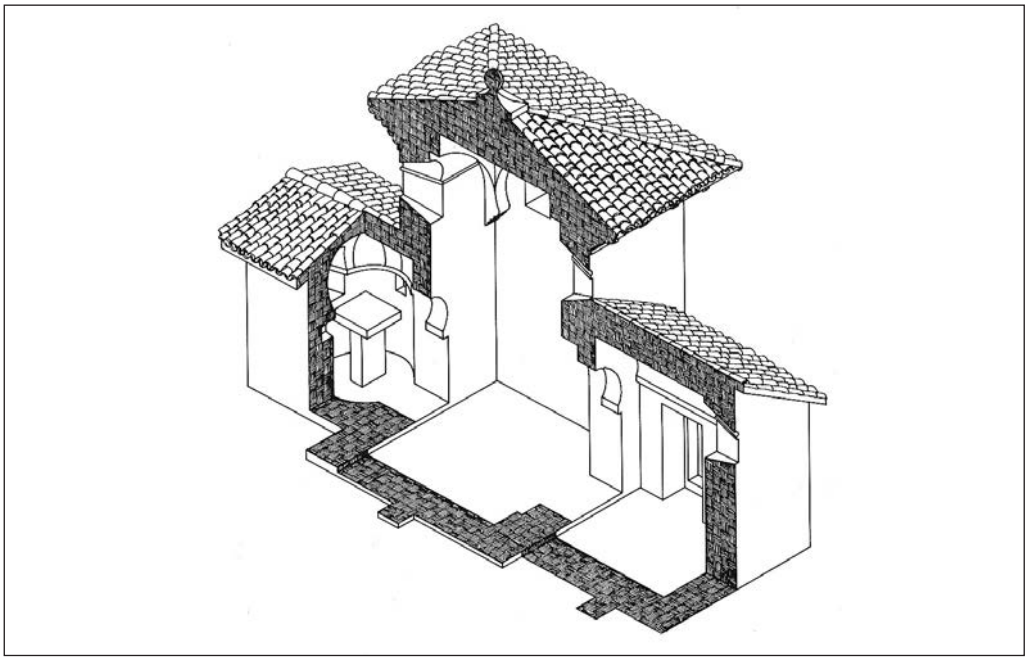


FIGURA 6. *San Miguel de Celanova (prov. Ourense), planta según NÚÑEZ RODRÍGUEZ 1978.*

«mozárabe», demasiada amplia y ambigua por cuanto que dicho término se ha empleado en muy diferentes sentidos y haciendo referencia a muy distintas realidades (demográficas, lingüísticas, litúrgicas y artísticas) (URVOY 1993, 117-119). Lo mismo ocurre con otros términos ya consagrados, como «visigodo»[18].

Nuestra arquitectura alto-medieval sigue inmersa, desde hace mucho tiempo, en profundas disquisiciones cronológico-interpretativas (DOMÍNGUEZ PERELA 1984). Y si en los textos alto-medievales predomina la polisemia, una misma palabra con varios significados, en la arquitectura predomina el uso de una misma forma para distintas funciones. Como elementos integrantes y constituyentes todos y cada uno de los componentes espaciales del edificio cultual leonés del siglo X no escaparán a esa dinámica de conflicto que parece envolver las manifestaciones artísticas de este periodo, terminologías aparte. Hablamos de edificios con una vida material muy dilatada, casi once siglos a sus espaldas, que han definido «*lo español en el arte*» (CAMÓN AZNAR 1984) y que siguiendo a Sánchez-Albornoz serían resultado de la suma de muy diversos factores: inadecuación entre el interior y el exterior, propia de edificios considerados auténticos productos raciales y populares; ausencia de fachada, consecuencia de una falta de desarrollo orgánico en la composición y evolución del monumento, repetición de motivos ornamentales y complicación espacial fruto de la concepción decorativa de los espacios. Una longevidad que ha motivado importantes modificaciones en su icnografía original, algunas derivadas del propio uso litúrgico del edificio, pero otras no: nos referimos a esas «interpretaciones arquitectónicas» —mejor que restauraciones en sí mismas (BRANDI 1963)— efectuadas en el último cuarto del siglo XIX, cuando todavía no había tenido lugar en España la «Autonomía de la Arqueología» (RIVERA BLANCO 1997, 59). Actuaciones necesarias para la supervivencia material del edificio que partiendo de criterios más compositivos que arqueológicos modificaron profundamente su concepción arquitectónica, tanto en planta como en alzado, en ocasiones de manera irreversible, privándonos para siempre de un conocimiento más completo del edificio. Sobre todo en el caso de edificios como San Miguel de Escalada (Figs. 1-2), que desde su declaración como Monumento Nacional en 1886 al día de hoy ha sufrido una veintena de intervenciones, servirían para hablar de una segunda historia arquitectónica del edificio, para marcar un punto de inflexión, antes y después de las restauraciones (MARTÍNEZ TEJERA 2005 y (2008-2009) inédito).

Desde la perspectiva iconográfica los edificios cristianos alto-medievales leoneses muestra una realidad muy heterogénea; construcciones que todavía se debaten en una doble vertiente arquitectónico-histórica un tanto difusa e imprecisa (CHUECA GOITIA 1965, 129). Edificios como San Palat de Rey (ciudad de León) Miguel de Escalada, Santiago de Peñalba (ambos en la provincia de León), San Cebrián de Mazote (prov. de Valladolid), San Miguel de Celanova (prov. de Ourense), etc., (Figs. 3-6) forman parte una edilicia que atendiendo a coordenadas

18 Denominación que debemos a PALOL I SALELLAS 1969, 50. Personalmente nos inclino más por «*arquitectura hispánica de época goda*», puesto que «visigoda» es una denominación cuestionable si tenemos en cuenta que «visigodo» es un término que aparece en los textos hispanos de los siglos IV-X en muy contadas ocasiones (dos o tres y susceptibles además de interpolaciones) frente al más abundante de godos (*getas, gothi*), utilizado, entre otros, por Luidprando, obispo de Cremona que en el 949 viajó a la corte oriental de Constantino IV Porfirogeneta; la utilización acrítica del término responde a un cultismo introducido por la historiografía francesa (s. XVI), consagrado por la alemana (ss. XIX-XX) y asumida por la española (desde el último cuarto del s. XIX, pero no antes), como han observado BRAVO LIRA 1982 y LALINDE ABADÍA 1990. Godo y no «visigodo» fue el término empleado por San Eulogio a mediados del s. IX: HERRERA ROLDÁN 1997, 129 y 132.

estilísticas también ha recibido muy distintas denominaciones: «*Latino-Bizantinas*» (AMADOR DE LOS RIOS 1877 y LAMPÉREZ Y ROMEA 1900), «*Árabe-Bizantinas*» (ÁLVAREZ DE LA BRAÑA 1874) o simplemente «*Bizantinas*» (HME, T. II: 500-501), además de otras, mucho más generales («*Arte románico del Islam*») (FOCILLÒN 1935, 46), «*el campo de experiencias más rico del Prerrománico*» (NÚÑEZ RODRÍGUEZ (1988) 1994, 43); etc.,). Variada terminología que atendiendo a unas coordenadas estrictamente estilístico-cronológicas se reduce a «Protorrománica» (GÓMEZ-MORENO 1934, 56. GARCÍA ROMO 1962, 232-234) y «Prerrománica», esta última por responder «*a una tradición tardorromana que en España, durante la hegemonía de los reyes godos de Toledo, adquirió una caracterización propia que perduraría de manera inercial durante siglos creando un arte particular hispano diferente al devenir artístico europeo, materializado en la cultura carolingia*…» (BANGO TORVISO (1991) 1992, 123)[19]. Unas manifestaciones artísticas que históricamente convivirán con las últimas obras de la «arquitectura asturiana», desarrollada desde el 718 hasta el 914, hasta el traslado de la corte a de Oviedo a León.

2º CUESTIONES TERMINOLÓGICAS

¿Cuáles fueron los términos específicos, voces o palabras que aparecen en los textos de la época para designar a los cristianos que, conservando su religión, decidieron permanecer en los territorios sometidos? Francisco Javier Simonet ya recogió una serie de términos que, según él, fueron los utilizados por la historiografía cristiana (HME: T. I, IX-XI), por los propios cristianos, para designar a los cristianos que vivían bajo el yugo musulmán y los redujo a uno sólo: *mixtiarabe* o «mozárabe», vocablo a partir del cual surgirán, como resultado de la latinización del termino, múltiples expresiones. Estableciendo un orden cronológico, hay que decir que las denominaciones variarán dependiendo del origen —cristiano o hispano-musulmán— de las fuentes consultadas.

En los textos cristianos de los siglos IX-X, independientemente de la procedencia geo-política del texto, predominan las denominaciones de *christiani*, *spani* e *hispani*. La primera de ellas utilizada en múltiples ocasiones, entre otros, por el abad Sansón hacia el 860 para denominar a sus correligionarios cordobeses (CSM, T. II, 505-658); por los autores de las crónicas asturianas a la hora de designar a los hispanos que vivían en ciudades, villas, castillos y aldeas ocupadas por los musulmanes y por el anónimo autor de la *passio* de las vírgenes Nunilón y Alodia, al señalar que vivían refugiados en los montes («*fugietis ad montes, ubi christiani habitant*…») (RIESCO CHUECA 1995, 298-299); las dos restantes —*spani* e *hispani*[20]— por las «Crónicas del ciclo de Alfonso III». Es decir, en su denominación los textos cristianos excluyen cualquier referencia al *status* social y jurídico de sus hermanos en religión. Todos los términos recogidos primero por Simonet y posteriormente por Fontaine[21] (nos referimos a expresiones tales como

19 Definición con un doble significado crono-etimológico que se otorga a las «*creaciones artísticas altomedievales relacionadas con lo que será la concreción posterior del estilo románico*…»; BANGO TORVISO 1996, 26.

20 *Crónicas Asturianas*…:132-133, 207-209, etc.,. (de aquí en adelante CAST). FONTAINE 1981, 16. Denominación, la de *hispani* que otorga el cronista a la «gente» o grupo heterogéneo de población que en tiempos de Ordoño I (856) repobló el territorio astur.

21 1981, 15-22, especialmente.

muztarabe[22], *mozarabe*[23], *muzarabe*[24], *mixtiarabe*[25], *mucerabio* —que así les llamó el escritor inglés Orderico Vital, fallecido a mediados del siglo XII—, *mozarabia* —con el que designó Gonzalo de Berceo a los cristianos toledanos cuando a principios del siglo XIII narró un milagro de la Virgen en aquella ciudad— y *mosarabe* o *moçarabe*[26]) participan de tres notas esenciales que los alejan de la realidad histórica vivida en *Hispania* hasta el s. XI inclusive: en primer lugar por su deuda con una escuela historiográfica —encabezada por Lafuente Alcántara, Amador de los Ríos y Simonet— que desde su atalaya romántica observaron el fenómeno «mozárabe» y lo dotaron de una imagen que apenas refleja la trasmitida por los textos cristianos de la época, parca cuando no obviada u omitida. La segunda que la referencia documental en la que se basan los autores citados nos lleva a principios del siglo XI y la tercera, que ninguno de estos términos expresa de manera precisa la situación jurídica y civil en la que se encontraban (si son libres o siervos, si son cristianos de origen preislámico o no, etc.), acontecimiento que haría más factible el origen islámico del término pues obvia aspectos de gran trascendencia en el devenir histórico de este colectivo (LAPIEDRA GUTIÉRREZ 1997, 312 y ss.).

A pesar de que «*Las fuentes cristianas no trasmiten la imagen creada en el siglo XIX de los mozárabes como «quinta columna» de los cristianos del reino del norte, apoyo imprescindible en la fase de la Reconquista*» (LAPIEDRA GUTIÉRREZ 1997, 315), a partir de la crónica del obispo D. Rodrigo Ximénez de Rada han sido casi incontables los cronistas, eruditos e investigadores que así pasaron a denominarlos; una larga lista[27] que se prolongará, salvo excepciones muy concretas, hasta el día de hoy. Y un término que en múltiples ocasiones ha servido para identificar a los cristianos que emigraban de territorio musulmán o bien a los que conservaban su fe a cambio de contraprestaciones tributarias, si bien desde un principio se identificó estos *mustarabes* con los cristianos que «*conservaron constantemente por espacio de muchos siglos la*

---

22 Empleado por Alfonso VI en el Fuero de Toledo (1101): «*Ego Adefonsus dei gratia... ad totos Muztarabes de Toleto...*»: «Privilegio otorgado por el rey D. Alfonso VI à los Muzárabes de Toledo»: MUÑOZ Y ROMERO, 1847 (de aquí en adelante, CFC).

23 Utilizado por Alfonso VII en el Fuero de Toledo (1118): «*ad omnes cives Toletanos, scilicet, Castellanos, Mozarabes, atque Francos...*»: «Fuero dado en el año de 1118 á los Mozárabes, Castellanos y Francos de la ciudad de Toledo por el rey D. Alfonso VII»: CFC, 363.

24 Fuero de Mallén (1132) para referirse «*a los cristianos que sacó de Andalucía del yugo sarracénico…*»: («*ad vos totos christianos mozarabes de Mallen, quod ego traxi cum Dei adjutorio de potestate paganorum, et aduxi vos intra christianorum…*«): CFC, 503. Aparecerá también en los fueros de Guadalajara de 1133 (*ídem*, 508), Aragón (1156) y Toledo (confirmación de Fernando III en 1222). Expresión que también fue utilizada por el papa Eugenio III en una epístola dirigida al clero y pueblo toledano en 1146: *España Sagrada* T. XXI, 373 y T. XLIX, 363; por Alfonso VII en la confirmación de los fueros de Toledo de 1176 (CFC, 380) y por Alfonso X en un documento de 1259.

25 Nombre que surgió «*porque vivían mezclados con los árabes... nombre y linaje que subsiste aún entre nosotros…*», según XIMÉNEZ DE RADA: *Historia de…*, Libro III, Cap. XXII, 152. HERNÁNDEZ SÁNCHEZ (1989) 1991, 21, recoge una serie de documentos toledanos tanto árabes como latinos —analizados en su día por GONZÁLEZ PALENCIA, 1926-1930— del último cuarto del siglo XII (1178 y 1188) y por tanto muy posteriores a la reconquista de dicha ciudad por Alfonso VI, en los que aparecen expresiones tales como *Dominicus mistarabis, mixtiarabs*, etc.,

26 Con el que «*llamó por aquel mismo tiempo* (principios del siglo XIII) *el francés Jacobo de Vitriaco a los cristianos subyugados por la morisma así en África como en España…*». Otra definición más étnica la ofrecerá el canciller Ayala (1332-1407) recogida por Simonet: «*moçarabes, que quiere decir christianos mesclados con alaranes…*»: HME, T. I, 21.

27 Entre otros, ZURITA 1572. MORALES Y OLIVA, 1574-1586: libro XIX, Cap. LXXVII. COVARRUBIAS, 1611: T. II, 116-117). SANDOVAL 1613: fol. 83. MARIANA 1623: Libro VI, Cap. XXVII. ES, T. III, 190. CASIRI 1760-1770. GÓMEZ BRAVO, 1739-1778. GASPAR IBÁÑEZ DE SEGOVIA 1795. MASDEU, 1783: T. III. LAFUENTE 1847. AMADOR DE LOS RÍOS 1854. LOMAX 1984, 44. RIVERA RECIO (1975) 1979, 6. Etc., .

religión, el espíritu nacional y la cultura de la antigua España romano-visigótica y cristiana...», subrayándose su «*origen arábigo e impuesto por la morisma a tal linaje de súbditos*…» en la península —concretamente en Toledo— de donde pasaría al África occidental (HME, T. I, VII). El mozarabismo fue un fenómeno histórico reducido por las fuentes cristianas (especialmente a partir del siglo XII) al ámbito de Toledo y por la historiografía decimonónica aplicable únicamente a los cristianos. Una imagen sin duda deudora de las opiniones expresadas por varios eruditos de los siglos XVI-XVIII. Pero lo que realmente nos gustaría destacar aquí es el hecho de que en opinión de muchos de estos estudiosos, esta era una expresión arábiga y no cristiana, y destinada a los árabes no puros; en su opinión el nombre en cuestión procedería del idioma arábigo, que llamaba *mustaribia* a ciertas gentes y pueblos que, sin ser árabes puros o genuinos, pero sí árabes, llegaron a mezclarse con aquellos, habitando en su compañía y hablando su lengua. En cualquier caso consideran a los «mozárabes» como árabes no puros, nunca, a «*los Españoles Cristianos que vivían entre los moros*» (IBAÑEZ DE SEGOVIA 1795, 36-37) Estos escritores —Juan de Mariana, Gaspar Ibáñez de Segovia, etc.,— obviaron una precisión lingüística recogida y ampliada más tarde por el historiador portugués Herculano y otros historiadores contemporáneos de Simonet (HERCULANO 1846: T. I, 54), pues señalaron que «*mostarab*» («*must^{c}arab*» / «*must^{c}arib*») era el participio pasado de la décima forma del verbo «*ariba*» o «*aroba*», que puede traducirse —sin forzar demasiado el término— como «injerto», «árabe mestizo» o simplemente «arabizado»; una forma verbal utilizada de manera general por los genealogistas árabes para designar a las «tribus arabizadas» situadas en el norte de la península arábiga (FONTAINE 1983, 19, nota nº 5). Etimológicamente el término «mozárabe» tendría pues para estos autores un origen islámico y se emplearía para identificar al árabe no puro, pero árabe a fin de cuentas, que vivía entre ellos: «*Los Arabes tienen dos origenes diversos […] El segundo origen de los Arabes procede de Ismael, hijo de Abraham, que vino a habitar entre los Arabes puros y antiguos; y fue progenitor de los Motaarabes y Mostaarabes que equivale lo mismo que Arabes mezclados, como son los Ismaelitas, pero sin embargo no se pueden confundir estos con los Mostarabes modernos, que son propiamente los Arabes que viven mezclados con otras naciones fuera de la Arabia, habiéndose corrompido de éste nombre de Muzárabes que les dan los españoles*»[28]. Los mozárabes serían pues los Árabes que vivían mezclados con otras naciones fuera de la Arabia.

Salvamos así una primera contradicción, pues resultaba paradójico que un cristiano denominase a otro «arabizado», más cuando estos «mozárabes» habían sido supuestamente los valedores de la cultura hispana, la religión cristiana y el espíritu nacional en tierras musulmanas[29]. Algunas de estas reflexiones no es la primera vez que se hacen en voz alta y eran muchos (COLBERT 1962, 22-23; CHUECA GOITIA 1965, 129; HAGERTY 1978[30], HITCHOCK 1981[31], CANTARINO 1977, 113; URVOY 1993, 119; Etc.,) los que vieron en el término un insalvable e irreductible enfrentamiento entre el continente («arabización») y el contenido (cristiano recalcitrante, conservadurista, antimahometano y anteislámico)[32].

---

28 El texto aquí reproducido lo recoge IBAÑEZ DE SEGOVIA 1795, 37, pero en realidad procede de la *Biblioteca Oriental* redactada por monseur D'Herbelot.

29 Contradicción que pasó inadvertida, entre otros, a O`CALLAGHAN 1975, 96 y a HITCHOCK (1976) 1978, ya que para éste último el término «mozárabe» sería adecuado únicamente para los cristianos refugiados en el norte.

30 Mozárabe «*es un término de pura conveniencia ya que no tiene aplicación histórica alguna en su estudio*…» (35).

31 «*es sospechosa de cierta arabización, a la cual se oponía el grupo minoritario de clérigos, monjes y escritores de mediados del siglo IX, y contra la cual luchaban con todas sus fuerzas*…» (574).

32 Latente también en los textos que importados desde Oriente recalaron en Córdoba: DÍAZ Y DÍAZ (1969) 1970. HERRERA ROLDÁN (1993) 1995a.

Por todo lo visto hasta ahora resulta evidente que el término *mixtiarabe* en su acepción de «*cristiano que ha sido arabizado*» —hasta el momento mayoritariamente admitida y utilizada[33]—, no fue una invención de Ximénez de Rada ya que esta «*errónea etimología había sido aceptada con anterioridad por los mismos mozárabes al transferir el término árabe al latín*…» (HERNÁNDEZ SÁNCHEZ (1989) 1991, 21); además tampoco refleja en sentido estricto el contenido que se le otorga, primero por partir de un *lapsus* —mejor que error— metodológico que ha sido asumido por casi todos aquellos que en un primer momento se ocuparon del fenómeno «mozárabe», a excepción de Francisco Pons que hablará de escritores mozárabes toledanos a partir del último cuarto del siglo XI (pues la referencia más antigua del 1083) (PONS BOIGES 1895-1896 y 1896-1897): utilizar esta denominación sin tener en cuenta su inexistencia en las fuentes escritas cristianas y arabo-islámicas de los siglos VIII-X (LIVERMORE 1971, 376), ya que hasta el día de hoy las más antiguas referencias escritas las encontramos en dos documento cristianos: uno, datado a caballo entre el primer y segundo cuarto del siglo XI (1022-1026) y procedente de la cancillería regia, que señala el establecimiento de Vicente, Santiago y *Abiahia*, tres «*muzarabes de rex tirazeros*…», en territorio leonés; el segundo procede del monasterio leonés de San Cipriano de Valdesalce, fue datado en 1024 y recoge las expresiones *muzaraves* / *muccaravi*[34]. Los historiadores incurrieron en un grave anacronismo al recurrir a fuentes tardías (principalmente de los siglos XI-XIII) para adjudicar una realidad histórica a un referente terminológico cuya presencia en las fuentes cristianas de los siglos VIII-X todavía no se ha podido constatar[35]. Con el paso del tiempo el «mozarabismo» reflejará —especialmente dentro de los territorios sometidos— una situación en franco declive y de muy precisa localización pues, como tal, se irá diluyendo a partir del momento mismo en que se produce la «reorganización» de las ciudades o territorios conquistados, o incluso mucho antes (como parece ser el caso de Toledo y en la zona levantina) y de forma definitiva en las ciudades musulmanas a partir del 1126, momento en el que fue decretada su expulsión por los Almorávides (EPALZA - LLOBREGAT 1982. RUBIERA MATA (1982) 1986).

En un estudio más o menos reciente sobre aspectos terminológicos de la diplomática asturleonesa alto-medieval se recoge dos documentos, uno datado en el 962 y el otro en 1033, que hace alusión a un río que atravesaba el *territorium* zamorano de Vidriales, el río Almuzara (CAVERO - MARTÍN 1999, 234, doc. nº 271), término que poseería un significado primitivo que procedería «*de un resultado homófono de dos arabismos de origen diferente: se trata del árabe musâra, con el significado de <estadio> o <hipódromo> y de muzâra`a, <campo de*

33 «*Los cristianos independientes del norte terminaron por llamar a sus correligionarios del sur mozárabes, término derivado del vocablo árabe musta`rib, arabizados o que hablan el arábigo*…»: PAYNE (1972) 1985, 39. FONTAINE 1981, 15 y 1983, 19 y nota nº 5 ya se hizo eco de la poca precisión con la que se había traducido el término, no por arabizados sino por «*aquellos que se han arabizado*», lo que es muy diferente de islamizados; incluso puede que el término tuviese una significación especial, «*los que han hecho el esfuerzo de arabizarse*».

34 IMZ, 116-117. HITCHOCK (1976) 1978 y 1981, 576). Sobre ambos documentos: GARCÍA VILLADA 1919, 128. CAVERO DOMÍNGUEZ (1999) 2001, 239 y ss. La expresión «*tirazeros*» resulta de la latinización de «tiraz», término islámico con el que se hace referencia a la industria textil o talleres de telas de lujo bordadas, *Dar al-Tiraz* (seda principalmente) existentes en Sevilla y Córdoba: ARJONA CASTRO 1982, 33. VALLVÉ - VIGUERA - RUBIERA - VILLUENDAS 1985, 12. En este caso concreto, ¿no se les denominara «arabizados» por el hecho de ser diestros en el arte del tapiz, un arte eminentemente «árabe»?.

35 RUBIERA MATA 1992a, 154, coincide en señalar que se trata de un anacronismo, por entender que tal denominación se la pusieron a sí mismos los cristianos de cultura árabe de Toledo en la duodécima centuria para diferenciarse de los castellano-leoneses y de los francos. Obviamente no fue así, ya que el documento recogido en su día por Gómez-Moreno adelanta tal posibilidad a comienzos del s. XI y al reino de León.

cereales>…»[36]. Pero ¿cuánto de primitivo? Al parecer nos encontramos ante un vocablo específico de la población «*dhimmí*» establecida en León y Galicia, como demuestra su frecuencia toponímica en estas regiones (Almuzara, pueblo montañés del municipio de Cármenes; el río Almuzara, afluente del Tera, y éste del Esla, en León) (ÁLVAREZ MAURÍN 1994, 153). Es decir, se trataría de una expresión utilizada por los campesinos cristianos ya en la segunda mitad del siglo X. Si se confirmara esta posibilidad habríamos de tener en cuenta la hipótesis expuesta hace ya bastantes años por Cantarino de que en realidad el término «mozárabe» habría sido un término introducido por los propios cristianos, «*en cuyo caso hubo de tener el significado, sin duda peyorativo, de colaborador o simpatizante, sin referirse, al menos en principio, a todos los cristianos*…» (CANTARINO 1977, 109). Pero si no fueron los cristianos hispanos de los siglos VIII-X, ¿quiénes emplearon el término? ¿designarían los musulmanes con el término *muzârabe* a los campesinos cristianos, inmensa mayoría en los territorios sometidos? Aunque no hay huellas de esta posibilidad, lo cierto es que encontramos ante una expresión que *a priori* está exenta de toda connotación religiosa o reaccionaria, pero ¿autoriza esto a pensar que el «mozarabismo» se originó en territorios leoneses, como se sugirió yace ya tiempo (HITCHOCK 1981, 580)?.

Si desde la perspectiva de las fuentes cristianas de los siglos XI, XII y XIII, y por tanto después de varios siglos de convivencia con la población musulmana, resulta apropiado considerar a los cristianos que vivían en territorio sometido como una comunidad «arabizada», distorsionamos la realidad si lo que pretendemos con este término es definir a toda una minoría religiosa en la España sometida de los ss. VIII al X: «*el término mozárabe, por tanto, aparece muy tarde y con carácter excepcional, y ello en una zona sobre la que se han escrito muchas páginas acerca de la mozarabía generalizada*» (CAVERO DOMÍNGUEZ (1999) 2001, 239). De hecho algunos historiadores redujeron la aplicación del término «mozárabe» para identificar a un «cristiano sometido» en una realidad histórica muy concreta: la hispana a partir del 1050 (BURMAN 1994). Obviamente no queremos decir con esto que no se produjera una paulatina y generalizada aculturación de la población cristiana —negarla sería un acto de inconsciencia histórica— pero aún admitiéndola, ésta no define la realidad vivida en aquellos primeros momentos. No se puede hablar de una «arabización» cultural generalizada de esta comunidad cuando a finales del siglo X tan sólo un 20 % de la población tenía algún antepasado musulmán (PAYNE (1972) 1985, 37).

En opinión de Simonet el término no sólo servía para identificar a los cristianos que vivían entre musulmanes sino a todos los individuos arabizados y con nombre «arábigo» o «arabizante» que se encontraban en la documentación astur-leonesa (HME: T. I, XI y XIII-XIV). Esbozada una primera crítica por el principal valedor de la corriente historiográfica a la que ya hicimos referencia, Manuel Gómez-Moreno en 1919, será Uría Ríu el encargado, al estudiar el fenómeno del «mozarabismo astur», de hacernos ver el error que traía consigo tal globalización terminológica, incorrecta en principio por simples cuestiones generacionales: «*Es natural pensar que por lo menos la primera generación siguiente a la de los mozárabes emigrados al norte, haya conservado la costumbre de imponer denominaciones arábigas a sus hijos —ya nacidos en territorio cristiano— y que tal vez éstas se hayan continuado por lo menos en algunos casos, imponiéndolos a los suyos, con lo cual es forzoso que nos encontremos con bastantes cristianos cuyos onomásticos arabizados no pueden probar la autenticidad de su mozarabismo*…» (URÍA

36 A este mismo término (Almuzara) localizado por Gómez-Moreno en un documento del «Becerro de Cárdena» (964), le define como «cercado»: IMZ, 122, mientras que EGUIALAZ 1886, 24, lo deriva de «al-musara», «estadio» o «paseo público».

RÍU 1947, 17). Entendemos que partiendo de una crítica aceptable llega a unas conclusiones un tanto distorsionadas, o cuando menos muy confusas: si el «mozárabe» era también el cristiano no arabizado que vive entre musulmanes (y no solo el «cristiano arabizado», ya que de aplicarse así el concepto a figuras como *Speraindeo*, Eulogio, Paulo Álvaro de Córdoba, etc., estos no serían «mozárabes») cuando deja de habitar entre ellos pierde la esencia que lo define (CABALLERO - ARCE 1995, 187), cuando sale de dichos territorios se convierte —desde el punto de vista terminológico al menos— en un cristiano o hispano más.

Si con la expresión «mozárabe» designamos a un reaccionario que se autoinmola o emigra por motivos obvios de rechazo al ambiente político, cultural y religioso en el que habitaba, como fue el caso concreto de algunas comunidades monásticas (Escalada, Castañeda, Mazote, etc.,) (Fig. 7) no resulta muy procedente suponer que este reaccionario perpetuase dicho rechazo con la «*costumbre de imponer denominaciones arábigas a sus hijos*…» y más habiendo nacido estos en territorio cristiano. Incluso sin entrar en argumentos historicistas nos resistimos a aceptar el enunciado de esta hipótesis en sus presupuestos generales. Pero entonces, si no eran «*dhimmíes*», ¿quiénes eran estos personajes cristianos con nombre árabe u onomástica arabizada que tan profusamente aparecen en la documentación alto-medieval astur-leonesa posterior al 874 y, muy especialmente, en la del s. X?.



Figura 7. *San Martín de Castañeda (prov. Zamora), inscripción fundacional (Fot. Ángela Crespo Espinel).*

La respuesta a esta cuestión hay que buscarla en unos aspectos todavía no demasiado estudiados y conocidos, aunque abundantes desde la perspectiva documental (IMZ, 107-117), esencialmente monástica. Sabemos que a principios del s. XI llegaron a tierras astur-leonesas una serie de «*dhimmíes*» con muy diversa ocupación (por ejemplo dos de los tres tapiceros o *tirazeros* del documento del 1022), pero también que desde el s. IX al menos se fueron asentando en aquellas

tierras una serie de comunidades monásticas dirigidas por abades o personajes «*dhimmíes*» de nombres nada arabizados (Juan, Alfonso, Martín, Vicente, etc.,) y procedentes en su mayor parte de tierras cordobesas. Y partiendo de la misma fuente sabemos que muchos campesinos, presbíteros, diáconos, abades, prepósitos, monjes, etc., tenían nombre árabe, incluso un nombre árabe seguido de un cognomento latino («*Abogalebh presbyter*», «*Muhamudi diakono*», «*Zabauib Iunior*», «*Sarracinus Nuniz*», «*Auolfeta iben December*», «*Fata connomentum Velite*» (969), etc.,) o bien un nombre latino seguido del *cognomento* o sobrenombre árabe («*Salvatus cognomento Hilal*», «*Sisibuto Mauritelliz*», «*Sisibuto iben Paice*», etc.,). Resulta evidente que en la mayoría de los casos se trataba de árabes cristianizados o bautizados (incluso había presbíteros y diáconos entre ellos)[37], aunque en algún caso también puede tratarse de siervos moros —si bien estos último suelen incorporar sobrenombres que indiquen su procedencia geográfica[38] (IMZ, 111 y nota nº 5. KREMER 1988, 274. CAVERO DOMÍNGUEZ (1999) 2001, 251)— y que los restantes parecen pertenecen a «*Dhimmís*», a cristianos plenamente arabizados. Hablamos de dos realidades poblacionales muy distintas pero que convivieron en el reino de León entre los siglos IX-XI: por un lado la de una población musulmana convertida al cristianismo y por otro la de una población cristiana arabizada afincada. Y si es así, ¿los primeros llegaron allí desde territorios sometidos o se trata de descendientes directos de los bereberes asentados en la zona desde el s. VIII?. Aunque sabemos que el aporte numérico de siervos musulmanes a la infraestructura productiva y social cristiana fue importante, éste es un aspecto muy difícil de cuantificar ya que los siervos musulmanes que accedían a la libertad generalmente adquirirían nombres totalmente cristianos (URÍA RÍU 1947, 20). De la existencia de siervos moros al servicio de la población cristiana encontramos mención en documentos de los años 914 y 949-950, pero muy especialmente en el siglo XI (IMZ, 118-119. SÁNCHEZ-ALBORNOZ 1965, 125). Y de su existencia en territorios cristianos ya en tiempos de Ordoño I —el «Padre de los Pueblos» («*pater gentium*»), como le llamará el autor de la «versión Albeldense»— da buena cuenta la «crónica de Alfonso III» en sus dos versiones pues señala que este monarca después de la conquista de Albelda, Talamanca y Coria, mató a todos los guerreros mientras que sus mujeres e hijos los vendió en subasta[39].

Gómez-Moreno se sirvió de dos documentos, uno del 906 y otro del 961, para poder explicar este giro a causa del bautismo, es decir, tenemos constancia de que se trataba de musulmanes, y no «*dhimmíes*», convertidos al cristianismo (DÍAZ-JIMÉNEZ Y MOLLEDA 1892, 134; IMZ, 111 y nota nº 6. KREMER 1988, 274). Y resulta lo más coherente. Todos los nombres árabes que figuran en la documentación astur-leonesa de los ss. IX y X no corresponden a «cristianos arabizados» como se creía (HITCHOCK 1981, 580), sino a «árabes cristianizados». Esa hipótesis no tuvo en cuenta el cuestionamiento del influjo mozárabe defendido por Gómez-Moreno como argumento de la «arabización» onomástica de los territorios cristianos[40]. ¿Por qué llegaron allí?

37 De los que podríamos ofrecer una nómina casi interminable: *Abozeur*, *Halet*, *Alfalit*, *Abauiv*, *Absuleiman*, *Avib*, *Zabauit*, etc: SER QUIJANO 1981, 52 y ss.

38 Como ya intuyera SIMÓN Y NIETO 1894-1895, 131, al argumentar la posibilidad de que los núcleos de población musulmana de los Campos Góticos surgieran con cautivos desde tiempos de Ramiro II. Obviamente que si se produjo así pudo ser desde bastantes años antes.

39 Fortaleza identificada con la actual localidad riojana de Albelda de Iregua, 10 km. al sur de Logroño: CAST, 148-149 y 220-221. Pero, ¿qué ocurrió con los no guerreros?

40 LÓPEZ SANTOS 1947, 61-64 ya expone la necesidad de una revisión de la tesis de Gómez-Moreno ante la posibilidad de que esos nombres no pertenecieran a mozárabes sino a beréberes que se quedaron en sus tierras. Por su parte MARSA 1960; OLIVER ASÍN 1973 y CARRERA DE LA RED 1988, también pensaron en la pervivencia de una población bereber en este territorio después del 750.

Principalmente por motivos políticos o económicos, los mismos que indujeron a los «Muwalladies» o muladíes, cristianos convertidos al Islam, a emigrar a territorios cristianos desde tiempos de Ordoño I, en algunos casos habitando una «tierra de frontera» que poco a poco se irá convirtiendo en un espacio de relación[41]; un espacio de encuentro que llegó a tener su propio tipo de sociedad, la «sociedad de frontera», caracterizada por un fuerte sincretismo cultural y por tener su propio sistema socio-económico (DÍEZ HERRERA 1999, 125 y 127). Otra posibilidad es que nos encontremos ante los descendientes de aquella población bereber que convivió con la cristiana en el territorio astur-leonés a partir de mediados del siglo VIII, ya apuntada por Dozy; que se trate de la población descendiente de aquellos bereberes que permanecieron en tierras del Duero a raíz de las revueltas producidas en torno a los años centrales de la octava centuria (DOZY 1849: T. I, 116. IMZ, 118). Una hipótesis que fue rechazada por Gómez-Moreno, a pesar de que ya él mismo recogió el caso del mártir cordobés Félix († 853), gétulo de origen, es decir, mauritano o berberisco, que abrazó el Cristianismo y se hizo monje en Asturias, a donde llegó desde Alcalá de Henares, como nos indica San Eulogio en su *Memoriale Sanctorum* (Cap. VII):

> «*Felix monachus ex oppido Complutensi progenitus, natione Gaetulus et quadam ocassione in Asturias deuolutus, ubi et fidem catholicam et religionem monasticam didicit...* « (CSM T. II, 445).

Gómez-Moreno desestimó la hipótesis de Dozy por, diríamos hoy, «falta de pruebas»; sin embargo hoy en día estamos en disposición de reforzar tal posibilidad con más argumentos. El primero procede del texto que acabamos de reproducir: Félix era, en efecto, de la nación de los Gétulos, pero nacido en el entonces *oppido Complutensi* (Alcalá de Henares), lo que nos indica que en la primera mitad del siglo IX subsistía población bereber en una zona que supuestamente permanecía despoblada desde hacía casi un siglo (y la *civitas* se había transformado, al menos ya en el siglo IX, en un *oppidum*). Y como descendientes de beréberes, o beréberes sin más, consideró Pedro Chalmeta a ese contingente humano que participó en la batalla de Simancas al lado de los cristianos; una población con vida autónoma al margen de la organización política hispano-árabe, beréberes que precisamente poblaron la Meseta y que vivieron una existencia tan autónoma que aun hoy no podemos afirmar que estuvieran inmersos, que formaran parte, de la estructura administrativo-política hispano-musulmana (CHALMETA GENDRÓN 1976, 410-411).

El segundo viene de la mano de la propia documentación astur-leonesa. Se trata de un documento del 909 por el que tres hermanos (Sarraceno, Falcón y Dulquito) hacen una permuta de villas con Alfonso III. Los primeros le entregan al monarca una villa con la iglesia de los Santos Justo y Pastor y este último a cambio les concede la villa de Alkamin «*secundum nos illut de squalido de gente barbarica manu propria cum pueris nostris adprehendimus*…» (MÍNGUEZ FERNÁNDEZ 1976, doc. nº 9). Como ya se ha dicho, el nombre árabe de la villa no puede relacionarse con una posible inmigración a la misma de población supuestamente «*dhimmí*», como se suele hacer: el documento afirma de manera explícita que dicha villa pertenecía a la «*gente barbarica*», es decir a extranjeros, posiblemente bereberes; y no es que estuviera despoblada ya que el texto afirma también explícitamente que estaba ocupada por esa misma *gente*

41 FERRER 1980. BANGO TORVISO 1994, 175: «*existen otros medios de intercambio entre las dos Españas, la frontera no era infranqueable y gente de uno y otro lado la atravesaban facilitando así su mutuo conocimiento*…». CAVERO DOMÍNGUEZ (1999) 2001, 242 y ss.

barbarica. Pero no será esta la única noticia documental que confirme la existencia de núcleos de población o de contingentes de origen islámico asentados en los territorios cristianos antes del comienzo del reinado de Ramiro II: otros núcleos con una importante cantidad de población bereber o árabe fueron Villobera y Quintana, ambos en la actual prov. de León[42].

Habiendo comprobado que la denominación de «mozárabe» aplicada a los cristianos que viven en territorios sometidos no tiene justificación histórica, llega el momento de conocer que dicen al respecto los textos arabo-musulmanes. Pues bien, las fuentes consultadas guardan el más absoluto silencio respecto al término, algo que no pasó desapercibido para Simonet, que si bien no dudaba de que la expresión y su forma más primitiva («*mustarabe*») era de origen arábigo, se extrañó de no haberla encontrado en ningún texto «hispano-muslímico»[43]. Para designar a los cristianos que convivían con los musulmanes, las crónicas de estos últimos —en cuyos relatos los cristianos ocupan un lugar por cierto bastante destacado— llegaron a utilizar a lo largo de la Edad Media dieciséis expresiones, la mayoría de ellas con una base conceptual en el Corán —lo que las convierte en atemporales— y respondiendo a géneros, no a autores, y a dicotomías[44]. Los textos de los que partimos abarcan desde el s. IX hasta el XV, haciendo especial hincapié en las denominaciones localizadas en los textos redactados entre los ss. IX-X[45]:

— *ADUW / ADUW ALLAH* (enemigo / enemigo de Dios / infiel): nombre que reciben todos aquellos que residen en el territorio del enemigo, en el que no rigen las leyes islámicas («*ard al-aduw*»), astur-leoneses y gallegos (la gente de «Yilliqiyya»), la gente de Álava y Pamplona (los vascones o «al-basakuna») y los francos y catalanes (los «ifranyi») denominaciones de índole geográfica que aparecen en los primeros textos para definir a los cristianos «*desde una perspectiva espacial, como grupos pertenecientes a un área…*» (LAPIEDRA GUTIÉRREZ 1997, 248-257).

— *NASRANI* es, de todos los nombres, el más antiguo y el más frecuentemente utilizado para designar a los cristianos sin tener en cuenta su condición o *status* jurídico[46], y deriva de la localidad de Nazaret. Cristianos o «*nasara*» que, según *Muqtabas* II, se dividirán en dos subgrupos geográficos: los no sometidos o «*ahl dar al-harab*» y los súbditos del estado islámico o «*ahl dar al-islam*», si bien su uso más acusado esta en relación con las tropas cristianas a sueldo bajo órdenes musulmanas. Se trata de un vocablo con el que se designa a los cristianos exclusivamente en términos religiosos (PEÑARROJA TORREJÓN 1993, 43, nota nº 3. LAPIEDRA GUTIÉRREZ 1997, 82-113).

— *RUM* y *RUMI* son dos expresiones que en un principio se aplicaron a los bizantinos pero que rápidamente se hicieron extensivas a todos los cristianos occidentales. Prácticamente no aparecen en los textos que relatan la conquista y el período omeya ya que normalmente se utilizan en su sentido primitivo, es decir, en su acepción geográfica, y las referencias a los bizantinos son, lógicamente, mucho menos frecuentes que las que aluden a los cristianos pe-

42 O al menos así interpretan las noticias documentales relativas a estas villas el propio MÍNGUEZ FERNÁNDEZ (1993) 1995, 78-79 y PAVÓN MALDONADO 1970, 137.

43 Y más recientemente PEÑARROJA TORREJÓN 1993, 52.

44 Aunque algunas de ellas ya fueron recogidas por Simonet (HME, T. I, VIII-IX), el análisis que vamos a efectuar en este apartado se basa en trabajo de LAPIEDRA GUTIÉRREZ 1997; estudio que a diferencia, por ejemplo del de BARKAI 1984, se ocupa más de la terminología que de los autores.

45 Especialmente desde el «*Kitab at-Tarij*» del alfaquí *Abd al-Malik ibn Habib*, el primer texto andalusí llegado hasta nuestros días: *Abd al-Malik b. Habib* (m.283/853), hasta la «Crónica anónima de Abd al-Rahman III an-Nasir» (s. XI): *ibidem*, 37-64.

46 O percepción que cada comunidad tiene de la otra: BULLIET 1990, 4.

ninsulares, aplicándose a las jóvenes esclavas cristianas, convertidas o no al Islam y siendo su referente los cristianos extra-andalusíes, foráneos o de origen foráneo. En definitiva, hace alusión a aquellos cristianos que se establecen en territorio islámico por muy diversas causas (comercio, servidumbre, etc.) (LAPIEDRA GUTIÉRREZ 1997, 118).

— *MUSRIK* (asociador / politeísta): término especialmente empleado en contextos bélicos y que aparece en crónicas tardías que relatan el período omeya (LAPIEDRA GUTIÉRREZ 1997, 158-175).

— TAGIYA / TAGUT (tirano) fueron los vocablos utilizados preferentemente para referirse a los reyes y grandes señores de la Cristiandad, considerados «tiranos» por su oposición a la ley islámica: Rodrigo, último rey godo, Carlos el Calvo, el rebelde *Ibn Hafsun*, Ordoño II, Ramiro II, etc. En ningún caso se emplea en relación a un colectivo (LAPIEDRA GUTIÉRREZ 1997, 176-188).

— *ILY* o incivilizado, es —de entre todos los términos— el más complejo de analizar puesto que se emplea para denominar a todos los habitantes de la península, especialmente en aquellos textos que relatan la conquista. Tiene un uso muy escaso, apareciendo especialmente relacionado con reyes, dirigentes y cautivos esclavizados cristianos en las crónicas de los siglos IX y X. En ningún caso refleja la religión del así llamado. Junto con la de AYAMI (de la que nos ocuparemos a continuación) ambas expresiones han sido clasificadas como «denominaciones de extrañamiento», que definen al «*que es percibido —a través de la vista y el oído— atendiendo a factores que causan extrañamiento y rechazo en el 'yo árabo-musulmán'*…» y cuya base la forman civilización y lenguaje íntimamente relacionados (LAPIEDRA GUTIÉRREZ 1997, 189-247 y 336-339).

— *AYAMI* (bárbaro / no árabe / los que no hablan árabe): expresión con la que se designa a los habitantes de la península antes de la llegada de los musulmanes, de ahí que se localice con mayor asiduidad en relación con el proceso de conquista; un término utilizado, entre otros, por el gobernador de *al-Andalus, Abu al-Kattar* (743-746); por el cordobés *Rabî ben Zaid* (el obispo Recemundo de Elvira) en su «Calendario» (961-976)[47]; por el sevillano *Ibn al-Qûtiyya* (descendiente de Sara, nieta del rey Vitiza, fallecido en el 977) y por *Ibn Hayyan* de Córdoba (988-1076), contándonos este último como en el bienio 893-894 Alfonso III reconstruyó las murallas de Zamora, costeadas por un «*ayamí*» («agemí» o «aljamiado») de entre ellos[48]. Al parecer incluso después de la conquista de Toledo puede que los cristianos allí residente asumieron para sí esta denominación ya que la encontramos en un documento del 1186 (HME, T. I, 111 y T. III, 623). Se trataría de «neo-mozárabes», de cristianos asentados tras la reconquista —por muy diversas razones— en territorios sometidos procedentes de territorios libres y que no hablaban árabe (EPALZA - LLOBREGAT 1982. RUBIERA (1982) 1986).

— *DIMMI* / *AHL AD-DIMMA* (protegidos / clientes / gente de la clientela): reciben tal denominación por la «*dimma*», pacto o tratado flexible establecido entre el estado musulmán y

47 Calendario árabe ampliado que ha llegado hasta nosotros en dos versiones (latina y árabe, esta última en caracteres hebraicos, y compuesta por *Aríb ben Said*), siendo la latina la primera editada bajo el título de *Liber Anoe*, una copia de los ss. XII-XIII: LIBRI 1838: T. I, 393-458; SIMONET 1871; MARTÍNEZ - SAMSÓ 1991; Etc.,. En general: VIVES - FÁBREGA, 1949-1950, y para el reino astur-leonés: LÓPEZ SANTOS 1956.

48 CONDE 1844: T. I, 127, nota nº 1. IBN AL-QÛTIYYA: «*Tarij iftitâh al-Andalus*…». La figura de este cronista —identificado con el hijo del cordobés y amigo íntimo de San Eulogio, Paulo Álvaro de Córdoba (fallecido en el 861)— fue estudiada por DUNLOP 1955. Su obra no nos ha llegado en su versión original: SÁNCHEZ-ALBORNOZ 1942: T. II, 166-172. MAILLO SALGADO 1990, 20. Y también lo empleará para designar a los bereberes que combatieron junto a las tropas cristianas en Simancas (939): CHALMETA GENDRÓN 1976, 410-411. LAPIEDRA GUTIÉRREZ 1997, 258-285.

los jefes de una determinada población por el que el primero otorga protección y hospitalidad a los creyentes de religiones reveladas («gentes del libro» o «*ahl al-kitab*», cristianos y judíos: HAGERTY 1978, 35 y ss.,) a cambio de que acepten la dominación y satisfagan puntualmente el tributo de capitación o «*yizya*» y el pago del «*jaray*» o impuesto que gravaba los bienes raíces. Empleado, entre otros, por *Ibn Hayyan*, esta denominación posee un carácter más administrativo y fiscal que la anterior, que se aplicaba a los cristianos «*protegidos en sus personas, bienes, religión y leyes patrias*…» cuya existencia estaba garantizada siempre y cuando esta no perjudicase al gobierno y a la sociedad musulmana (HME, T. I, 92-93 y 105. LAPIEDRA GUTIÉRREZ 1997, 286-297). También se les conoce como *RAYAS*, «*sujetos al imperio muslímico y a sus leyes, excepto las exenciones y fueros establecidos en los pactos*…», «gente del pacto»; *MUᶜAHID* o *MUᶜAHAD* conceptualmente hablando incorpora no sólo a los cristianos que viven bajo pacto en territorio musulmán sino también a los que viven en territorios libres siempre y cuando se esté en período de paz, aquellos que viven en el «*dar al-Islam*» o territorio musulmán o que no siendo así se encuentran en un periodo de paz pactada y *NASARA-DIMMA* o «cristianos de la clientela», término empleado para diferenciarlos de otros clientes, los judíos, comunidad muy arraigada en Toledo[49]. Junto con *NASRANI*, ambas son dos «denominaciones religiosas»: «*La dimensión religiosa constituye el punto de partida en la construcción de la imagen del Otro dentro del ámbito de la Edad Media, donde lo confesional marca las pautas de toda consideración, acercamiento o tratamiento del no-yo, que es entonces equivalente al no-musulmán*...» (LAPIEDRA GUTIÉRREZ 1997, 321-325 y 341-343).

¿Qué denominaciones pueden sernos más útiles para reflejar mejor tan compleja realidad? Entendemos que por un lado aquellas que hacen referencia al hispano de origen pre-islámico, al hispano que se encontraron los musulmanes a su llegada a la península (*AYAMI*) y a los descendientes de estos que, sin hablar árabe, permanecen en territorio musulmán bajo pacto, aquellos cristianos que mediante tratado se han convertido en súbditos del estado islámico conservando su lengua, religión y tradiciones (*DIMMI* / *AHL AD-DIMMA* / *AHL-DAR AL-ISLAM*), si bien *DIMMI* (como *MUᶜAHID*), son dos denominaciones jurídicas con escasa incidencia en las crónicas que conllevan un reconocimiento religioso y una cierta tolerancia social condicionada a la aceptación de la superioridad musulmana, pero nunca una connotación cultural; connotación de la que también carece el término «mozárabe». Puesto que nos encontramos en un ámbito cronológico muy concreto (ss. IX-X) y hablamos de una comunidad, la cristiana, que convive en situación de pacto con el Islam lo más correcto sería hablar de «*dimmi*» o «*dhimmí*» en singular y de «*ahll ad-dimma*», «*dimmiyyun*» o «*dhimmíes*». Pero si de lo que hablamos es de aquel cristiano protegido o «*dhimmí*» que emigra a territorio libre, al «*ahl dar al-harab*», a aquellas tierras peninsulares en las que no regía la ley islámica, entonces hablamos de un cristiano que se convierte en un infiel y por tanto en un potencial enemigo, se convierte en un «*aduw allah*» —o simplemente «*aduw*»— que convive con los «*rum*» en el «*ard ad-aduw*».

A partir de este momento utilizaremos por tanto el término árabe «*dhimmí*» para designar al cristiano que vive bajo pacto entre los musulmanes y a la comunidad cristiana que a lo largo de los siglos IX y X vivió bajo esa circunstancia en territorio sometido, mientras que emplearíamos «*aduw*» para referirnos a aquellos cristianos que abandonaron los territorios sometidos y se instalaron en territorios libres, en los del reino astur-leonés. Y hablaremos de «*rumí*» y de

49 LAPIEDRA GUTIÉRREZ 1997, 298-307 y 344-345. Aparece a partir del s. XII en lugar de «*dhimmí*» y «*ahl ad-dimma*». Respecto a la relación judeo-cristiana en la octava y novena centurias: GIL FERNÁNDEZ, 1978-1979. LEÓN TELLO 1979.

«*rumíes*» a la hora de hablar del cristiano pre-islámico, que como comunidad desde un principio permaneció en territorios libres. A nuestro juicio la terminología utilizada por las fuentes árabes andalusíes y no la cristiana es la que mejor define un proceso[50] tan complejo como el que tuvo lugar a lo largo de los primeros siglos de permanencia islámica en la península.

Los lingüistas señalan un origen árabe para el término «mozárabe», pero la expresión no aparece en los textos árabes. Sin embargo la primera huella documental de dicho término aparece en textos cristianos y regios del siglo XI. Y lo que resulta extraño pero muy sugerente a la vez: en árabe, la expresión «mozárabe», etimológicamente haría alusión, referencia, a un árabe no puro. Es decir para una serie de autores el termino «mozárabe» haría alusión a un árabe y no a un cristiano. La documentación cristiana muestra la presencia de árabes bautizados, árabes cristianizados, en territorios cristianos, tanto campesinos como miembros del clero; incluso de comunidades enteras. Y su presencia podría explicar muchas cosas.

¿Cuál fue el acerbo o mentalidad cultural de la «*ahll ad-dimma*» que, abandonando su condición política de «gente del pacto», de «gente de la protección», se instaló en el reino leonés? ¿Podemos hablar realmente de una cultura o subcultura «*dhimmí*» o se trata simplemente de una cuestión de actitud o postura mental cristiana? Si Francisco Javier Simonet argumentó hace ya mucho tiempo que tanto los «mozárabes» como los muladíes influyeron en la de la España musulmana - proclama la «cristianización cultural de los invasores» y un mayor peso específico de la población muladí en dicho proceso (HME, T. II: 240 y 1870) -, fue Antonio Linage Conde el primero en aplicar a una parte de la comunidad «*dimmiyyun*» cordobesa la noción historiográfica de «mentalidad», actitud mental de un grupo muy concreto que explicaba su actitud diaspórica y a veces martirial como la reacción biológica propia de cualquier organismo que se siente amenazado por la asfixiante absorción de un entorno extraño, que no enemigo (LINAGE CONDE (1975) 1979, 17-19). Como había ocurrido con los mártires hispanos tardorromanos (CASTILLO MALDONADO 1999, 99), las autoridades (en esta caso musulmanas) en ningún caso buscaron aniquilar a los cristianos, su principal fuente de ingresos, ni siquiera su conversión ya que los apostatas tampoco beneficiaban económicamente al poder musulmán.

Efectivamente. Fue esta absorción y el creciente contacto de la comunidad cristiana cordobesa con lo arábigo —en el fondo, la infravalorización de lo cristiano— lo que hizo que una minoría fundamentalista «*dhimmí*», de filiación principalmente noble y monástica, elitista al fin y al cabo, reaccionase de manera tan extremista; una minoría que, llegado el momento, optó por el martirio voluntario o el éxodo. Este aspecto, su especial actitud ante cuestiones religiosas, será su principal seña de identidad. Pero tal acontecimiento, localizado en el tiempo y en la geografía, nada o poco tiene que ver con lo ocurrido en otros importantes focos de «mozarabismo» como el de la ciudad de Toledo en los siglos VIII y IX, en donde la pequeña comunidad cristiana pre-islámica, hasta su desaparición en la décima centuria, apenas si se relacionó con los árabes en el plano de la vida cotidiana, actitud que no compartirían los cristianos del norte («neo-mozárabes») y los huidos de la zona meridional de *al-Andalus* en tiempos de la «*fitna*» que se instalaron en la ciudad, que fueron los que se encontró Alfonso VI cuando tomó la ciudad en 1085 (RUBIERA MATA (1982) 1986).

Fue en el ámbito rural donde los aristócratas godos y sus descendientes conservaron su poder, prácticamente hasta la llegada del califato; y donde surgieron además los principales

50 O forma en la que los miembros de una determinada comunidad religiosa abandonan la misma y son recibidos en otra: LAPIEDRA GUTIÉRREZ 1997, 4.

linajes muladíes, con ancestros indígenas, y donde se alcanzó un menor grado de arabización (LEVI-PROVENÇAL 1960, 118-129). En un nivel cultural más elevado, ligado a centros urbanos, y entre los más altos dirigentes religiosos, la creciente presión e influencia de «lo árabe» en la juventud cristiana produjo una reacción virulenta que —como ocurriera en otras partes de Oriente[51]— condujo al sacrificio, al martirio voluntario, al sufrimiento físico, tal vez buscando en el martirio (y en la figura del mártir) un detonante o revulsivo para las jóvenes generaciones de futuros «arabizados». Un martirio que se alcanzará por múltiples vías: rebeldía contra el soberano, injurias públicas al Profeta, repudio público del Islam, evangelización en el interior de una mezquita, etc.

¿Cuál fue la verdadera aportación de estos «*dhimmíes*» a la CULTURA de los siglos IX y X? Si para Ramón Menéndez Pidal los «*dhimmíes*» actuaron de intermediarios culturales entre el norte y el sur, como portadores de una «*cultura puente que no ecléctica*» comprometida entre el pasado y un presente arabizado (MENÉNDEZ PIDAL 1929, T. I, 100 y T. II, 513 y ss.)[52], otros investigadores los creen artífices de una «subcultura» de carácter residual propia de una minoría que pretendía mantener valores de tiempos anteriores, que pretendía conservar desesperadamente una continuidad que entendían nacional[53]. Para el Prof. Díaz y Díaz estas comunidades tuvieron una vida, culturalmente hablando, relativamente activa, que cedió de manera progresiva a partir de *Speraindeo*, Eulogio y Álvaro[54], es decir, a partir de la mitad del s. IX, mientras que el Prof. Fontaine las considera creadoras de una nueva cultura: la hispánica arabizada, o lo que es lo mismo, de una «cultura» propia de vida efímera y esencialmente isidoriana[55], una opinión que va en contra de los argumentos expuestos, entre otros, por Américo Castro, Gonzalo Menéndez Pidal, Vicente Cantarino, José Orlandis, Feliciano Delgado o Juan Gil, puesto que para todos ellos no se puede hablar de una cultura «mozárabe» propiamente dicha sino de la pervivencia, de manera muy reducida, de una «cultura clásica de continuación» de tradición hispanogoda, que algunos de sus componentes, los que emigraron, llevaron consigo a los territorios cristianos del norte. Ellos serían los que supuestamente transmitieron el *Liber Iudiciorum* o *Liber iudicum* («Código de Eurico», 476), con una última versión datada en el reinado de Égica (687-702), la «Colección Canónica Hispana», etc.[56]. Como vemos la polémica continua.

¿Una cultura propia o una «aculturación»? ¿El epígono de un mundo que se resistía a desaparecer? Entre la confrontación y la convivencia que alternan periódicamente en el discurrir histórico peninsular de los siglos VIII-X, nos encontramos con dos sociedades, dos estilos

---

51 Por ejemplo en Siria, pues allí también hubo determinados cristianos que, deliberadamente, provocaron a las autoridades musulmanas atacando e insultando al Islam y a sus profetas, lo que les condujo a la muerte (el obispo Pedro de Capitolias (715), Miguel, monje de San Sabas, etc.): TOLAN 2001, 362.

52 Opinión que en su planteamiento general también admiten GRASSOTI 1961 y PEÑARROJA TORREJÓN 1993, 294, pero que no fue la que primó a finales del s. XIX y principios del XX: ISAC 1920.

53 CONTRERAS 1934: T. II, Cap. XI, 290. HERNÁNDEZ SÁNCHEZ (1989) 1991, 15 y BARROSO - MORÍN 1992, 172, según los cuáles «*fueron los herederos directos de una cultura a la que habrían de rendir importantes servicios contribuyendo a su enriquecimiento de forma decisiva*…». CERRILLO MARTÍN DE CÁCERES 1995, 15.

54 DÍAZ Y DÍAZ 1970 y 1995, 21, señala en el apartado literario el célebre códice 22 de la catedral de León, escrito en Córdoba hacia el 800 a partir de textos toledanos y los *Instituta* de Juan Casiano, copiados *circa* del 900.

55 FONTAINE 1959. Respecto a la «cultura» isidoriana: CRUZ HERNÁNDEZ 1966.

56 CASTRO, A. 1954, 179 y ss. MENÉNDEZ PIDAL, G. 1958, 6 y ss. CANTARINO 1977, 100 y ss. ORLANDIS ROVIRA (1990) 1992, 156 y ss. DELGADO LEÓN (1995) 1996, 78-81. GIL FERNÁNDEZ (1995) 1996. Sobre la pervivencia del *Liber Iudiciorum* —traducido en el s. XIII bajo el título de «Fuero Juzgo»— ya se manifestó Simonet: HME, T. I, 106, a pesar de que como apuntara DÍAZ Y DÍAZ 1995, 112, «*no disponemos de ningún ejemplar de esta colección legislativa que pueda de manera razonable ser atribuida a ambientes mozárabes*…».

de vida, partícipes de una misma cultura mediterránea, aunque no sin grandes desequilibrios entre sí (MOLÉNAT 1992). La diversidad cultural y la búsqueda de una definición propia es lo que diferencia a la Península Ibérica del resto del Occidente europeo, empeñado por aquel entonces en un resurgir de la cultura Clásica. ¿Ésta búsqueda de una identidad cultural supuso la consecución de una propia? A nuestro juicio fue ese proceso de búsqueda y el debate interno suscitado, pero no sus resultados, lo esencial, lo diferencial; un proceso que buscaba encontrar una respuesta más contundente a la avasalladora presencia del Islam.

En el reino astur-leonés esta respuesta vino de la mano de la monarquía, en un primer momento al menos, mientras que en la comunidad cordobesa —no podemos hablar de las comunidades «*dimmiyyun*» peninsulares en general— fueron sus miembros más religiosamente enfervorizados los que lucharon por encontrar su propia identidad en lo más profundo de sus raíces históricas; y lo hicieron a partir de su pasado más inmediato, de aquél mundo hispánico de época goda en el que San Isidoro y la Cultura Clásica brillaron con luz propia. Sin embargo el hecho de que una minoría desarrolle o se sintiera deudora de un referente cultural fundamentalmente isidoriano no convierte a esta en generadora de toda una nueva cultura esencialmente isidoriana. Cierto que personajes cordobeses de la talla de Paulo Álvaro o del abad Sansón conocieron y utilizaron en sus escritos las obras del obispo hispalense: *Sententiae, De Origine, De rerum natura*, etc., (CSM, T. I: 289 y T. II: 544, 558, 583 y 590)[57]. Pero de ahí a hablar de toda una cultura hispana isidoriana «*dhimmí*» en los siglos IX y X; como máximo podremos hablar, como ya se ha hecho (DÍAZ Y DÍAZ 1995, 22), de una cultura eclesiástica de raíz isidoriana hasta el siglo XI heredera de esa cultura teológica de la que hicieron gala monjes y obispos hispanos (tanto del norte como del sur) en torno al conflicto del Adopcionismo, como se ha demostrado (CAVADINI 1993)[58]. En la *Hispania* de los siglos VIII-X convivieron dos culturas mediterráneas, además de la Judía: la cristiana y la musulmana, pero será en la postura reactiva, refractaria o de resistencia de una minoría de la primera contra el resto de la comunidad «*dimmiyyun*» y frente a la segunda —ya sea buscando en su propio pasado o en el mundo occidental más próximo e inmediato— en donde se encuentra su excepcional carácter autoprotector, lo que realmente le proporciona su auténtica personalidad.

Hablemos si se quiere de una cierta revitalización obligada del pasado cultural hispanoromano pero no de una cultura con solución de continuidad desde el 711, eso sí, pasado por un tamiz isidoriano que condujo a un cierto renacimiento cultural latino con centros de producción fluctuantes —Toledo en el siglo VIII y Córdoba en el IX (MENÉNDEZ PIDAL, G., 1960-1961)— o de un periodo de reencuentro con las fuentes literarias clásicas pero no de una cultura autogenerada, propia y peculiar, que caracterice a toda la cristiandad «*dhimmí*» y desarrollada por una comunidad que vive en territorios sometidos tal y como sugieren algunas interpretaciones: «*a pesar de que es muy poco lo original en la producción mozárabe y de que los mayores alardes de erudición son casi siempre prestados, el grado de consecución del legado anterior es considerable…todo este «renacimiento» de mediados del siglo IX tuvo sus limitaciones y duró poco, pero en su época constituyó el final de la supremacía de la cultura cristiana en la Córdoba musulmana, y brilló con una luz que no se pudo alcanzar en otros puntos de España*…» (HERRERA ROLDÁN 1995, 138).

---

57 Para GONZÁLEZ MUÑOZ 1996, 25, Isidoro fue una *auctoritas* indiscutible, desde el punto de vista didascálico y doctrinal en lo que respecta al entronque de la literatura cristiana cordobesa con la de época goda.

58 Para la época sigue siendo fundamental el trabajo de VÁZQUEZ DE PARGA (1976) 1980.

Poca originalidad, falta de creatividad, préstamos eruditos y escasa duración no son epítetos que avalen precisamente el surgimiento de una nueva estructura cultural, pero si el de un «centelleo efímero» (YELO TEMPLADO 1993, 455) en el que mucho tuvo que ver el especial redescubrimiento —por parte una de determinada élite, la nobleza, y el monacato «*dhimmí*»— de ciertos autores patrísticos (Jerónimo, Ambrosio, Agustín, Gregorio Magno, Juvenco, Sedulio, etc.,)[59], paganos (Virgilio, Horacio, Juvenal, Avieno, Donato, Pompeyo, etc.,) (DÍAZ Y DÍAZ 1984, 238), de época goda (Isidoro de Sevilla, Braulio de Zaragoza, Eugenio, Julián e Ildefonso de Toledo, etc.,) e insulares y carolingios (Esmeragdo, Teodulfo de Orleans, Aldhelmo de Malmesbury, etc.,) (LIEBESCHUETZ 1957. LACARRA DE MIGUEL 1977-1978. FONTAINE 1983); eso sí, un centelleo que revitalizó una tradición cultural que, no obstante, y como lo fue la obra isidoriana, no fue más que un reflejo más o menos pálido de la Antigüedad (FONTAINE 1979. BANGO TORVISO 1996, 26. ARCE (1999) 2000); una tradición por entonces muy difuminada entre la comunidad cristiana cordobesa, pero cuyo centelleo contribuyó a dar cuerpo y fortalecer la praxis cultural de un reino norteño por entonces en pleno proceso de consolidación.

Y en este sentido no hay más que ver como uno de los rasgos culturales más significativos de la comunidad cristiana toledana que se suele destacar, su bilingüismo tanto hablado como escrito —predominante en documentos legales (con texto y firma en árabe a partir del 711) y textos litúrgicos (los Salmos fueron traducidos al árabe por *Hafs ibn-Albar al Qûtî* hacia el 889)[60]— se ha entendido también como señal de arabización de una parte de la cristiandad cordobesa, paradójicamente la considerada más culta, a pesar de que este hecho no formó parte de su idiosincrasia cultural, como entendieron José Antonio Conde[61] o más recientemente Hernández Sánchez o Fernando González[62], puesto que el conocimiento de la lengua arábiga no fue ni mucho menos amplio. Si San Eulogio, como ya observara hace más de 25 años Juan Gil, señaló los mártires cordobeses que hablaban árabe, lo hizo por algo muy concreto: tan sólo los monjes Isaac y Aurelio lo hacían[63] (el primero, «*peritus et docto lengua Arabica*…» y el segundo, «*licet Arabica erudiendus litteratura traderetur*…»), el presbítero Perfecto («*ex parte linguae Arabicae cognitus*…») y el propio San Eulogio, que tradujo en su *Memoriale Sanctorum* las palabras de Perfecto (CSM, T. II, 398-399, 402 y 417). O lo que es lo mismo: el conocimiento de la lengua árabe no fue muy corriente ni siquiera entre los monjes cordobeses: una excepción la encontramos en la persona del abad del monasterio de Peñamelaria, que fue llamado en varias ocasiones (una en el 863) por *'Abd al-Rahman* II para pasar del árabe al latín las cartas que éste último dirigía al «rey» de Francia (CSM, T. II: 554. PALACIOS ROYÁN 1998, 22 y 76).

---

59 De las «*columnas de la Iglesia*» como los llamó Sansón en su «Apologético»: CSM, T. II: 571.

60 Un bilingüismo que tras la conquista de Toledo por Alfonso VI en 1085 también afectaría a la población musulmana, especialmente a los denominados «*cristianos nuevos de moros*», a los musulmanes convertidos al cristianismo: RUBIERA MATA 1992b.

61 Conclusión a la que llegó partiendo de un mandato de Hixem II (787-795): «*puso en Córdoba y en otras ciudades de España enseñanzas de la lengua arábiga, y obligaba á los Cristianos que no hablasen otra, ni escribiesen en su lengua latina*…»: CONDE 1844, T. I: 229.

62 GONZÁLEZ MUÑOZ 1996, 11-40, en su análisis del estado del latín de la Bética del siglo IX, reduce acertadamente esta «arabización lingüística» a dos ámbitos: al árabe literal o coránico, necesario para acceder a la administración pública y a la poesía, por su temática mundana y profana.

63 GIL FERNÁNDEZ 1970, 111. De esta manera se confirman las tesis de Rivera y Menéndez Pidal de que la inmensa mayoría de los cristianos sometidos se expresaban en su lengua vernácula (incluidas las mártires oscenses a las que dedicó Juan Gil su artículo).

¿De dónde viene entonces la hipótesis de la arabización cultural de la comunidad «*dimmiyyun*» cordobesa desde principios del siglo IX que recoge la historiografía hispana si sus características lingüísticas no son más que secuelas de su especial manera de afrontar un problema religioso?[64] Parte de una serie de textos —entre los que destacan el *Indisculo Luminoso*, el «Documento Martirial» y el «Memorial de los Santos», el primero de Paulo Álvaro de Córdoba y los dos restantes de San Eulogio (CSM, T. I: 364-396)— que intentan explicar y excusar ante sus propios correligionarios unas actitudes y comportamientos (inflexibles y antagónicos respecto a la actuación política musulmana) que para el resto de sus correligionarios, la mayoría del pueblo y el clero, ni mucho menos tan imbuidos en la Fe, no estaban suficientemente justificados[65]. La reacción propuesta venía motivada por una situación que, agudizada en el emirato de '*Abd al-Rahman* II (822-852), Paulo Álvaro describió afirmando que ni los latinos entienden su propia lengua, de tal manera que en toda la cristiandad cordobesa tan sólo uno de cada mil hombres estaría lo suficientemente preparado como para redactar una carta en latín:

> «*Heu pro dolor, legem suam nesciunt Xpiani et linguam propriam non aduertuunt Latini, ita ut omni Xpi collegio uix inueniatur unus in milleno hominum numero qui salutatorias fratrii possit rationauiliter dirigere litteras et repperitur absque numero multiplices turbas qui erudite Caldaicus verborum explicet pompas...*» (CSM, T. I: 314-315. DELGADO LEÓN 1996, 32).

En realidad Álvaro no se refiere en ningún momento a una cuestión de índole religiosa, doctrinal o moral sino al deterioro de su visión personal del ideal de vida de la cada vez más escasa congregación cristiana, de ahí que tanto sus escritos como los de San Eulogio se dirijan principalmente a un público de lectores, no de auditores. Un ideal que se hace patente en su reivindicación del latín como «*instrumento privilegiado para la transmisión de la cultura cristiana que habrá de preservar su identidad frente a la intensa presión del Islam*…»[66]. De ahí que Cantarino ya deparase en que esta particular rebeldía se refería a formas seculares de vida rechazables por ser exponente y expresión de la cultura árabe musulmana, forma de vida arabizada que llamó la atención de la más alta dignidad de la Iglesia en el último cuarto del siglo VIII[67] pero que en nada escandalizaba a la alta jerarquía eclesiástica de la *Hispania* sometida, cada vez menos preocupada por el uso del latín. ¿Por qué?

Desde que '*Abd al-Rahman* I se instala en Córdoba, este joven príncipe omeya tomó Siria como su particular referente político y cultural con el fin de paliar su nostalgia hacia la tierra de sus antecesores. Una nostalgia que se tradujo en la progresiva arabización e islamización de los árabes asentados en *al-Andalus*, multiplicándose las relaciones con oriente, especialmente con Bagdad; arabización o «bagdadización» (especialmente en Córdoba) que, como muy acertadamente ha resaltado Mª Jesús Rubiera, se acentuará desde la primera mitad del s. IX con

64 A grandes rasgos: latín = vehículo de cultura; romance = lengua familiar y árabe = lengua común y cultural: DÍAZ Y DÍAZ 1995, 16.

65 Que se trató de la actitud de una minoría y no determinada por actitudes religiosas ya repararon GOUSSEN 1909. DOZY 1854: T. I, 346 y ss. LEVI-PROVENÇAL 1960, XVIII: «*El estado musulmán casi siempre, y desde luego en el periodo omeya, era de una tolerancia con cristianos y judíos sorprendente*…».

66 Lo que quiere decir que «*persiguen una recepción selectiva por parte de una elite intelectual formada por religiosos (obispos, canónigos, abades y monjes) y seglares instruidos...*»: GONZÁLEZ MUÑOZ 1996, 16 y 31.

67 Nos referimos al Papa Adriano I (772-795): CANTARINO 1977, 100.

'Abd al-Rahman II (822-852) y *Muhammad* I (852-886) y con la actuación de personajes como el iraquí *Ziryab*, músico y cantor que «*dictó la moda oriental a los cordobeses, que vistieron, cantaron, comieron y se peinaron como los bagdadíes*…»[68].

Ante esta situación no ha de extrañarnos la intranquilidad e inquietud de un pequeño sector de la comunidad «*dimmiyyun*» temerosa de sucumbir ante tal esplendor, tal y como lo habían hecho ya muchos cristianos apóstatas o muladíes[69]. Pero no el resto de los cristianos: Álvaro de Córdoba, «*en su celo religioso y patriótico, exageró la decadencia y empobrecimiento de la lengua y literatura latinas entre sus compatriotas. Dolió en lo más hondo a tan excelente pensador —de ahí su viva advertencia— el hecho de que no pocos cristianos doctos y estudiosos, fascinados por el poder y la importancia árabe, se entregasen con vehemencia, y poniendo en peligro su fe, a la literatura de sus dominadores… Por eso la literatura árabe cristiana resultó escasa y pobre no llegando a las cotas, ni con mucho, de la de sus hermanos cristianos de Oriente*…» (GOUSSEN 1909, 1-2). La comunidad muladí y no la «mozárabe» fue la auténtica población cristiana arabizada. Población muladí de la que, en términos arqueológicos e históricos, sabemos muy poco y no sólo por la dificultad que entraña discernir entre lo árabe, lo bereber y lo indígena, sometido en su conjunto a un intenso proceso de uniformización, sino por que pocas cosas hay tan imprecisas como establecer los límites entre mozárabe y muladí, «*un mundo complejo difícilmente reductible a un esquema rígido*…» (CABRERA (1995) 1996, 15. BARCELÓ 1994, 78); no en vano los textos musulmanes designan con la expresión «*muwallad*» al no árabe que vive entre ellos pero «*que se parece a ellos*», adoptados o mestizos, aquellos a quienes la lengua árabe llama en el s. XI «*moualados, mollites, Aslamies* y *Muslamitas*», es decir, islamizados o musulmanes nuevos; «*Beni Alhamrai*» (o «hijos de extranjeros») o apellidados «*Benu Alabad*» (o «hijos de los siervos»), y a los hijos o descendientes de padres que no son árabes, a los hijos de cristianos que se habían hecho musulmanes. Se trata de hispanos, o descendientes de los pobladores que se encontraron los musulmanes a su llegada a la península, que por muy distintos motivos (políticos, económicos, religiosos, etc.,) mantienen un contacto directo con la población arabo-musulmana y, por tanto, están expuestos a un intenso proceso de arabización cultural que concluirá con su conversión religiosa, alcanzando entonces la categoría de «*al-musalima*» o conversos.

Si tenemos en cuenta la compleja realidad histórica que venimos esbozando, en los siglos VIII-X y en la zona que nos ocupa (en el territorio astur-leonés) resultaría adecuado hablar a grandes rasgos de «arquitectura de fusión» y de «arquitectura *dhimmí* «arquitectura del pacto» en general, a la existente en los territorios sometidos. Las dificultades vienen a la hora de adjudicar la autoría (cristiana o musulmana) de unas y otras; sopesar debidamente hasta que punto el transcurso de los siglos se dejó sentir en la «Historia de las Formas» de este período. Y para ello se hace necesario buscar un referente humano al que aferrarnos: la posible presencia de artífices

68 VALLVÉ - VIGUERA - RUBIERA y VILLUENDAS 1985, 22. Dice IBN IDARI (124) que en los días de Muhammad I, «*entraron en Al-Andalus muchas cosas preciosas de cojines y maravillosos objetos que le eran enviados desde Bagdhadh y otros países*…».

69 O Cristianos que renegaron de su fe (el fenómeno conocido como *apostasia*) toda vez que la conversión suponía un beneficio fiscal real que servía para aliviar su precaria situación económica (puesto que se suprimía el pago de la «chizya» y los siervos, en virtud de su conversión, alcanzaban la libertad): GARCÍA DE CORTAZAR 1973, 107. ACIÉN 1994. Destacar que la conversión en masa desde el s. VIII fue más frecuente en determinados sectores de la población, principalmente entre la aristocracia —con el fin de seguir ostentando el poder— y el pueblo llano, que contaban con una fe menos consolidada: DOZY 1854: T. II, 50-51; RIVERA RECIO 1982, 24 y ss. Para su definición etimológica: AMADOR DE LOS RÍOS 1861-1865: T. II, 72; MENÉNDEZ Y PELAYO, M. 1880-1882: T. I, 308; FERNÁNDEZ GUERRA 1883, 35 y ss. Madrid; HME, T. I, XVI-XVII. Un estudio profundo del fenómeno lo realizó BULLIET 1979.

islámicos cristianizados (a los que algunos consideraban «*dhimmíes*») y ex-muladíes (cristianos apostatas que renegando de su nueva fe islámica vuelven al Cristianismo) en territorios libres y la de elementos exógenos cristianos extra andalusíes en territorio musulmán (los «neo-mozárabes»), ya que si desde la perspectiva cronística y terminológica el papel desempeñado por estos últimos fue más funcional que el de los cristianos andalusíes de raíces prei-islámicas y sus sucesores (a los que conocemos como «*dhimmíes*»), jugando a veces un importante papel mediador y transmisor entre las dos culturas peninsulares (EPALZA, 1985-1986. LAPIEDRA 1997, 367), ¿por qué iba a ser menor el papel que estos desempeñaron en el campo de la Arquitectura?.

3º CUESTIONES ARQUITECTÓNICAS

Una serie de propuestas —aunque no novedosas— retomaron no hace mucho tiempo la idea de que fue el mundo Omeya el que irrumpió con fuerza con *'Abd al-Rahman* I (755/756-788), el que imprimió a nuestra edilicia ese sello particular, ese «aspecto oriental», o «bizantinismo» de nuestra arquitectura de los siglos IX-X (AMADOR DE LOS RIOS 1877 y LAMPÉREZ 1900) cuya comprensión era inexplicable desde la única perspectiva de la tradición hispánica «neovisigotista»; incluso en alguna ocasión se ha presentado esta cuestión como un «problema» (BARROSO - MORÍN (1999) 2000)[70]; incluso se ha llegado a dudar, partiendo de dichas propuestas, de la existencia hoy en día de testimonios pertenecientes a la «*arquitectura hispánica de época visigoda*», de tal manera que a partir de la interpretación arqueológica de la Arquitectura —del método de la «Arqueología de la Arquitectura» se cuestiona el «visigotismo» de edificios tan emblemáticos como San Juan de Baños y San Pedro de la Nave entre otros[71]. En principio debemos ser extremadamente cautelosos con estudios que, aunque esgriman ciertos argumentos formales e incluso técnicos (materiales empleados y técnicas constructivas), se basan casi exclusivamente en aspectos de la *venustas* edilicia, ornamentales; si ya de por si resulta difícil perfilar la cronología de una fábrica arquitectónica alto-medieval (de un elemento que ofrece una determinada icnografía o planimetría y una singular compartimentación espacial, además de una técnica constructiva y materiales específicos), ¿quién puede asegurar la cronología de un relieve o de una determinada técnica de talla? ¿Se trata de un elemento reutilizado o de una pieza *ad hoc?* ¿Está *in situ* o procede de un lugar, cronológica y geográficamente hablando, lejano?.

En cualquier caso ya hemos dicho que algunas de estas propuestas tampoco son tan novedosas en su planteamiento general, aunque si muy arriesgadas desde el punto de vista metodológico[72]. Nos ocupamos de construcciones en su inmensa mayoría rurales que a pesar de su anonimato obviamente no surgieron de la nada ni por la genialidad de un *architectus* concreto. Y tampoco se trata de una mera «*arquitectura de fusión*» (CHUECA GOITIA 1947, 51-52) resultado de un simple mestizaje cultural y artístico producido por el cruce o suma de dos culturas cristianas, la de norte «neovisigotista» y la del sur o «*dhimmí*». Esa línea de pensamiento historiográfico que ve la

70 Entre los estudios mas o menos recientes que apuestan por la «omeyización» de nuestra arquitectura de la Alta Edad Media: FONTAINE 1981; GAREN 1992; CABALLERO 1994-1995 y CABALLERO - ARCE 1995.

71 Defensores de las posturas «tradicionalista» y «revisionista» son, respectivamente: ARBEITER (1999) 2000 y CABALLERO ZOREDA (1999) 2000.

72 Recordemos ahora el artículo de SÁNCHEZ TRUJILLANO 1986, 93, que atribuye a Abd al-Rahman I el introducir en la península «*el gusto sasánida imperante en la Corte* (se refiere a Damasco), *artistas y artesanos, con lo cual se creó en Córdoba un ambiente oriental, culto y refinado*…». Todo ello después de haber consolidado su poder y su independencia política frente a Bagdad.

arquitectura leonesa del siglo X como el resultado inequívoco de una lenta pero firme evolución desde presupuestos revitalizadores de pretéritas ideologías, ¿cómo explica el papel desempeñado por los *dhimmíes*? ¿Y el de los árabes cristianizados? ¿Y el de los *rumitas* que por muy distintos motivos se afincaron o trabajaron de forma esporádica en territorios sometidos? ¿Y los muladíes que tanto colaboraron, mucho más que los *dhimmíes*, con los monarcas astur-leoneses? ¿Y el de los propios musulmanes?: «*existía población musulmana que trabajaba para los cristianos en todo tipo de oficios*», se nos ha recordado recientemente (BANGO TORVISO 2007, 87).

Existe en la actualidad una tendencia, por parte de algunos colegas a reargumentar por distintos caminos viejas hipótesis que en su momento, y tal vez por pecar de atrevidas, fueron —consciente o inconscientemente— olvidadas o ignoradas por una crítica historiográfica empeñada en seguir con denodada firmeza las directrices de grandes maestros o escuelas, empeñada en la «linealidad» de la Historia. Si Sánchez-Albornoz afirmó en 1979 que las palabras «*envejecen tanto como los hombres*», algunas lo hicieron prematuramente por el simple hecho de ir contra la corriente historiográfica entonces aceptada como ortodoxa. Este es el caso de Felipe Mateu y Llopis el cual hace ya casi medio siglo que llamó nuestra atención sobre el hecho de que el «visigotismo» que perdura en lo «mozárabe», se dio lo mismo en la zona libre que en la liberada u ocupada, y subsistió incluso en aquellos territorios que más rápidamente se liberaron del poder político musulmán (MATEU Y LLOPIS 1950, 61-62). Además, ¿realmente hay que esperar a *'Abd al-Rahman* I para explicar la consolidación de ese rasgo «orientalizante» que impregna parte de nuestra arquitectura religiosa tardo-antigua y altomedieval?[73] Existen motivos más que suficientes, en nuestra opinión, como para enjuiciar tal «orientalismo» resultado de un proceso de asimilación e integración que viene de muy lejos[74], ya que es un hecho de sobras conocido la ininterrupción de las relaciones políticas, culturales y comerciales, el trasiego de legados, viajeros y objetos culturales diversos entre la península, las provincias más orientales del Imperio Romano y el África Preconsular desde finales del siglo IV, pero muy especialmente después de las invasiones del siglo V y hasta el 711, momento en el que al parecer tuvo lugar un decaimiento generalizado del comercio en todo el área mediterránea a raíz de las guerras entre árabes y bizantinos, aunque persistieran los contactos en el período de dominación islámica[75]. El comercio con la «*Pars Orientis*» del Imperio trajo consigo el asentamiento en la Península de colonias de comerciantes orientales (los *Syri*, comerciantes sirios, griegos, judíos, egipcios,

73 Como propugna, simultáneamente con Sally Garen, el investigador portugués REAL (1992) 1995; para este investigador el repentino surgimiento de edificaciones de nuevo estilo, llevadas a cabo por mozárabes inmigrados no dejará de reflejar, por cierto, la existencia de una corriente artística en evolución en el seno de los cristianos andaluces. Las obras mozárabes constan de una raíz hispánica común, pero presentan también el desarrollo de un nuevo sentido plástico, que se explicaría por la existencia de influencias artísticas de directa inspiración siriaca. La llegada de nuevos modelos debe relacionarse con la fuga a Occidente de *'Abd al-Rahman* I (37). Un monarca que, no olvidemos, «*fundó la Rusafa en la sierra cordobesa a poco de hacerse con el emirato; plantó en esta hermosa finca, con la colaboración de su hermana Umm al-Asbag que se las remitía desde Siria, todas las especies vegetales que se daban en la Rusafa de Damasco, dónde él se había criado*…»: OCAÑA JIMÉNEZ 1986, 61.

74 Siguiendo las apreciaciones de CHUECA GOITIA 1947, 51 y ss. y 1963, según el cual la compartimentación o fragmentación espacial presente en nuestra arquitectura (ss. VI-X) no fue una imposición o un logro que debamos apuntar en el haber «de los árabes» ya que estos tan sólo se limitaron a incrementar el orientalismo (bizantinismo) latente en nuestras edificaciones.

75 Por motivos religiosos viajaron a Oriente (ss. IV-V): Egeria, Paulo Orosio, Hidacio, Toribio de Astorga, etc.: ORLANDIS 1990, 66. Respecto a los viajes por motivos políticos: GARCÍA ARIAS 1954; GRANJA 1974 y VALLEJO GIRVÉS (1990) 1997. En cuanto a las relaciones artísticas (evidentes en mosaicos y sarcófagos muy especialmente): RODÁ 1989 y BLÁZQUEZ MARTÍNEZ 1993.

etc.,) en núcleos localizados básicamente junto a grandes vías fluviales y en la costa, desde Tarragona a Cartagena, desde Lisboa a Málaga (GARCÍA MORENO 1972)[76]. Tanto es así, tan generalizado era el comercio marítimo a principios del siglo VIII con el norte de África, que cronistas de la talla de *Ibn Idari* explicarán la facilidad de la entrada de Tariq en la península por el hecho de haber utilizado para el transporte de sus tropas «*barcos de mercaderes que iban y venían a Al-Andalus…*» (IBN IDARI AL MARRAKUSI, 19).

Pero no sólo fueron comerciantes orientales los que llegaron y se asentaron en la península entre los siglos IV-VII; también los hubo francos y norteafricanos, y entre ellos médicos, presbíteros, monjes y artesanos que, en determinados casos, alcanzaron altos cargos dentro de la sociedad hispana, especialmente en la esfera religiosa: tanto es así que el 25 % de los miembros de la alta jerarquía eclesiástica hispana del siglo VI poseía una onomástica griega (GARCÍA DE CASTRO 1995, 242 y 246). Contactos que también aparecen en las crónicas de finales del siglo IX: «*Tempore namque Cindasuindi regis ex Grecia uir aduenit nomine Ardauasti, qui prefatus uir ab imperatore a patria sua est expulsus mareque transiectu[s] Spania est aduectus...*« (CAST, Versión Rotense, 2, 116). Pero si las noticias escritas corroboran los contactos peninsulares con el resto de Occidente y el mundo del Mediterráneo otro tanto ocurrirá en el plano arqueológico, pues son muchos los hallazgos —sobre todo en el apartado ornamental o decorativo— que demuestran la existencia de un activo engranaje comercial desde el siglo V con zonas como Italia central (el foco ravenático), el sur de la Galia, norte de África, Siria, etc. No obstante la cuestión todavía parece poco clara en el apartado arquitectónico si de lo que se trata es de distinguir sus posibles aportaciones (SCHLUNK 1945; PALOL I SALELLAS 1950 y BLÁZQUEZ MARTÍNEZ 1969) respecto a lo propiamente hispánico sin entrar en fuertes contradicciones: si los especialistas aceptan el carácter nómada de aquellos pueblos que se asientan en la Península Ibérica a raíz de las invasiones germánicas del siglo V y con ello la ausencia de una sólida tradición constructiva, ¿cómo es posible que se pueda llegar a caracterizar a la edilicia hispana de los siglos VI y VII a partir del «*more gothico*»? Obviamente resulta mucho más lógico considerar la edilicia de esos siglos resultado del desarrollo de tradiciones propias —llamémoslas «propiamente hispánicas», «tardorromanas» o «tardo-antiguas»— a las que ha de sumarse el hecho de que la Península Ibérica fuera por aquél entonces, en los siglos VIII-X[77], y aún en nuestros días, eslabón y puente cultural entre Europa y África, entre Oriente y Occidente.

Fue el devenir histórico de un período marcado por una política de recuperación y reinterpretación de ideales políticos y religiosos —que se atribuye a la figura de Alfonso II el Casto (791-842) (BANGO TORVISO 1985)— el que supuestamente contribuyó de forma decisiva a la supervivencia de ciertas tradiciones. Eso sí, sin desestimar las repercusiones que traería consigo la asimilación de una nueva situación por parte de los reinos cristianos del norte puesto que el peculiar trasiego de hombres entre *Hispania* y el resto del mundo mediterráneo —y con otras partes de Occidente— también será perceptible después del 711, y de él tendremos precisa constancia documental sobre todo desde la primera mitad del siglo IX: San Eulogio en su *Memoriale Sanctorum* da testimonio de la presencia de monjes orientales en tierras cordobesas en esos años: Isaac, «*a partibus Orientis venire…*»; Jorge, procurador «*ob stipendium monachorum…*» oriundo de Belén y monje de San Sabas o la Gran Laura, cenobio fundado en el 483 y ubicado «*ab Hierosolyma in*

76 Y no sólo en *Hispania*: LAMPRECHTS 1937.

77 Principalmente a lo largo del s. X, momento en el que se dio un intenso contacto comercial marítimo con el mundo árabe (Argelia, Túnez, Egipto) a través del Norte de África y desde los puertos de Tortosa, Denia, Valencia, Pechina, Málaga, Sevilla, Cartagena y Algeciras; un comercio desarrollado, básicamente, por judíos: GOZALBES 1991.

parti australi octo miliaribus distat…», unos 16 Km al sudeste de Jerusalén, ambos miembros de la comunidad cenobítica de Tábanos y *Serviodeo* o *Servus Dei*, «*ab orientis partibus ultra maria in praedictam urbem* (Eliberri) *habitaturus peregrinus accessit*…» (CSM, T. II: 368, 425-426 y 432)[78]. En cuanto a los contactos diplomáticos con Bizancio y Occidente, baste con recordar, por ejemplo, los intercambios de embajadas llevados a cabo en el bienio 839-840 y los existentes entre la corte germánica de Otón l y el califato cordobés de *'Abd al-Rahman* III (912-961) a través de figuras como Juan, abad del monasterio germano de Gorze, y Recemundo, obispo de Elvira; o bien del monje mártir Servodeo, que todavía joven «*ab oriente partibus ultra maria... peregrinus accesit*…» (HME, T. III, 606. LEVI-PROVENÇAL 1948. CSM, T. II, 432).

En ocasiones se trataba de viajes a menudo sin retorno, tanto en un sentido como en otro, pero también de ida y vuelta motivados por razones casi siempre estrechamente relacionadas entre sí. A motivos principalmente políticos, aunque con ecos religiosos, obedecieron los viajes de Galindo Íñiguez a Córdoba en la primera mitad del s. IX; se desconocen los motivos exactos de su viaje, aunque sí que fue el encargado de hacer llegar reliquias de San Zoilo y San Acisclo al obispo de Pamplona, Wilesindo (CSM, T. II, 500); del presbítero Dulcidio, enviado por Alfonso III a Córdoba en septiembre de 883: «*Pro quod etiam et rex noster legatum nomine Dulcidium Toletane urbis presuiterium cum epistolas ad Cordouensem regem direxit Septembrio mense, unde aduc usque non est reuersus Nobembrio discurrente...*» (CAST, Crónica Albeldense XV, 181)[79]; y del noble leonés Arias que, en el 976 y por mandato de la reina Elvira, viajará a Córdoba para renovar la paz con *al-Hakam* II (MADOZ 1945. LAMBERT, E. 1953. YABEN 1944, 164)[80]. Estrictamente económicas («*movidos por el deseo de obtener ganancias en el comercio...*») fueron las razones que movieron a Isidoro y Alvaro, hermanos *negotiatores* del mártir cordobés Eulogio, a adentrarse en la Francia ulterior; su búsqueda llevó a este último, hacia el 848, a los pies de los Pirineos, en donde visitó alguno de los cenobios de la zona[81]. Y a una cuestión artística se debieron los viajes que por mandato de *Al-Naçir* protagonizó (hacia el 955) el obispo Recemundo (*Rabî Ibn Zayd al Usquf al Qurtubi*) con destino a Siria, Jerusalén y Constantinopla para adquirir objetos destinados a *Madinat al-Zahrâ*, entre otros dos pilas (CHEJNE 1980, 108. VAN KONINGSVELD (1989) 1991, 700).

Pero ese «orientalismo» que forma parte de algunas de nuestras manifestaciones arquitectónicas de los siglos VII-X no puede explicarse únicamente desde la tradición, desde ese continuismo cultural fruto del culto al pasado y a la tradición propuesto por Chueca Goitia, Puig i Cadafalch en 1961, Camón Aznar y Bango Torviso, que se volvió garantía de continuidad y de futuro (DÍAZ Y DÍAZ 1995, 16); también habrían de buscarse en las aportaciones introducidas en tiempos de *'Abd al-Rahman* I (CAMPS Y CAZORLA 1929). Hace ya bastantes años que

78 Respecto a los contactos con el mundo merovingio y carolingio: FONTAINE 1970 y 1983. HODGES 1990.

79 Entiéndase por «connotaciones religiosas» el generalizado trasvase de reliquias que solía acompañar a estas embajadas políticas, en este caso las de los mártires Eulogio y Leocadia. Su fecha de regreso, según el Breviario Ovetense recogido por Flórez, fue en enero del 884: ES T. XI (1757), 456 y ss. Y no sólo en territorio peninsular: GAIFFIER 1971.

80 SÁNCHEZ-ALBORNOZ 1965, 139-140 detalló el recorrido del noble leonés hasta Córdoba desde León, por Simancas y Toledo, aprovechando la red viaria romana.

81 Por su parte FONTAINE 1983, 22 y 28, que ya señala precedentes de viajes desde Córdoba en el 716 para importar cuero, se pregunta si el motivo no sería en realidad político, que hubieran sido enviados por los cristianos oprimidos de Córdoba a solicitar una política más ofensiva por parte de la corte carolingia. El camino de vuelta lo realizará Eulogio por la ruta «*ad Gallias*» (*Complutum*, *Segontia*, *Toletum* y *Cesarauguta*). Un resumen de su itinerario lo encontramos en la *Vita Eulogii* de Paulo Albaro de Córdoba: CSM, T. l, 335.

se comprobó, a partir del estudio numismático de las acuñaciones musulmanas, que desde la aparición de las primeras monedas con leyenda musulmana en lengua latina a aquellas otras que presentan texto árabe-musulmán, pasando por las bilingües (latín y árabe), tan sólo transcurrieron diez años (711/712 al 720/721) (BARCELÓ 1975 y 1977).

Un argumento económico en pro de la fuerza del asentamiento y de la aculturación de la población «*dhimmí*» en los años inmediatamente posteriores a la conquista que ya fue planteado hace mucho tiempo (GUICHARD 1973 y 1974); y más recientemente, desde la perspectiva artística, por Luis Real, que vuelve a destacar el carácter fragmentario de muchos hallazgos (especialmente se refiere a piezas decorativas) y nuestro desconocimiento del contexto original de las piezas conservadas, incluso su procedencia exacta. En ningún caso podemos hablar de una nueva arquitectura ya que salvo excepciones muy concretas se emplean elementos, técnicas y materiales de sobra conocidos, pero si tal vez de una nueva lectura, interpretación o evaluación de formas preexistentes (DODDS 1990, 114). Ni el arco de herradura, la icnografía basilical, las bóvedas gallonadas, el aparejo o espacios arquitectónicos como el pórtico o el contraábside fueron aportaciones *dhimmíes* o *rumíes* de los siglos IX y X; nos encontramos ante una «estética arquitectónica» (BORISSAVLIETICH 1949) que, aunque con un lenguaje peculiar, reinterpreta recuerdos y vivencias en los que —merced a una nueva coyuntura— se incorporan una serie de matices que dotan a los edificios de una frescura que no va a ocultar sus raíces.

Por el momento su interpretación apenas puede ir más allá de una subjetiva provisionalidad puesto que en la mayoría de los casos carecemos de cronologías ni tan siquiera relativas y tampoco con contextos arqueológico-constructivos inalterados; sobre todo si lo que pretendemos establecer son los principios de aquel diálogo constructivo-funcional del que participa todo edificio religioso, independientemente de la época en la que se erigió. Dudo mucho que cualquier otro período de la Historia de España refleje mejor que la Alta Edad Media hispana aquella clásica sentencia de D. José Ortega y Gasset que aparece en sus *Meditaciones del Quijote* (1950): «*Yo soy yo y mis circunstancias*». Extrapolada a la arquitectura alto-medieval española los términos se invierten y las circunstancias alcanzan todavía un mayor y relevante protagonismo a la hora de definir su propia esencia: una arquitectura de circunstancias, pero nunca una arquitectura circunstancial. No olvidemos que factores como la raza, las prácticas religiosas, la fortuna personal o el ejercicio de un determinado oficio fueron, hasta la aparición del Estado Moderno, determinantes en la transformación de un paisaje arquitectónico que en último extremo no refleja otra cosa que lo que se ha definido como nuestro rasgo más diferenciador: la «convivencia medieval» religiosa —cristiana, hebrea y musulmana— ya señalada en 1854 por Américo Castro. Una convivencia en la que, como es lógico, hubo momentos de mayor o menor tensión, más o menos polémicos y tolerantes, pero que en todo momento facilitó la existencia de intercambios y, sin duda colaboraciones, sobre todo en el ámbito de la vida cotidiana. Y cuando se produce un contacto continuado en el tiempo entre dos culturas, como fue el caso, ya se sabe que se da algún tipo de cambio y de impacto (DOODS 1990, 115).

Serán precisamente las manifestaciones arquitectónicas asturianas posteriores al 775 las que incorporen las primeras aportaciones e influencias «islámicas» o «guiños» que generalmente se atribuye a los *dhimmíes* emigrados a dicho territorio, centradas en aspectos decorativos, rara vez en el ámbito constructivo: ¿cómo llegaron estos aportes a la edilicia asturiana, a edificios como Lena, Valdediós, Tuñón, Priesca, etc.? (Figs. 8-11) En un principio prevaleció la hipótesis, planteada por Amador de los Ríos y desarrollada por Gómez-Moreno, de que fue la actividad individual la encargada de difundirla o, lo que es lo mismo, fueron los artífices «*dhimmís*» los que aportaron su tradición —tanto constructiva como decorativa —a las obras cristianas de territorio

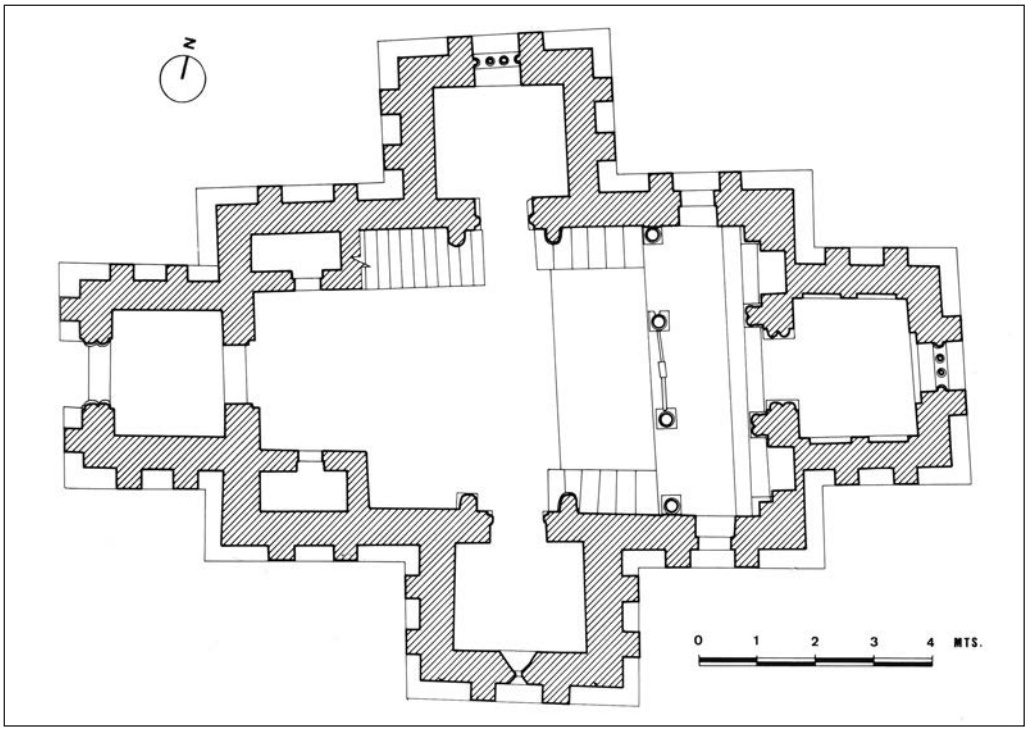


FIGURA 8. *Santa Cristina de Lena (Pola de Lena, Asturias), planta de ARIAS PÁRAMO 1999.*

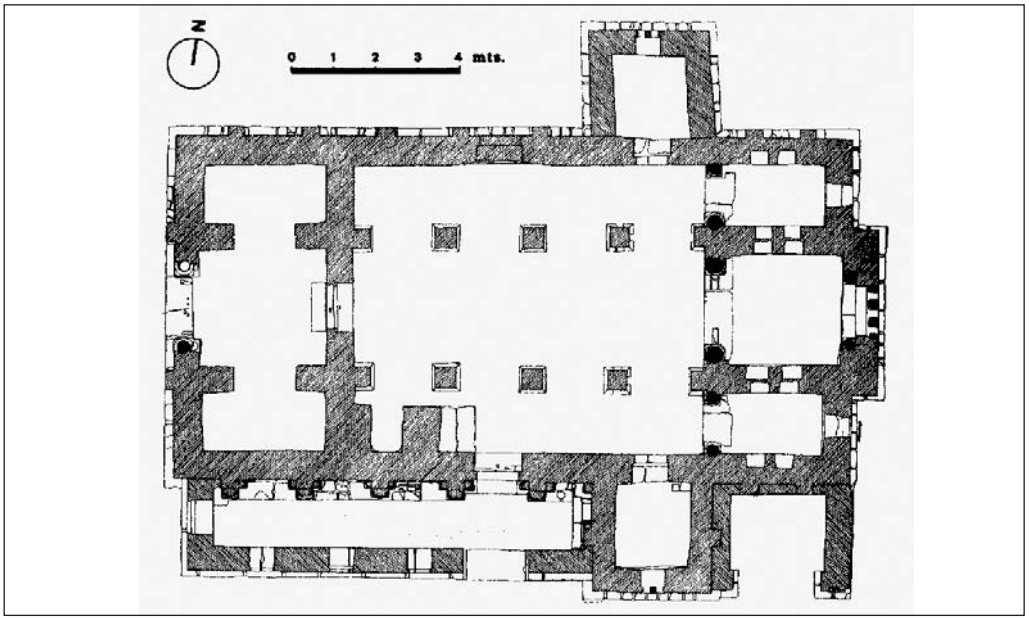


FIGURA 9. *San Salvador de Valdediós (Villaviciosa, Asturias), planta de ARIAS PÁRAMO 1999.*

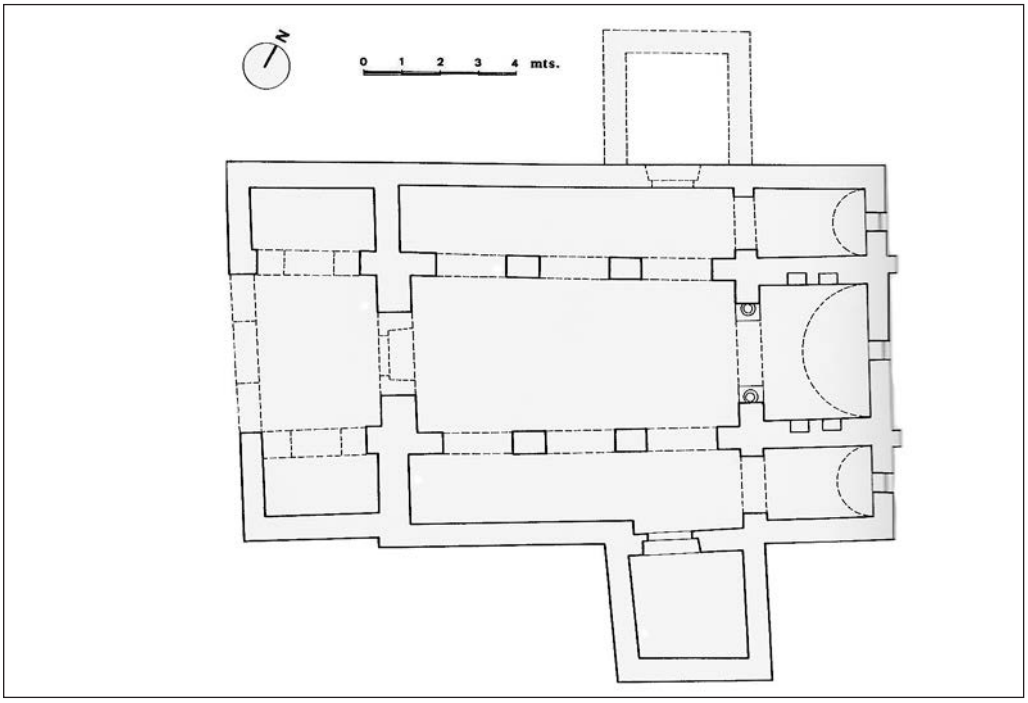


FIGURA 10. *San Adriano de Tuñón (Asturias), planta según ÁRIAS PÁRAMO 1999.*

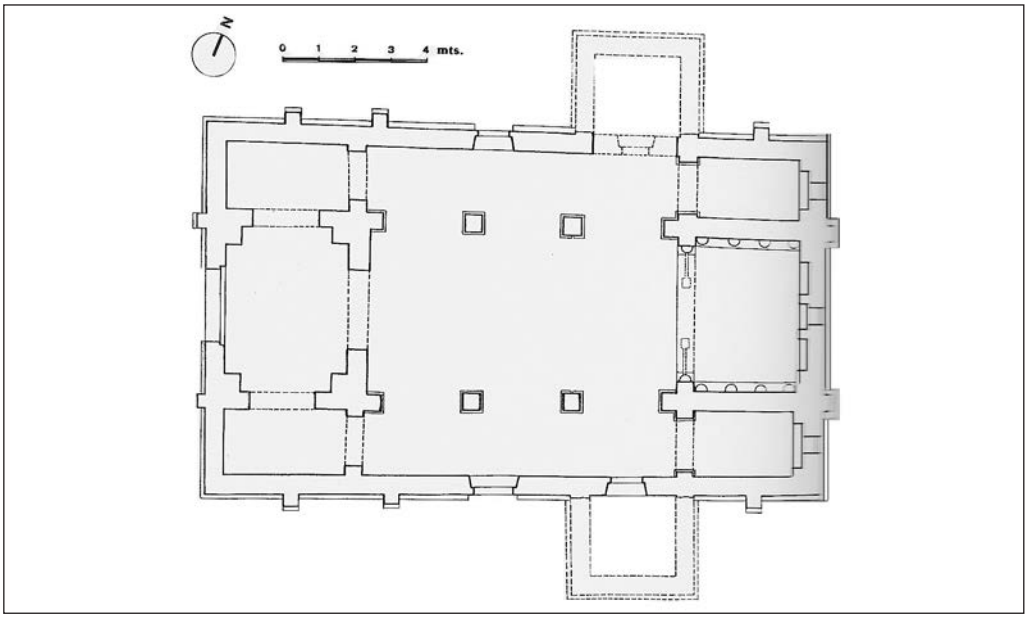


FIGURA 11. *San Salvador de Priesca (Asturias), planta según ÁRIAS PÁRAMO 1999.*

astur[82]. Otra hipótesis elimina la presencia cristiana foránea y atribuye su presencia a la rutina, a la fuerza de la costumbre, es decir, a unos artífices astures que previamente las aplicaron sistemáticamente en zonas repobladas (ÁLVAREZ MARTÍNEZ (1993) 1994, 105-106). Sea como fuere las únicas novedades «*dhimmíes*» dignas de extrapolarse a los edificios astures no serían, como ya hemos dicho, icnográficas o constructivas sino únicamente decorativas, elementos decorativos que precisamente por su carácter geométrico se instalan muy fácilmente en cualquier tipo de programa arquitectónico, ya sea cristiano o no, y permiten interpretaciones locales, como ocurre en Valdediós, en donde las dos almenas (lisas por sus dos caras) presentan sus dentellones superiores agudos con un entrante que formalmente las relaciona con las cordobesas del s. IX —más altas que anchas—, mientras que la rectitud de los inferiores es un detalle que sólo encontramos en *Medinat al-Zahrâ* (936 en adelante, grupos B y C) y en la mezquita cordobesa del s. X, de igual anchura que altura, (Figs. 12-14) aspectos ambos que volvemos a encontrar en la miniatura (PAVÓN MALDONADO 1969 y 1986, 9 y ss. MENÉNDEZ PIDAL G., 1958, 30).

La arquitectura «*dhimmí*» desde un principio se explicó, paradójicamente, partiendo de una arquitectura monumental que en su práctica totalidad se localizan en territorios libres, casi siempre en ámbitos con un fuerte substrato romano, principalmente en lo que respecta al reino astur-leonés. Sin profundizar en las apreciaciones artísticas de Simonet, cargadas de un decimonónico y entusiasta historicismo pro-mozárabe, hemos de decir que estudios muy cercanos en el tiempo al suyo también supeditaban esta arquitectura, y especialmente las *ecclesia* leonesas de rango cenobítico y/o monástico, al fenómeno migratorio «*dhimmí*» en el reino astur-leonés (DÍAZ-JIMÉNEZ Y MOLLEDA 1892). Si Ramón Álvarez de la Braña (refiriéndose a San Miguel de Escalada) fue uno de los primeros en llamar la atención sobre la estética islámica que ofrecen este tipo de edificaciones[83], debemos a Manuel Gómez-Moreno —sin lugar a dudas influenciado por la obra de Simonet que le tocó en suerte revisar para su publicación— la sistematización del arte español entre los años 850 y 1031, año este último en la que se extingue el califato cordobés[84]. Su estudio —según sus propias palabras, una obra de síntesis e índole monográfica— se centró muy especialmente en la arquitectura del que llamó «*arte nacional cristiano*» del s. X. Y aunque en su análisis nunca perderá de vista la tradición constructiva hispánica —pues no en vano sostiene que lo «*dhimmí*» arraiga en lo visigodo—, en su opinión la edilicia de la décima centuria surgió, básicamente, por la intervención directa de los «*dhimmíes*», tratándose por tanto de una arquitectura muy influenciada, «subyugada», por las manifestaciones artísticas musulmanas, con las que guarda enormes paralelismos. Tales eran las palabras del «padre» del mozarabismo hispano: «*lo andaluz de su arquitectura se justifica por un ambiente mozárabe*…» (IMZ, X, XIX y 140). Y eso fue lo «mozárabe», una forma de justificar algo que por entonces tenía una difícil respuesta histórica: la participación de arabo-musulmán en la construcción de iglesias cristianas.

Esta idea —que las construcciones «*dhimmíes*» fueron perdiendo paulatinamente el substrato de tradición visigoda, la raíz local, para terminar por reflejan un entusiasmo por la arquitectura califal, para terminar por caer en las redes del gusto por lo árabe (GÓMEZ-MORENO 1951, 355-357)— caló muy hondo en una serie de autores cuyas obras tendrán, años después, una gran

82 1898 e IMZ, 71-91 y 266, respectivamente.

83 1874 y 1894, 41 y 179.

84 Sistematización que fue ampliada y puesta al día en un excelente trabajo en cuyo título se obvia el término «mozárabe»: ARBEITER – NOACK 1999.



Figura 12. *San Salvador de Valdediós (Villaviciosa, Asturias), detalle de una de las almenas que coronan su cubierta, ambas lisas, con dentellones superiores agudos con entrante y rectos los inferiores (Fot. Lorenzo Arias Páramo).*

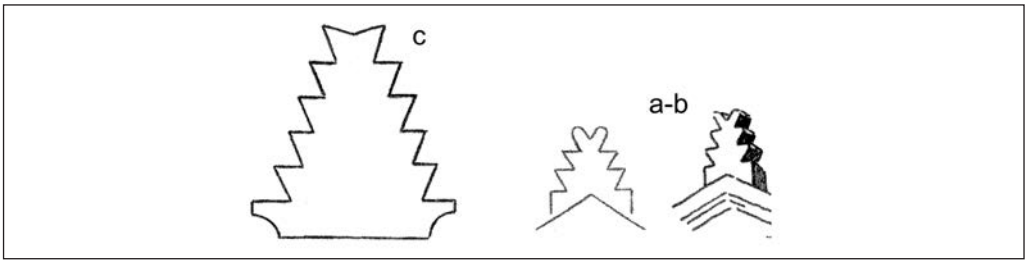


Figura 13. *San Salvador de Valdediós (Villaviciosa, Asturias): a - b) Almena del testero, de IMZ. c) Almena de la Mezquita de Córdoba, de PAVÓN MALDONADO 1986.*



Figura 14. *Almena de la mezquita de Córdoba (Museo de la Mezquita, s. X) (Fot. Ángela Crespo Espinel).*

difusión[85]. Una línea tradicional o conservadora que todavía sigue triunfando entre aquellos investigadores que siguen denominando «*dhimmíes*» a los edificios leoneses relacionados con cristianos exiliados de *al-Andalus* a lo largo de los siglos IX y X, con viajeros a veces sin posibilidad de retorno[86]; a edificios que presentan un cierto «*aire de arabización*» (GARCÍA - GONZÁLEZ y SANTANA (1989) 1991, 117-118). Pero lo hacen sin tener en cuenta que partiendo de la concepción cultural que de ellos se maneja (salvaguardas de la cultura de época goda) resulta que estos emigrantes «*dhimmíes*» fueron, en su mayoría, inconformistas, intransigentes y los menos arabizados[87] y, por tanto, los menos indicados para transmitir, practicar o trasladar estilos de vida o de pensamiento islámico-orientales (SÁNCHEZ-ALBORNOZ 1956: T. I, 178), los menos idóneos a la hora de construir edificios que «sienten» en árabe (REGUERAS GRANDE 1990, 16), pero si un arte autóctono e histórico (DODDS 1990, 111).

Pero también se emplea el término para referirse a una categoría estilística que implica un proceder artístico diferenciado, aunque sin otorgársele un valor étnico o un origen sólo regional (REGUERAS - GRAU 1992, 122, nota nº 52); a un universo formal o estilo que la historiografía tradicional ha definido como «mozárabe» independientemente de los orígenes histórico-geográficos de sus autores (GARCÍA - GONZÁLEZ y SANTANA, (1989) 1991, 117-118). No falta quienes lo mantengan por consideraciones románticas o deudas historicistas, entendiendo además que nos encontramos ante construcciones que siguen los pasos de las artes y de los esquemas culturales del mundo godo (BARROSO - MORÍN 1992, 172); y tampoco quienes se ubiquen en posiciones intermedias, *a priori* un tanto dubitativas, en las que lo «mozárabe» de tales edificaciones serían consecuencia de la lucha por evitar unas influencias islámicas ya asimiladas en parte durante el reinado de Alfonso III (DODDS 1990, 115).

Si nos atenemos a la estricta precisión etimológica y terminológica resulta obvio que la edilicia «*dhimmí*» aglutina toda aquella obra arquitectónica —en contra de la opinión manifestada por Gómez-Moreno, que bajo el término «mozárabe» incluía a todos aquellos edificios que debían «*su ser a cristianos del mediodía*», independientemente de que se erigieran en territorio sometido o en país (re)conquistado (IMZ, 1)— realizada por «cristianos del pacto» en territorio sometido; postura que en lo referente a su acepción geográfica en un primer momento ya defendió, aunque de manera un tanto parcial y ambigua García Romo[88], y posteriormente, ya con todas sus consecuencias, José Camón e Isidro Bango. El primero, negando la existencia del puro «mozarabismo» en el arte, distinguió entre construcciones cristianas efectuadas en país musulmán, las propiamente «mozárabes» y aquellas erigidas en territorios cristianos o «de Repoblación», intentando demostrar que la edilicia cristiana del s. X continúa, con enriquecimientos arquitectónicos, la tradición de época astur y que lo hace con una lógica estilística tal

85 Entre otras las de PIJOÁN 1942, FONTAINE 1981 y un largo etcétera.

86 Nos referimos no a los exiliados sino a los expulsados, concretamente aquellos que rompieran el pacto: «*Y cuando los dimníes quebrantaron su pacto, no es lícito por ello matarlos… mientras no tomen las armas; mas es preciso sacarlos en seguridad de las tierras de los muslines hasta que puedan refugiarse en el país de los politeístas más próximo…*» (HME, T. I: 100; BANGO TORVISO (1995) 1996, 42).

87 «*Se caracterizaban por un sentimiento de odio por lo que significaba lo musulmán…*»: BANGO TORVISO 1998, XXI.

88 1962, 226-227, siguiendo en cierto sentido a Lambert, «*se debe reservar solamente el nombre de mozárabes a las obras de esta época en las que ha podido ejercerse la acción efectiva de los cristianos mozárabes propiamente dichos, ya sea en tierra musulmana o en tierra cristiana; pero en este último caso sólo habría habido monumentos verdaderamente mozárabes en las regiones efectivamente colonizadas por cristianos venidos de la España musulmana…*».

que su nexo con el Románico puede realizarse sin cortes ni imposiciones exógenas. O lo que es lo mismo, para Camón el arte de la décima centuria no es sino evolución natural del arte del s. IX[89]. Tanto él como Isidro Bango aplicaron el término «mozárabe» a las manifestaciones arquitectónicas cristianas erigidas en territorios dominados por el Islam, evitando así «*desafecciones regionales*»[90]. No obstante, cabe destacar el hecho de que los cinco ámbitos en los que se ha articulado el «mozárabe leonés» (los altos valles leoneses, el valle del Cea, el valle del Tera, el Bierzo y tierra de Toro: REGUERAS 1990, 55-90) prácticamente coinciden con las zonas en la que se ha localizado una mayor toponimia árabe o arabizada en los siglos X-XI: los valles de los ríos Esla, Porma, Torio, Bernesga, Cea y Valderaduey (CAVERO DOMÍNGUEZ (1999) 2001, 234 y ss.)

No se trata de una simple disputa terminológica: el término «mozárabe», como ya indicaron José Camón y Joaquín Yarza, empobrece, limita y manipula su verdadero significado histórico-artístico[91]. Cierto que los términos prácticos son ventajosos y útiles en la medida en que todo el mundo tiene pleno conocimiento de su significado, pero este no es «históricamente correcto»[92]. Estas manifestaciones arquitectónicas se mueven en unas coordenadas geo-humanas muy precisas, de auténtica simbiosis; en ningún caso se puede seguir denominando «mozárabes» a unas fábricas constructivas supuestamente elaboradas por unas comunidades que ni tuvieron tal denominación en la época histórica en la que nos movemos.

Y entre todas esas coordenadas destacaríamos el ámbito geo-cronológico de aplicación. Según nuestra argumentación, y teniendo en cuenta la compleja y variada terminología arabo-musulmana, la *dhimmí* fue la arquitectura realizada en territorios sometidos (en el «*ahl dar al-islam*»), por los «cristianos protegidos», unos magníficos «restauradores que no constructores», una «arquitectura del pacto». Pero, curiosamente, las huellas arquitectónicas de este periodo nos remiten a los rebeldes muladíes convertidos al Cristianismo; la arquitectura rupestre de Bobastro (Málaga) es un ejemplo del otro tipo de arquitectura cristiana, la «de resistencia», que no es *dhimmí*, aunque si periférica puesto que sus manifestaciones suelen ser localizarse en ámbitos rupestres, (PALOL (1976) 1980, 125. PUERTAS (1989) 1991: 86-87 y 2006, 7-76. MARTÍNEZ TEJERA 2003) (Fig. 15). Una iglesia construida utilizando como unidad de medida el codo mammuní Y en la misma línea se mueven los planteamientos que definen el «mozarabismo» de San Miguel de Celanova (prov. de Orense) como consecuencia lógica de la reconquista oficial promovida por la monarquía asturiana: el arte «mozárabe» sería en este caso un claro exponente de las líneas de avance del nuevo poder y de su reorganización del territorio; es decir, el arte «mozárabe» crecería a medida que aumenta el poder político astur-leonés (LÓPEZ QUIROGA - RODRÍGUEZ LOVELLE 1993, 46).

Pero «Arquitectura *dhimmí*» sólo puede haber una, la erigida por cristianos protegidos en el «*ahl dar al-Islam*»; si los edificios son erigidos fuera de dicho territorio, en el «*ahl dar al-harab*», podremos denominarlos sobre la base de distintas percepciones: desde la óptica islámica —que tiene en cuenta la categoría étnico-religiosa de sus constructores— habría que hablar de «arquitectura aduw» o bien de «arquitectura ayamí o rum», dependiendo de si fue llevada a

89 (1949) 1950 y 1963, 208, 210 y 219. BANGO 1991.

90 BANGO 1998, XXIII.

91 1963, 206 y ss y 1985b, respectivamente.

92 HITCHOCK 1981, 576. O, dicho con otras palabras: «*No importaría mucho el mantenimiento del nombre para todas las obras cristianas de esta época, si no fuese que transmite una visión simplificada, sesgada y equívoca de la realidad de su existencia*…» (BANGO 1998, XXIII).

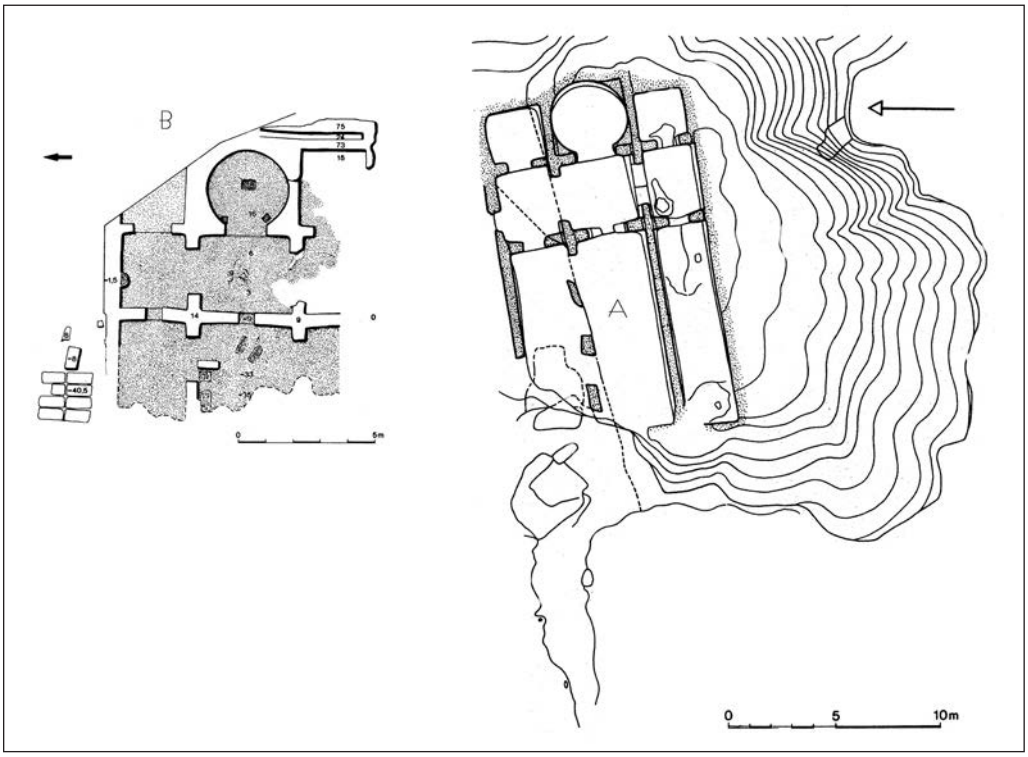


FIGURA 15. *a) Iglesias rupestres de Bobastro (Mesas de Villaverde, Málaga), según PUERTAS TRICAS, de ARBEITER – NOACK 1999 y b) MARTÍNEZ ENAMORADO 2005.*

cabo por los descendientes de aquellos cristianos que a la llegada de los musulmanes decidieron no pactar o bien por cristianos extra-andalusíes. Incluso, «arquitectura del país de los infieles». Y si lo hacemos desde una perspectiva cristiana se trataría simplemente de una «arquitectura cristiana de los ss. IX-X» cuyas manifestaciones se encuentran inmersas en un arte hispánico que «*constituye lo que rectamente deberíamos llamar el particularismo hispano, un devenir de las formas distinto a lo europeo coetáneo*…» (BANGO TORVISO 1998, XXV)[93].

Además hay que recordar que en muy raras ocasiones puede certificarse documentalmente la participación directa de la comunidad «*dimmiyyun*» en la elevación de las fábricas astur-leonesas o en su patrocinio. Muchos son los que se han preguntado si fueron ellos los principales artífices de algunos de los edificios allí erigidos entre los siglos VIII-X y muy pocos los que se han atrevido a contestar dicha cuestión con fundamentos sólidos ya que los datos textuales conservados al respecto son prácticamente nulos (REGUERAS - GRAU 1992, 121); además hemos de tener muy presente que muchos de los patrocinadores conocidos de aquellos edificios —casi todos cenobíticos por lo que sabemos hasta ahora— que componen la columna vertebral

93 Particularismo hispano que, para la época histórica objeto de este estudio, ya pusieron de manifiesto ORTEGA Y GASSET 1921; SÁNCHEZ-ALBORNOZ 1950; CAGIGAS 1950; GILBERT 1956 y HERRERA PÉREZ (1990) 1997, entre otros.

de la generalmente denominada «arquitectura mozárabe», sus edificios más emblemáticos y a la vez paradigmáticos (Santiago de Peñalba, San Miguel de Celanova, San Pedro de Montes, San Salvador de Tábara (prov. Zamora), San Adrián de Boñar (prov. León), San Millán de Suso (La Rioja), San Baudelio de Berlanga (prov. Soria), etc.,) no fueron «*aduwíes*» (Figs. 16-18). Obispos como Genadio de Astorga y Rosendo de Dumio, fuertemente ligados a la monarquía astur-leonesa, o son «*ayamíes*» —no árabes, descendientes de los cristianos que los musulmanes se encontraron al llegar a la península— o bien «*rumíes*», cristianos extra-andalusíes.

Uno de los casos más reveladores en este sentido es el de San Cebrián de Mazote (Fig. 19), edificio cenobítico considerado «mozárabe» por cuádruple motivo: por su «relación formal» con Santiago de Peñalba, ya establecida por Gómez-Moreno en 1909; por noticias documentales conservadas que nos hablan del establecimiento en ese lugar de una comunidad monástica cordobesa; porque uno de sus supuestos artífices tiene nombre árabe: «*Zaddon fe(ci) t*» (GÓMEZ-MORENO 1951, 369-378)[94] y, finalmente, por la planimetría de la parte oriental del edificio[95]. ¿El edificio es «*dhimmí*» porque uno de sus autores tiene nombre árabe? Tal argumentación presenta mucho puntos débiles, como el de que sólo uno de los nombres allí recogidos tenga resonancias o connotaciones islámicas (CAMÓN AZNAR 1963, 208. BANGO TORVISO 1974, 74-75). ¿Que hace qué supongamos que los nombres allí plasmados pertenecían a los constructores del edificio?[96] Y si así fuera uno de ellos tiene nombre árabe, obviamente no se trataba de un «*dhimmí*», ya que además la utilización de onomástics arabizada «*no debe entenderse como sinónimo de mozárabe, dada la frecuencia en la utilización de nombres cristianos por la comunidad mozárabe*» (CAVERO DOMÍNGUEZ (1999) 2001, 252). Debemos retomar la hipótesis sobre la presencia de mano de obra islámica cualificada e itinerante dedicada a aquellas tareas constructivas para las que no existieran estímulos locales (NÚÑEZ RODRÍGUEZ (1988) 1994, 53-54). Por eso el pórtico de San Miguel de Escalada (ss. X-XI) es un *unicum* entre los pórticos alto-medievales hispanos (Fig. 20). Porque muy probablemente su artífice material no fue un *dhimmí* [97] ni siquiera hispano. Por eso todos estos edificios son tan singulares, tan heterogéneos.

Una edilicia, «hijuela» del arte cordobés como la definió Gómez-Moreno, que sin dejar de ser hispana, presentan algunos de discutida ascendencia califal u omeya, ya presentes en edificaciones de Alfonso II y Alfonso III (791-910): nos referimos al alfíz —San Tirso (*circa* 812), Santa

94 Y decimos supuestos porque los restantes nombres corresponden a diáconos con nombres de clara ascendencia latina (*Lupo*, *Endura*), clérigos (*Ivane*), «*Monio memoria*», «*Arias Forti fecit*», «*Petrus me fecit filio Iovanes*», «*Ermanuald sum*» y «*fr(a)t(er) Agila pr(e)sbiter*». Todos estos nombres aparecieron sobre los arcos de separación de las naves durante la restauración que se llevó a cabo en el edificio durante los años 30 de este siglo.

95 Así la definió en un primer momento REGUERAS GRANDE 1993, 224-225, que la hace heredera directa de la basílica martirial hallada en el complejo monumental de Cercadilla (Córdoba, s. IV): «*No resulta pues incongruente imaginar que el abad Martín y sus monjes... erigieron un edificio en cuya cabecera la forma arquitectónica interna se inspirase —o copiase— el paradigma martirial de la iglesia triconque de S. Acisclo...*». Es decir, que el edificio astur-leonés se basa en la icnografía de un edificio cordobés que habría sido trasplantada directamente por la comunidad de la que formaría parte «*Zaddon*». De esta forma no habría que recurrir a asturianismos sino a una posible ósmosis arquitectónica entre el norte y el sur. Pero no solo entre *dhimmies* y cristianos del norte, también con los musulmanes.

96 Y tampoco tenemos constancia de que fueran cristianos venidos de territorios sometidos aquellos que construyeron la segunda basílica compostelana o las iglesias del alfóz de Salamanca en tiempos de Ramiro II, procedentes de León: RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ 1972: doc. nº 87 (2-VII-953) por el que el monarca hace donación de dichas iglesias a la sede legionense y a su obispo Gonzalo.

97 Sobre los «artífices dhimmíes»: MARTÍNEZ TEJERA 2003, 58 y ss.

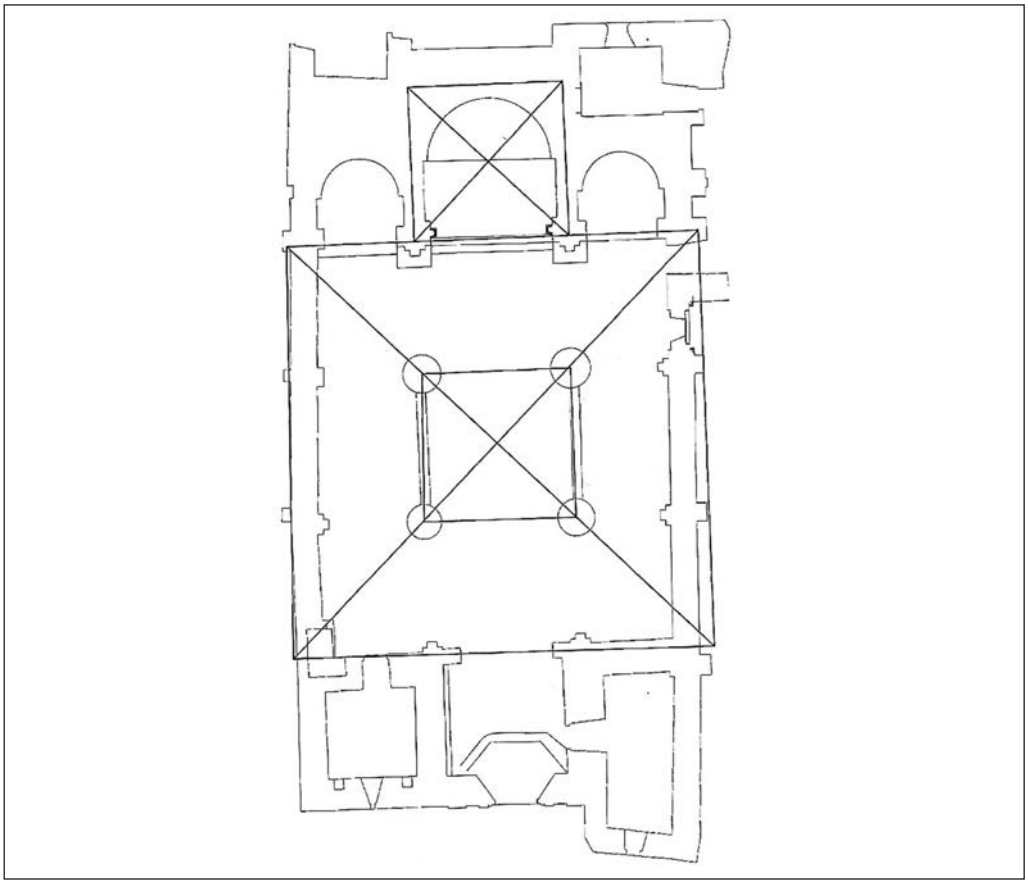


FIGURA 16. *San Pedro de Montes (prov. León), planta de la iglesia actual, según ALGORRY GARCÍA 2006.*

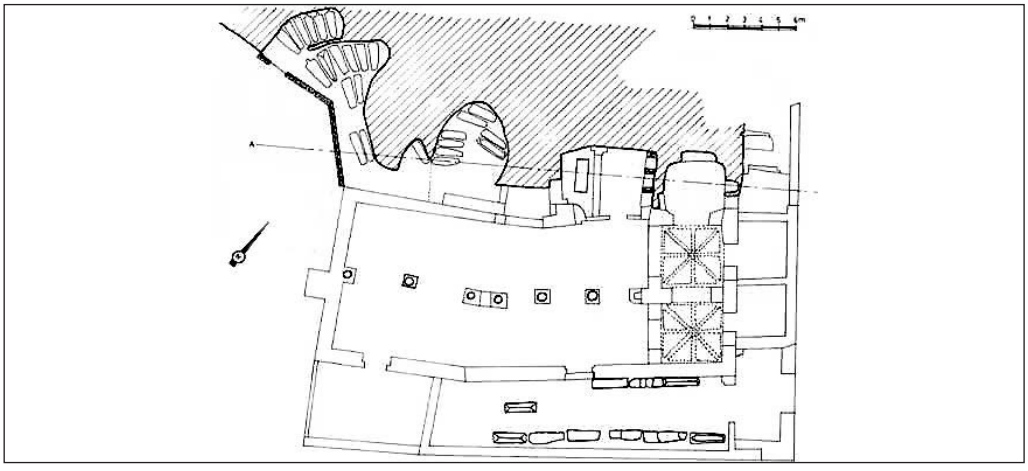


FIGURA 17. *San Millán de Suso (La Rioja), planta según PUERTAS TRICAS 1979.*

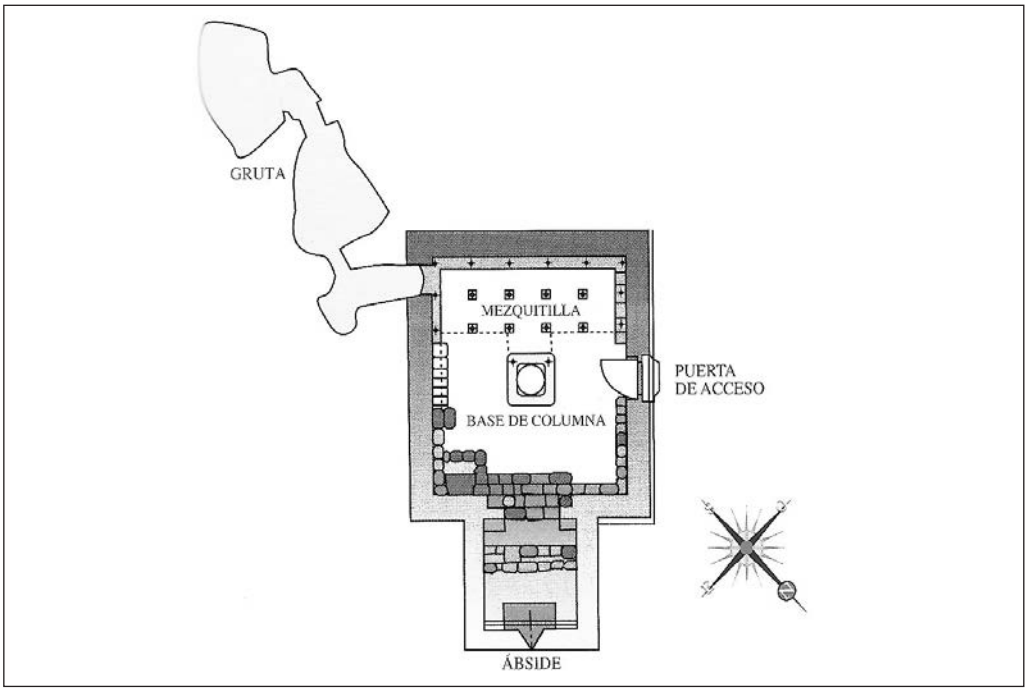


FIGURA 18. *San Baudelio de Berlanga (Soria), planta según ESCOLANO BENITO 2000 (dibujo de Ortego Frías).*



FIGURA 19. *San Cebrián de Mazote (prov. de Valladolid), interior hacia la cabecera (Fot. Ángela Crespo Espinel).*



FIGURA 20. *San Miguel de Escalada (prov. de León): pórtico siglo XI (Fot. Ángela Crespo Espinel).*

María de Bendones y San Salvador de Valdediós (893)[98]— y, como no también, a las bóvedas gallonadas, a los modillones[99], etc. Son construcciones originales y singulares desde el punto de vista estético, puesto que originales y singulares fueron las condiciones geo-históricas que las posibilitaron y en las que se desarrollaron: ¿cómo no se va a percibir un «*aire de familia*» entre todas ellas si parten de una espina dorsal común como es el arte pre-islámico «*del que ambos proceden y constituye para unos y otros sus verdaderas señas de identidad*…»? (BANGO TORVISO 1998, XXIV). Es una auténtica «arquitectura de fusión», pero no solo cristiana.

Un arte «*que despertaba pasión y que conmovía más que agrada*…» (MENÉNDEZ PIDAL, G, 1958, 41) que habría surgido con fuerza en el reino leonés del s. X a consecuencia de la influencia islámica ejercida sobre la tradición constructiva hispano-goda previamente pasada por

98 Elemento que en un principio se atribuyó a lo musulmán por su presencia en la «Puerta de San Esteban» de la mezquita Córdoba, de donde pasaría a la edilicia astur-leonesa a través de los «mozárabes»: GÓMEZ-MORENO 1906, 17 e IMZ, XIX. MENÉNDEZ PIDAL, L, 1961-1962, 427-428. Planteamiento que variará a raíz de la publicación de los trabajos de Camón Aznar e Isidro Bango, proponiendo distinguir entre un modelo de transición entre el musulmán (con sus líneas tangenciales al trasdós) y el de repoblación del s. X (con las líneas separadas del mismo).

99 TORRES BALBAS 1936, 125-126, consideró que los de las iglesias «mozárabes» sufren el influjo directo de los cordobeses por ser el arte «mozárabe» «filial del cordobés» y sus edificios erigidos «*por gentes emigradas de Andalucía*». No obstante también señaló sensibles diferencias deudoras de una «herencia visigoda más remota»: su mayor vuelo y tamaño; los motivos decorativos tallados a bisel que presentan (ruedas helicoidales y rosetas de seis pétalos) y su diversidad (de seis, siete, ocho o diez lóbulos). Y URÍA 1947, demostró que la inmigración «*dhimmí*» en el territorio de la actual Asturias fue más intensa y temprana que la asumida en un primer momento por Gómez-Moreno

el «filtro» de la edilicia astur, dirían los «tradicionalistas». Por el contrario, la tesis renovadora considera que muchos de los edificios datados «en época visigoda» (Quintanilla de las Viñas, San Pedro de la Nave o Santa María de Melque) (Fig. 21)[100] franquean la barrera del 711, apareciendo entonces conceptos como «protomozárabe» a la hora de denominar la arquitectura anterior a la leonesa del siglo X, siendo esta última la genuina y plenamente «mozárabe» (PUIG 1961, 131 y ss). Frente a las posturas tradicionalistas que veían el arte «mozárabe» como una aportación del arte islámico al cristiano se situaron una serie de propuestas —entre otras las de Puig i Cadafalch— que reclamaban planteamientos revisionistas para ayudar a solventar las fuertes contradicciones internas existentes en conceptos tales como «arquitectura visigoda» y «arquitectura mozárabe» (CABALLERO 1988, 39 y 1989, 114). Este es el caso del portugués Manuel Luis Real al proponer que una parte importante de la decoración y la arquitectura considerada hasta ahora de época visigoda fue realizada en los siglos VIII-IX por comunidades «mozárabes», o al menos influenciadas por este colectivo[101]; una postura que no se trata sino de una «actualización» del pensamiento de Gonzalo Menéndez Pidal: «*La tradición hispano-goda amalgamada con la cultura musulmana en tierras de Al-Andalus constituye propiamente lo mozárabe*…»[102]. Unas producciones que aun guardando restos de la tradición «visigoda» fundamentalmente se deberían a ese influjo musulmán que facilitó la llegada a la península de una última oleada de arte clásico[103]. Y en segundo lugar que determinados edificios portugueses (Nazaré, Lourosa y Montelios) e hispanos (Bande y Melque entre otros) considerados hasta ahora «de época visigoda» pasen a engrosar la nómina de los erigidos y restaurados entre la octava y décima centurias, algo que en algunos casos, como el de S. Giâo de Nazaré ya intuíamos (REAL (1992) 1995, 62) (Fig. 22). De esta forma se convierte a la edilicia alto-medieval hispánica en una arquitectura cronológicamente pendular, con unas construcciones que tan pronto pertenecen a los siglos VI y VII como a los siglos VIII-X.

Prácticamente al mismo tiempo que el investigador portugués, la norteamericana Sally Garen y Luis Caballero —ambos tomando como referencia la iglesia monástica de Santa María de Melque— postularon similares planteamientos, eso si, llevados por fuertes contradicciones en las correspondencias cronológico-estilísticas del edificio (GAREN 1992; CABALLERO 1994-1995). Pero a partir de ahí todas sus argumentaciones[104] se basan principalmente en un aspecto enormemente conflictivo cuando de lo que hablamos es de Arquitectura: sus nuevas propuestas cronológicas parten del estudio formal de la escultura arquitectónica, de su distribución en el edificio y, en menor medida, en los materiales constructivos y de la técnica empleada. Ambos autores parten del mundo omeya oriental, de los contactos entre Oriente y la Península Ibérica en época goda (s. VII), y de la llegada de *'Abd al-Rahman* I a la península (756) —y no sólo de las producciones de época goda como canal de transmisión de la tradición hispanorromana— para explicar la aparición en nuestro arte alto-medieval de determinadas técnicas, formas y

100 CAMÓN (1949) 1950 y 1963. PUIG 1961. BANGO 1974; etc. ANDRÉS - ABÁSOLO 1982.

101 (1992) 1995.

102 Opinión que contrasta, para la decoración emiral (capiteles), con la de CRESSIER 1991, 166, convencido de que «*son muy pocas las piezas que han podido ser esculpidas en el siglo VIII*…».

103 CABALLERO - ARCE 1995, 188.

104 Por ejemplo en S. Giâo de Nazaré dónde REAL (1992) 1995, 62, diferencia dos grupos de decoración escultórica pertenecientes a momentos constructivos distintos: el más antiguo («visigodo») reúne una serie de fragmentos de impostas reaprovechadas en el transepto y algunos fragmentos de cancel custodiados en el Museo de Nazaré. El segundo grupo, más moderno (ss. IX-X), se compone de frisos (arco triunfal), impostas (iconostasio) y capiteles (transepto), opinión que no comparte HAUSCHILD (1987) 1990, 31, que considera los capiteles del s. VII.

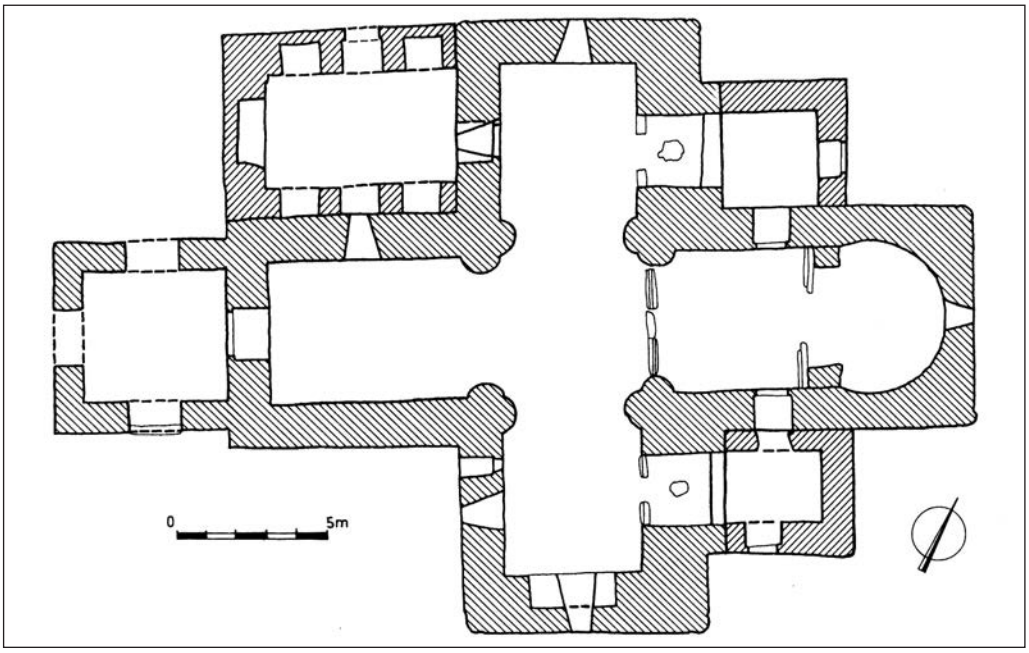


FIGURA 21. *Santa María de Melque (prov. de Toledo), planta según CABALLERO ZOREDA (2006) 2007.*

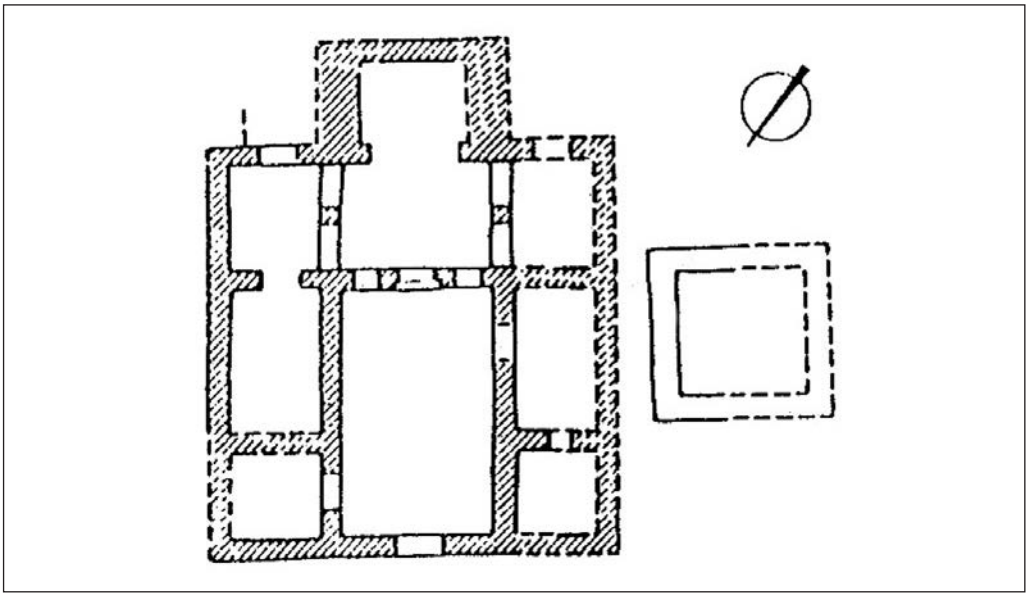


FIGURA 22. *Sao Giâo de Nazaré (Portugal), planta según CABALLERO – BUENO 1989.*

estilos. Lo que de clásico (hispanorromano) y oriental o bizantino (omeya) pudiera tener nuestra arquitectura de los siglos VIII-X no llegó exclusivamente a través de un arte hispánico de época goda relacionado con aportaciones bizantinas a través del foco ravenático[105] sino de un arte sirio-omeya fuertemente afincado en la península a partir de la mitad del siglo VIII (GAREN 1997, 511-524)[106]. Prácticamente la misma interpretación —aunque más definida— que la insinuada hace ya casi cuatro décadas por Gonzalo Menéndez Pidal en relación con la miniatura: «*Conexión entre nuestros miniaturistas y los sirios es indudable que las hubo, aun cuando no sea claro el curso de ellas; y no es claro porque no siempre puede alegarse el cauce islámico: ahí quedan los ejemplos visigodos o los vinculados exclusivamente al campo cristiano*…». Opinión que comparten especialistas en miniatura de la talla de Otto Karl Werckmeister y John Williams[107].

Luis Caballero reparó hace tiempo en el hecho cierto de que las iglesias consideradas hasta ahora «de época visigoda» se encuentran precisamente en zonas donde la repoblación (reorganización del territorio, diríamos nosotros) fue más intensa, mientras que hay una ausencia casi total de edificios tipológicamente considerados como «visigodos» al sur de los ríos Tajo y Guadiana. Y también en el hecho de que siendo el de *Recopolis* uno de los escasos edificios datados por los textos (hacia el 578), este sea tan distinto —tanto en su arquitectura (una construcción con ábside único semicircular al interior y recto exteriormente, tres naves y pórtico occidental) como en su decoración (que revela influencias bizantinas)— a los consideradas *ecclesiae* «de época goda» (CABALLERO ZOREDA 1994-1995, 333 y ss.)[108]. La dificultad para la correcta identificación litúrgico-espacial de este edificio ha sido motivo de polémicas[109], tal vez por no tenerse muy cuenta que es el único edificio arriano de patrocinio regio del que conservamos vestigios materiales (Fig. 23). Todo esta argumentación lleva a concluir que apenas conocemos edificios hispanos de época goda («visigodos») —que tan sólo nos es dado conocer por el método arqueológico— y que la inmensa mayoría de los catalogados hasta ahora como tales en realidad fueron erigidos después del 711, edificios que conformarían un primer arte hispano-musulmán en el que se han reutilizado los elementos decorativos[110]. Una hipótesis que en sus coordenadas básicas, no así en sus conclusiones, ya fue expuesta en su momento por Isidro Bango al afirmar que muchos de los edificios anteriores al 711 fueron restaurados a partir de esa fecha con tal identidad de técnicas y materiales que resulta muy difícil distinguir lo original (o pre-711) de lo restaurado (o post-711), aunque en ningún momento hable de que nos encontremos ante un primer arte hispano-musulmán desconocido hasta ahora sino de préstamos omeyas atribuibles a los «*dhimmíes*» (BANGO TORVISO 1974 y 1979) que es muy distinto.

Por tanto, y siguiendo con la argumentación de Luis Caballero, sólo sería «mozárabe» la iglesia de Melque y, por coherencia metodológica (sobre la base de la escultura decorativa),

---

105 Sobre todo en lo relativo a la decoración esculpida, como se deduce del trabajo de CRUZ VILLALÓN 1985.

106 En cierta medida una hipótesis ya planteada por CRUZ VILLALÓN (1985, 428-429) puesto que había una serie de piezas decorativas que relacionadas con esquemas orientales islámicos (Mschatta, Jirbat-al-Mafjar, etc) escapaban a una adscripción pre-711, pero no califal y «mozárabe»: HAMILTON 1959.

107 Respectivamente: 1958, 36; (1963) y 1977.

108 La otra iglesia datada por las fuentes y que recoge Caballero es la de Santa Eulalia de Mérida. Sin duda por sus reservas hacia su epígrafe no incluye la de San Juan de Baños (¿652 ó 661?).

109 VÁZQUEZ DE PARGA 1967. FERNÁNDEZ IZQUIERDO 1982. OLMO ENCISO 1986 y 1988. CABALLERO - BUENO 1989.

110 Postura que Luis Caballero ha vuelto a poner de manifiesto: 1998, 145: «*estas manifestaciones, hasta ahora consideradas visigodas, debieron surgir gracias a la revolución que supuso la llegada de una cultura, la musulmana, con técnicas y formulaciones temáticas nuevas*…».

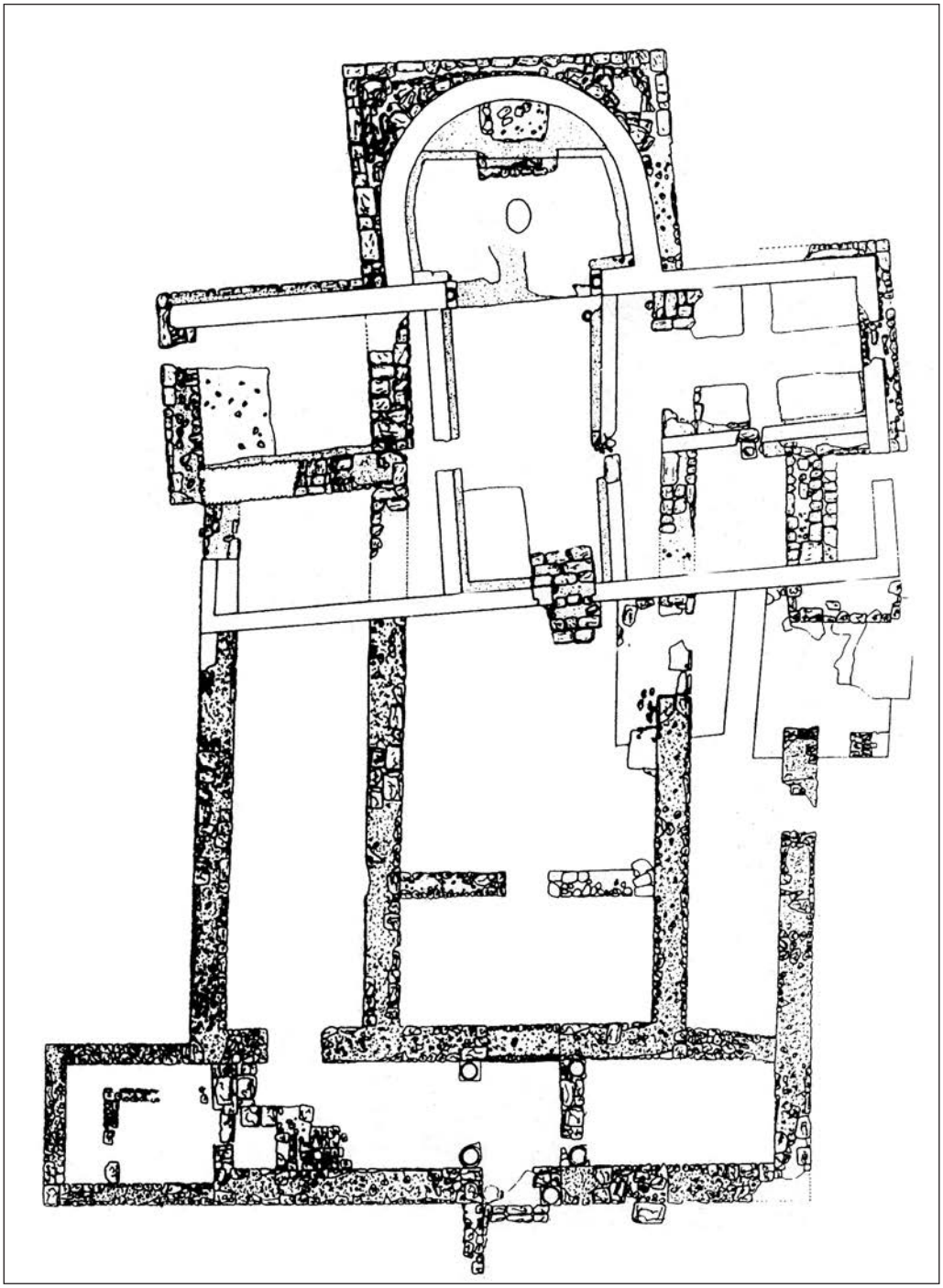


FIGURA 23. *Recopolis (prov. de Toledo), planta de la basílica según OLMO ENCISO 1988.*

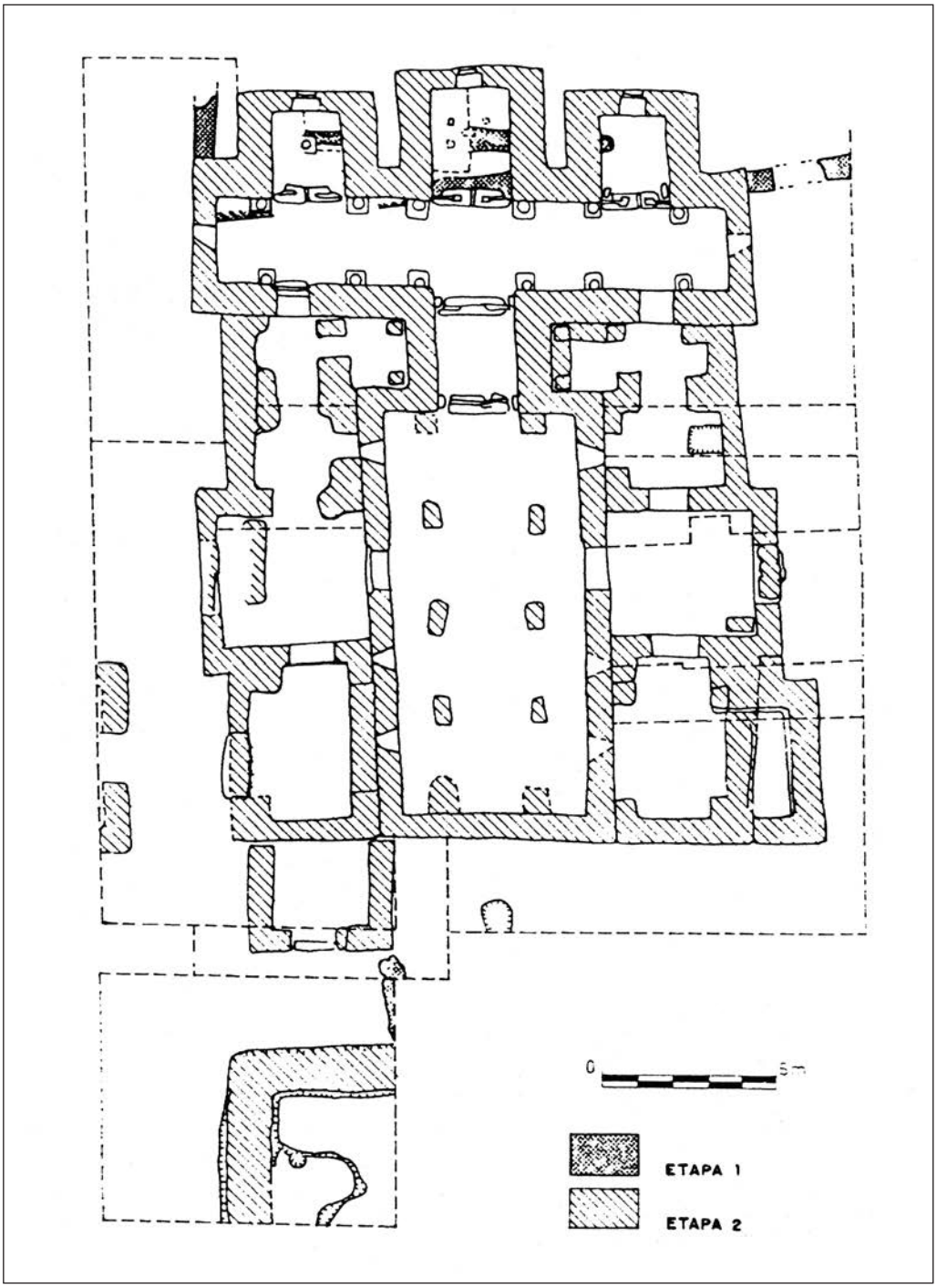


FIGURA 24. *Santa Lucia del Trampal (prov. de Cáceres), planta según CABALLERO – SÁEZ 1999.*

podrían incluirse en este grupo determinados elementos estéticamente similares procedentes de Córdoba y Mérida. A esta hipótesis le llevó el estudio que Sally Garen realizó sobre Melque, que en opinión de su autora evidenciaría —por sus características estructurales, decorativas y cronológicas con el inacabado palacio omeya de *Khirbet el-Mafjar* (Jericó, 739-744)— una clara influencia sirio-omeya[111]. En términos estilísticos y de tradición presentaría una segura afiliación con el pasado «visigótico» en conjunción con la recepción de ideas que habían sido introducidas por los sirios en la corte de *'Abd al-Rahman* I (GAREN 1992, 288); un trabajo que le sirvió para recapacitar —una vez más— sobre la cronología del edificio toledano, que ya no será una iglesia «de época visigoda» puesto que sus influjos, procedentes del espíritu «neoclásico» del primer arte omeya (sirio), la sitúan en el último cuarto del s. VIII; y otros edificios como El Trampal podrían haber llegado a la península a través de un «canal» musulmán omeya (Fig. 24)[112]. Lo más controvertido, y a la vez sugerente, de la hipótesis de Luis Caballero llega a la hora de argumentar la existencia del influjo islámico en territorio cristiano de Reconquista, lo que le lleva a cuestionarse si la decoración esculpida de Santianes de Pravia (tercer cuarto del s. VIII) no se explicaría mejor por ese «influjo omeya» que por un «influjo de época visigoda». Y en este grupo incluye también la decoración de Saamasas, Oviedo (810-850), Guimaraes y Montelios, datando estos dos últimos edificios en la primera mitad del siglo IX, si bien es cierto que para Montelios no desestima la posibilidad de que se trate de un edificio «visigodo» restaurado[113]. En definitiva, propone junto con Luis Real, que hablemos de un arte «mozárabe» desde *circa* 775, cuando desde una estricta perspectiva histórica deberíamos hacerlo de una «arquitectura *dhimmí*» que comenzaría a surgir a partir del 711.

Pero ante estas nuevas hipótesis surgen otros interrogantes. Tanto Garen como Caballero apuestan por una «omeyización» de nuestra arquitectura a partir de *'Abd al-Rahman* I (756), para ambos el encargado de introducir en la península una serie de formas y estilos (se refieran principalmente a motivos decorativos u ornamentales) procedentes del arte sirio que explicarían la presencia en nuestros edificios de una serie de elementos que hasta ahora se creían resultado de una evolución lógica de nuestra arquitectura «de época goda». ¿Pero por qué con *'Abd al-Rahman* I?, ¿por qué no después, con *'Abd al-Rahman* II (822)? Recordemos que si con el primero los sirios que llegaron a la península formaban parte de un gran contingente militar (7.000 jinetes), bajo el reinado del segundo es conocido que se desarrolló una importante corriente de orientalización que trajo a la península desde Oriente a artistas y educadores (PAYNE 1985, 38). ¿Influjos o intervención directa?

4º CONCLUSIONES

A nuestro juicio nos encontramos ante una actividad edilicia, la arquitectura de los siglos IX y X en el reino de León, en la que la participación de artífices musulmanes pudo estar más extendida de lo que a menudo se cree[114] y dedicada principalmente —aunque no de manera

111 Obra iniciada por el príncipe omeya *Al-Walid* II (703-744): HAMILTON 1959 y 1969. LARA 2000.

112 CABALLERO 1994-1995. Sobre el «visigotismo» de este edificio extremeño: CABALLERO - ROSCO, 1988. CABALLERO - ALMAGRO - MADROÑO y GRANDA 1992.

113 1994-1995, 343-345.

114 Como afirmaba SCHAPIRO 1985, 92, nota nº 34 en materia artística e intuían RODRÍGUEZ MEDIANO 1994, 471-472 en relación a la toponimia: «*La confluencia de nombres en un mismo entorno familiar constituye un indicio en contra de la tesis de los mozárabes repobladores y avala, por su parte, otras posibles explicaciones, como*



Figura 25. *Santiago y San Martín de Peñalba (prov. de León), exterior desde el noreste (Fot. Ángela Crespo Espinel).*

exclusiva y por condicionantes económicos— a restaurar y revitalizar pretéritas construcciones pre-islámicas casi siempre sumidas en precarias condiciones de conservación; «una arquitectura de fusión» en la que los «guiños califales» localizados no deben considerarse una aportación exclusivamente «*dhimmí*» ¿o sí?; ni tampoco tienen porqué ser excluyentes. No podemos dudar de que la pluralidad social, étnica y cultural de la comunidad cristiana de aquellos momentos —políticamente silenciada por los textos cristianos pero no por los musulmanes— tuvo que repercutir sobre las manifestaciones artísticas de este período. El grado en el que lo hicieron o lo que se debe a unos y a otros todavía está por dilucidar.

Sobre lo que no nos cabe la menor duda es respecto a lo inadecuado de continuar atribuyendo de manera exclusiva a la comunidad «*dimmiyyun*» los rasgos «orientalizantes» de la edilicia leonesa del siglo X o seguir denominándola «mozárabe», «castellanización» de una expresión musulmana que según algunos autores hacía referencia a árabes no puros, pero árabes: no obstante si se siguiera empleando tal denominación, a nuestro juicio harto improcedente, esta sólo identificaría la arquitectura cultual localizada en territorio dominado por el Islam, nunca a la edilicia astur-leonesa de los ss. IX-X: el que desconozcamos a fondo cómo fue formal, funcional y estéticamente la «arquitectura *dhimmí*», a fin de cuentas el que carezcamos de «fósiles directores» en los territorios sometidos —exceptuando los rupestres— elimina cualquier posibilidad

la de la presencia de poblaciones ya arabizadas en el momento de la conquista cristina» y BANGO TORVISO 2007, 83,: «*La arabización de nombres y topónimos durante los siglos IX-X, que se han explicado habitualmente por la presencia de mozárabes, tendrán su razón de ser por otras causas, en especial la presencia de una población propiamente musulmana*».



FIGURA 26. *San Salvador de Celanova (prov. de Ourense), exterior desde el noreste (Fot. Ángela Crespo Espinel).*



FIGURA 27. *Santa Maria del Naranco (Oviedo, Asturias), desde occidente (Fot. Lorenzo Arias Páramo).*

de emitir juicios comparativos entre esta y la leonesa del siglo X, lo que nos incapacita para llevar a cabo una asimilación entre ambas, aunque sea terminológica. Y lo mismo ocurrirá en el apartado decorativo, muy especialmente en lo concerniente a los capiteles pues no en vano se ha destacado la dificultad de realizar análisis comparativos entre capiteles emirales y «mozárabes» por tres motivos: la ausencia arqueológica de iglesias no rupestres en los territorios sometidos; el «gusto» por la reutilización y la cronología tardía en las edificaciones «mozárabes» en territorios cristianos, coincidentes con la fase inmediatamente pre-califal. Motivos que cuestionan la supuesta diferencia en la concepción de los capiteles cristianos e islámicos y la necesidad de los primeros de elaborar piezas *ex professo* [115].

La denominación de «mozárabe» surgió para explicar esos «guiños califales» —a los que hacía alusión Manuel Gómez-Moreno— que aparecen en determinados edificios hispanos del siglo X, mayormente asentados en el valle del Duero y en el territorio antiguo reino de León: su autoría solo podía ser obra de «arabizados». Entonces no se podían explicar, pero creemos que ahora sí, o al menos se abre nuevos caminos para ello. Afirmaba no hace mucho que el «islamismo» de estos edificios no es una simple cuestión de sincretismo o de *imitatio*. Sino resultado de la participación directa de mano de obra islámica, ya fueran talleres itinerantes, artífices conversos o esclavos, como ocurrió —en opinión de Manuel Núñez— en San Miguel de Celanova y en la capilla de San Juan de Samos. Hemos olvidado muy pronto que antes de 1919 ya se destacaba por la historiografía que estas obras eran «mahometanas»; fue Gómez-Moreno quién pasó a considerarlas «mozárabes». El arte del reino de León de la primera mitad del siglo X no solo se nutre de lo autóctono y de lo *dhimmí* «arabizado», también de las aportaciones califales. Y no fueron los *dhimmíes* «arabizados» la única «correa de transmisión artística». También hubo aportaciones directas, sin intermediarios, tanto en la planificación como en la ejecución del edificio. La antigua *Gallecia,* el reino de León (910-1037), fue tierra de fusión, de intensos contactos entre culturas y tradiciones diversas. Y eso es lo que caracteriza su historia y lo que refleja su arquitectura, el dinamismo e interacción propia de un territorio cultural de frontera. Una «arquitectura de masas» perfectamente calculada que, en casos como Santiago de Peñalba o san Miguel de Celanova, delatan experiencia y conocimientos constructivos y arquitectónicos de sus artífices, que dotaron al edificio de un abovedamiento total (*concamerata*) —ya existente en la edilicia astur desde tiempos de Ramiro I, recordemos Santa Maria del Naranco (Figs. 25-27)— y de un tratamiento espacial que a pesar de someterse a un estricto sistema de proporciones mantiene una incuestionable frescura artística. Una manifestación constructiva que delata el gusto de sus autores por una precisa definición espacial establecida a partir de la no menos precisa relación de sus componentes (MARTÍNEZ TEJERA (2008) en prensa).

ABREVIATURAS

CAST: *Crónicas asturianas.*.. (Anónimas, 880-890).
CFC: *Colección de fueros municipales y cartas pueblas*… (Muñoz y Romero, 1847).
CSM: *Corpus Scriptorum Muzarabicorum* (Juan Gil, 1973)
HME: *Historia de los Mozárabes de España*… (Simonet, 1897-1903)
IMZ: *Iglesias mozárabes.*.. (Manuel Gómez-Moreno, 1919).

115 CRESSIER 1991, 171.

BIBLIOGRAFÍA

ABAD CASTRO, C., 1991: *Las iglesias del valle del Duero*, Cuadernos de Arte Español nº 13, Madrid.

ACIÉN ALMANSA, M., 1994: *Entre el Feudalismo y el Islam. Umar ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia*, Colección «Martínez de Mazas», Serie Estudios. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Jaén, Granada.

ALFÖLDY, G., 1985: «Bellum Mauricum», *Chirón* nº 15, 91-109.

ALGORRY GARCÍA, E., (2003) 2006: «San Pedro de Montes. Apuntes sobre la historia del edificio», in: Actas de las Jornadas *San Pedro de Montes. Luz en la Memoria*, Instituto de Estudios Bercianos, (Ponferrada) Ponferrada, 111-163.

ÁLVAREZ DE LA BRAÑA, R., 1874: «San Miguel de Escalada», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, T. IV, 377-379.

— 1894: *Galicia, León y Asturias*, La Coruña.

ÁLVAREZ MARTÍNEZ, Mª.S., (1993) 1994: «Valdediós y el arte de su tiempo», en *La época de Alfonso III y San Salvador de Valdediós*, (Oviedo) Oviedo, 97-111.

ÁLVAREZ MAURÍN, Mª del P., 1994: *Diplomática asturleonesa. Terminología toponímica*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de León, León.

AMADOR DE LOS RIOS Y SERRANO PADILLA, J., 1854: «Mozárabes, mudéjares y moriscos», *Revista Española de Ambos Mundos* (Noviembre).

— 1861-1865: *Historia crítica de la Literatura Española*, 7 Vols. Madrid.

— 1877: *Monumentos latino-bizantinos de la monarquía astur-leonesa*, Imprenta Fortanet, Madrid.

ANDRÉS ORDÁX, S., y ABÁSOLO MARTÍNEZ, J.A., 1982: *La ermita de Santa María. Quintanilla de las Viñas (Burgos)*, Burgos.

ARBEITER, A., (1999) 2000: «Alegato por la riqueza del inventario monumental hispanovisigodo», in: Simposio Internacional, *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Tardoantigüedad y la Alta Edad Media*, (Mérida) Madrid, en Anejos de Archivo Español de Arqueología XXIII, Instituto de Arqueología de Mérida 249-263.

ARBEITER, A., y NOACK-HALEY, S., 1999: *Hispania Antiqua. Christliche Denkmäler des frühen Mitelalters vom 8 bis ins 11. Jahrbundert*, Mainz aun Rhein.

ARCE, J., (1999) 2000: « «Gothorum Laus Civilitas Custodia». Los visigodos conservadores de la cultura clásica: el caso de Hispania», in: Simposio Internacional *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Tardoantigüedad y la Alta Edad Media*, Anejos de Archivo Español de Arqueología XXIII, (Mérida) Madrid, 11-20.

ARIAS PÁRAMO, L., 1999: *Prerrománico Asturiano. El arte de la Monarquía Asturiana*, Edic. Trea, Gijón.

ARJONA DE CASTRO, A., 1982: *Anales de Córdoba musulmana (711-1008)*, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, Córdoba.

BANGO TORVISO, I.G., 1974: «Arquitectura de la décima centuria: ¿repoblación o mozárabe?», *Goya* nº 122, 68-75.

— 1979: «El neovisigotismo artístico de los siglos IX y X. La restauración de ciudades y templos», *Revista de Ideas Estéticas* nº 145 T. XXXVII, 319-338.

— 1982: «Historia del Arte Cristiano en España (siglos VIII-XII)», in: *Historia de la Iglesia en España*, T. II-1º, Madrid. 497-572.

— 1985: «L'Ordo gothorum et sa survivance dans l`Espagne du Haut Moyen Age», *Revue de l'Art*, nº 70, 9-20.
— (1991) 1992: «El camino jacobeo y los espacios sagrados durante la Alta Edad Media en España», in: XVIII *Semana de Estudios Medievales de Estella* («Viajeros, peregrinos, mercaderes en el occidente medieval»), (Estella) Estella, 121-155.
— 1994: «Arquitectura de repoblación», in: *Historia del Arte en Castilla y León* Vol. I («Prehistoria. Edad Antigua y Arte Prerrománico»), Edit. Ámbito, Valladolid, 169-216.
— (1995) 1996: «El arte mozárabe», in: Actas del I *Congreso Nacional de Cultura Mozárabe* («Historia, Arte, Literatura, Liturgia y Música»), (Córdoba) Córdoba, 37-52.
— 1996: «Crisis de una Historia del Arte Medieval a partir de la Teoría de los Estilos. La problemática de la Alta Edad Media», *Cuadernos de Sección. Artes Plásticas y Monumentales* nº 15 («Revisión del Arte Medieval en Euskal Herria»), 15-28.
— 1998: «Estudio Preliminar», en *Iglesias Mozárabes. Arte español de los siglos IX al XI*, Edic. Facsímil, Granada, XIII-XXV.
— 2007: «Un gravísimo error en la historiografía española, el empleo equivocado del término 'mozárabe' », in: Actas del Simposio Internacional «*El legado de Al-Andalus. El arte andalusí en los reinos de León y Castilla durante la Edad Media*», Fundación del Patrimonio Histórico de Castilla y León, Valladolid, 75-88.
BARCELÓ, M.,1975: «El hiato en las acuñaciones de oro en al-Andalus, 127-316/744 (5) - 936 (7)», *Moneda y Crédito* nº 132, 33-71.
— 1977: «Un fals de yihâd encuyat a Tanya probablemente abans de 92-711», *Acta Numismática* VII, 187-189.
— (1990) 1994: «¿Qué arqueología para Al-Andalus?», in: *Los orígenes del Feudalismo en el mundo mediterráneo*, eds. A. Malpica y T. Quesada, 69-99, Universidad de Granada, Granada.
BARKAI, R., 1984: *Cristianos y musulmanes en la España Medieval (El enemigo en el espejo)*, Madrid (2ª Edic. Madrid 1991).
BARROSO CABRERA, R., y MORIN DE PABLOS, J., 1992: «Nuevas observaciones sobre la decoración pictórica mozárabe de la iglesia de San Quiricio de Pedret (Berga, Barcelona)», *Boletín de Arqueología Medieval* nº 6, 171-184.
— (1999) 2000: «Fórmulas y temas iconográficos en la plástica hispanovisigoda (siglos VI-VIII). El problema de la influencia oriental en la cultura material de la España tardoantigua y altomedieval», in: Simposio Internacional, *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Tardoantigüedad y la Alta Edad Media*, (Mérida) Madrid, en Anejos de Archivo Español de Arqueología XXIII, 279-306.
BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.Mª., ID. 1969: «Relaciones entre Hispania y los semitas (Sirios, Chipriotas, Cartagineses y Judíos) en la Antigüedad», in: *Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben, Festch, Altheim*, Berlin. 68 y ss.
— 1993: *Mosaicos romanos de España*, Madrid.
BORISSAVLIETICH, M., 1949: *Las teorías de la arquitectura. Ensayo crítico sobre las principales doctrinas relativas a la Estética de la Arquitectura*, Buenos Aires.
BRANDI, C., 1963: *Teoría del Restauro*, Ed. di Storia e Litteratura, Roma (7ª Edic. española: *Teoría de la Restauración*, Versión de María Ángeles Toajas Roger, Colección «Arte y Música» Alianza Editorial, Madrid 1999).
BRAVO LIRA, B., 1982: «Nueva visión de la Historia de los Godos», *Anuario de Historia del Derecho Español* T. LII, 673-695.

BULLIET, R.W., 1979: *Conversion to Islam in the Medieval Period: an Essay in Quantitative History*, Harvard University Press, Cambridge-London.

ID. 1990: «Process and status in conversion and continuity», in: *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamis Lands, Eight to Eighteen Centuries*, Ed. de Gervers y Bikhazi, J.R, Pontifical Institute of Mediaeval Stidies Series, Toronto, 1-14.

BURMAN, T.E, 1994: *Religious polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050-1200*, Leiden.

CABALLERO ZOREDA, L., 1994-1995: «Un canal de transmisión de lo clásico en la Alta Edad Media Española. Arquitectura y escultura de influjo omeya en la Península Ibérica entre mediados del siglo VIII e inicios del siglo X (I) y (II)», *Al`Qantara* Vol. XV, Fasc. 2, 321-348 y Vol. XVI, Fasc. 1, 107-124.

— 1998: «Arquitectura visigótica y musulmana, ¿continuidad, concurrencia o innovación?», *Cuadernos Emeritenses* nº 15 («Ruptura o continuidad. Pervivencias preislámicas en Al-Andalus»), 143-176.

— (1999) 2000: «La arquitectura denominada de época visigoda: ¿es realmente tardorromana o prerrománica?», in: Simposio Internacional *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Tardoantigüedad y la Alta Edad Media*, (Mérida) Madrid, Publicado en Anejos de Archivo Español de Arqueología XXIII, 207-247.

— (2006) 2007: «El monasterio de *Balatalmelc*, Melque (San Martín de Montalbán, Toledo). En el centenario de su descubrimiento», in: *Monasteria et Territoria. Elites, edilicia y territorio en el mediterráneo medieval (siglos V-XI)*, Archaeological Studies on Late Antiquity and Early Medieval Europe (400-100 A. D.) Series Editors: Sauro Gelichi, Jorge López Quiroga, Patrick Perin. *Conference Proccedings II*. J. LOPEZ QUIROGA – A.M MARTÍNEZ TEJERA – J. MORÍN DE PABLOS (Eds.), British Archaeological Reports (BAR), Internacional Series S1719 (Madrid) Oxford, 91-119.

CABALLERO ZOREDA, L., y ARCE, F., 1995: «El último influjo clásico en la Lusitania extremeña. Pervivencia visigoda e innovación musulmana», *Cuadernos Emeritenses* nº 10 («Los últimos romanos en la Lusitania»), 185-218.

CABALLERO ZOREDA, L., y BUENO ROCHA, J., 1989: «De nuevo a propósito de la basílica de Recópolis», *Archivo Español de Arqueología* Vol. LXII, nºs 159-160, 283-291.

CABALLERO ZOREDA, L., y ROSCO MADRUGA, J., 1988: «Iglesia visigoda de Santa Lucía del Trampal, Alcuescar (provincia de Cáceres). Primeras campañas de trabajos arqueológicos. 1983-1984», *Extremadura Arqueológica*, Mérida, 231-250.

CABALLERO ZOREDA, L., y SÁEZ LARA, F., 1999: *La iglesia mozárabe de Santa Lucía del Trampal, Alcuescar (Cáceres)*, Arqueología y Arquitectura, Memorias de Arqueología Extremeña nº 2, Mérida.

CABALLERO ZOREDA, L., - ALMAGRO GORBEA, A., - MADROÑO DE LA CAL, A, y GRANDA SANZ, A, 1992: «La iglesia de época visigoda de Santa Lucía del Trampal, Alcuescar (Cáceres)», *Extremadura Arqueológica* III («Jornadas sobre Santa Eulalia de Mérida»), Mérida, 497-524.

CABRERA, E., (1995) 1996: «Reflexiones sobre la cuestión mozárabe», in: Actas del I *Congreso Nacional de Cultura Mozárabe* («Historia, Arte, Literatura y Música»), Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, (Córdoba) Córdoba, 11-26.

CAGIGAS, I. de las., 1947-1949: *Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española. Los mozárabes. Los Mudéjares*, T. I, «Los Mozárabes», Instituto de Estudios Africanos, Madrid.

CAMÓN AZNAR, J., (1949) 1950: «Arquitectura prerrománica española», in: Actas del XVI *Congreso Internacional de Historia del Arte*, Lisboa (Lisboa), T. I, 106-123.
— 1963: «Arquitectura española del siglo X. Mozárabe y de la repoblación», *Goya* nº 52, 206-219.
CAMPS y CAZORLA, E., 1929: *Arquitectura cristiana primitiva, visigoda y asturiana*, *Misiones de Arquitectura* Cartilla nº 3, Madrid.
CARRERA DE LA RED, Mª F., 1988: *Toponimia de los valles del Cea, Valderaduey y Sequillo*, León.
CASIRI, M., 1760-1770: *Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis*, 2 Vols. Madrid (Reedición T. II, Osnabrück 1969).
CASTILLO MALDONADO, P., 1999: *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía*, Biblioteca de Estudios Clásicos, Universidad de Granada, Granada.
CASTRO, A., 1948: *España en la Historia*, Barcelona.
— 1954: *La realidad histórica de España*, Méjico.
CAVERO DOMÍNGEZ, G., 1999: «Los mozárabes en el reino de León. Planteamiento historiográfico», in: *Codex Biblicus Legionensis. Veinte estudios*, León, 39-50.
— (1999) 2001: «Los mozárabes leoneses y los espacios fronterizos», in: Actas del VII Congreso de Estudios Medievales de la Fundación Sánchez Albornoz («*La península ibérica en torno al año 1000*»), (León) Ávila, 231-254.
CAVADINI, J.C., 1993: *The Last Christology of the West. Adoptionism in Spain and Gaul, 785-820*, Filadelfia.
CAVERO DOMÍNGUEZ, G., y MARTÍN LÓPEZ, E., 1999: *Colección documental de la Catedral de Astorga I (646-1126)*, Colección Fuentes y Estudios de Historia Leonesa nº 77, León.
CERRILLO MARTÍN DE CÁCERES, E., 1995: «Los últimos romanos en Lusitania. Entre la tradición y el cambio», *Cuadernos Emeritenses* nº 10, 11-48.
COLBERT, E.J., 1962: *The Martyrs of Cordoba (850-859). A Study of the sources*, Studies in Mediaeval History New Series 17, Washington.
CONDE, J.A., 1844: *Historia de la dominación de los árabes en España, sacada de varios manuscritos y memorias arábigas*, 3 Vols. Barcelona (Edic. Facsímil, Ediciones Simbad).
CONTRERAS, J., de (Marques de Lozoya), 1934: «El arte cristiano durante el periodo de predominio musulmán», en *Historia del Arte Hispánico* Barcelona ,T. II, cap. XI, 275-310.
CORELL I VICENT, J., 1988: «Inscripción referente a un primipilo muerto in bello Maurico. ¿Un nuevo testimonio de las invasiones moras en la bética en el siglo II?», *Archivo Español de Arqueología*, Vol. LXI, 298-304.
CONCHA MARTINEZ, I., de la, 1942-1943: «La Presura», *Anuario de Historia del Derecho Español* T. XIV, 382-460.
— 1946: *La «presura». La ocupación de la tierra en los primeros siglos de la Reconquista*, Madrid.
Crónicas Asturianas. Crónica de Alfonso III (Rotense y «A Sebastian»). Crónica Albeldense (y «Profética»), Introducción y edic. crítica de J. Gil Fernández. Traducción y notas de J.L. Moralejo. Estudio preliminar de J.I. Ruiz de la Peña. Universidad de Oviedo, Oviedo 1985.
COVARRUBIAS, S., de, 1611: *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid. (Reed. Edit. Turner, Madrid 1977).
CRESSIER, P., 1991: «El renacimiento de la escultura de capiteles en la época Emiral: entre Oriente y Occidente», *Cuadernos de Medinat al-Zahra* nº 3, 165-177.

CRUZ HERNÁNDEZ, M., 1966: «San Isidoro de Sevilla y el problema de la «cultura» hispano-visigoda», *Anuario de Estudios Medievales* III, 413-423.
CRUZ VILLALÓN, M., 1985: *Mérida visigoda. La escultura arquitectónica y litúrgica*, Col. Roso de Luna, Badajoz.
CHALMETA GENDRÓN, P., 1976: «Simancas y Alhandega», *Hispania* nº 36, 359-444.
CHEJNE, A.G., 1980: *Historia de la España Musulmana*, Edit. Cátedra, Madrid.
CHUECA GOITIA, F., 1947: *Invariantes castizos de la arquitectura española*, Edit. Dossat S.A. Madrid (Reedic. Guadalajara 1971).
— 1963: *Arquitectura muçulmana peninsular e a sua influência na arquitectura crista*, Lisboa.
— 1965: *Historia de la Arquitectura Española. Edad Antigua, Edad Media*, Madrid.
DELGADO LEÓN, F., (1995) 1996: «Álvaro de Córdoba», Actas del I *Congreso Nacional de Cultura Mozárabe* («Historia, Arte, Literatura y Música»), 73-88.
— 1996: *Álvaro de Córdoba y la polémica contra el Islam. El Indiculus Luminosus*, Córdoba.
DÍAZ Y DÍAZ, M.C., (1969) 1970: «La historiografía hispana desde la invasión árabe hasta el añó 1000», in: Actas de la XVII Settimane di Studio del centro italiano di studi sull`alto medioevo («*La Storiografía altomedievale*»), (Spoletto) Spoletto, Vol. I, 313-343.
— 1970: «La cultura literaria en la España visigótica», *Antiquite Tardive* nº 3, 33-58.
— 1984: *Códices visigóticos en la monarquía leonesa*, León.
— 1995: *Manuscritos visigóticos del sur de la península. Ensayo de distribución*, Servicios de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Serie Historia y Geografía nº 11, Sevilla.
DÍEZ HERRERA, C., 1999: «La organización social del espacio entre la cordillera cantábrica y el Duero entre los siglos VIII al XI: una propuesta de análisis como sociedad de frontera», in: *Del Cantábrico al Duero. Trece estudios sobre organización del espacio en los s. VIII a XIII*, Editor José Ángel García de Cortazar, Universidad de Cantabria-Parlamento de Cantabria, Santander, 123-155.
DÍAZ-JIMENEZ Y MOLLEDA, J.E., 1892: «Inmigración mozárabe en el reino de León. El monasterio de Abellar o de los Santos mártires Cosme y Damián», *Boletín de la Real Academia de Historia*, T. XX,123-151.
DODDS, J.D., 1990: *Architecture and Ideology in Early Medieval Spain*, The Pennsylvania State University Press, University Park and London.
DOMÍNGUEZ PERELA, E., 1984: «Arquitectura hispana altomedieval. Coordenadas de un problema», *Revista de Arqueología* nº 42, 34-47.
DOZY, R., *et alii*, 1849: *Recherches sur l`histoire et litèrature de l`Espagne pendant le Moyen Age*, 2 Vols., Leiden (2ª Edic., Leiden 1860; 3ª Edic., Leiden 1881, (Reimpresión Amsterdam 1965; traducción castellana a carga de A. Machado Álvarez, 2 Vols. Sevilla 1872.
DUNLOP, D.M., 1954: «Hafs b.Albär - the last of the Goths», *Journal of the Royal Asiatic Society*, 137-151 (texto traducido, 1955: «Sobre Hafs ibn Albar al-Quti al Qurtubi», *Al Andalus* XX, 211 y ss.).
EGUILAZ, L., 1886: *Glosario etimológico de palabras españolas de origen oriental*, Granada (reimpresión, Madrid 1974).
EPALZA, M., de, 1985-1986: «La islamización de al-Andalus: mozárabes y neo-mozárabes», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid* nº 23, 171-179.
EPALZA, M., de y LLOBREGAT, E.A., 1982: «¿Hubo mozárabes en tierras valencianas? Proceso de islamización del Levante de la península (Sharq Al-Andalus)», *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos* nº 36, 7-31.

ESCOLANO BENITO, A., 2000: *San Baudelio de Berlanga. Guía y Complementarios*, Necodisne Ediciones, Salamanca.

España Sagrada. Theatro geographico-histórico de la Iglesia de España, Madrid 1747-1961: Vols. I-XXIX, E. Flórez (1747-1774); Vols. XXX-XLII, M. Risco (1775-1801); Vols. XLIII-LVI, A. Merino; J. de la Canal, P. Sáinz de Baranda y V. de la Fuente (1802-1815).

FERNÁNDEZ CHICARRO, C., 1954: «Inscripciones alusivas a la primera invasión de moros en la Baetica», in: Actas del I *Congreso Arqueológico del Marruecos Español*, Tetuán, 413 y ss.

FERNÁNDEZ GUERRA y ORBE, A., 1883: *Caída y ruina del imperio visigótico español*, Madrid.

FERNÁNDEZ IZQUIERDO, F., 1982: «Aportación al estudio de Recópolis», *Archivo Español de Arqueología*, Vol. LV, 119-136.

FERRER VIDAL, J., 1980: *Viaje por la frontera del Duero*, Edit. Espasa Calpe, Madrid.

FOCILLÒN, H., 1935: *Moyen Age: survicances et révails*, Paris.

FONTAINE, J., 1959: *Isidore de Sevilla et la culture classique dans l´Espagne wisigotique*, Études Agustiniennes 2 Vols., Paris.

— 1970: «Communications et échanges entre l`Espagne wisigothique et la France mérovingienne», *Annales de la Faculté de Droit et de Sciences Economiques* nº 13, 253-262.

— 1979: «Isidoro di Siviglia e la cultura del suo tempo», *Annali della Facoltà di Economia e Commercio*, Serie I, VIII, 39-47.

— 1981: *El arte mozárabe*, Ed. Encuentro, serie «La España Románica», Vol. 10, Madrid (Edic. original, *L'art préroman hispanique II. L`art mozarabe*, La pierre qui vire, 1977).

— 1983: «Mozarabie hispanique et monde Carolingien: les achanges culturels entre la France et la Espagne du VIII au X siecle», *Anuario de Estudios Medievales* XIII, 17-46.

GAIFFIER, B. de., 1971: «Relations religieuses de l`Espagne avec le Nord de la France. Transferts de reliques (VIIIe-XIIe siècle)», *Recherches d`hagiographie latine*, Bruselas, 7 y ss.

GARCÍA CAMINO, I. - GONZÁLEZ CEMBELLÍN, J.M., y SANTANA EZQUERRA, A., (1989) 1991: «El mozarabismo periférico», in: Actas del I Curso de Cultura Medieval («*La transición del mundo antiguo al medieval en el ámbito de Castilla*»), (Aguilar de Campoo, Palencia) Madrid, 115-129.

GARCÍA DE CASTRO, F., 1995: *Sociedad y poblamiento en la Hispania del siglo IV d. C.*, Valladolid.

GARCÍA DE CORTAZAR Y RUIZ DE AGUIRRE, J.Á., 1973: *La época medieval*, Alianza Edit., Madrid.

GARCÍA ARIAS, L., 1954. «Una embajada cristiana a un Soberano musulmán hace mil años (Las relaciones diplomáticas entre Otón I y Abd- al Rahman III)», *Cuadernos de Historia Diplomática* nº 1, 199-228.

GARCÍA MORENO, L.A., 1972: «Colonias de comerciantes orientales en la península Ibérica, S. V-VII», *Habis* nº 3, 127-154.

GARCÍA ROMO, F., 1962: «Lo pre-musulmán (visigodo), lo hispanomusulmán y lo mozárabe en el arte», *Príncipe de Viana* nºs 86-87, 213-237.

GARCÍA VILLADA, Z., 1919: *Catálogo de los códices y documentos de la Catedral de León*, Madrid.

GARCÍA Y BELLIDO, A., 1955: «Las primeras invasiones moras en España», *Archivos del Instituto de Estudios Africanos* nº 8, 31 y ss.

GAREN, S., 1992: «Santa María de Melque and Church Construction under Muslim Rule», *Journal of the Society of Architectural Historians* Vol. LI, nº 3, 288-305.

IBAÑEZ DE SEGOVIA, PERALTA Y MENDOZA, G., 1795: *Advertencias á la Historia del Padre Juan de Mariana*, Madrid.
GIL FERNÁNDEZ, J., 1970: «En torno a las santas Nunilón y Alodia», *Revista de la Universidad de Madrid* Vol. XIX, nº 74 («Homenaje a Menéndez Pidal, IV»), 103 y ss.
— 1973: *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, Manuales y Anejos de «Emerita», T. XXVIII, 2 Vols., Instituto Antonio de Nebrija (CSIC), Madrid.
— 1978-1979: «Judíos y cristianos en Hispania (siglos VIII-IX)», *Hispania Sacra* XXXI, 9-80.
GILBERT, R., 1956: «El reino visigodo y el particularismo español», en *Estudios Visigóticos I*, Roma-Madrid, 15-47.
GÓMEZ BRAVO, J., 1739-1788: *Catálogo de los obispos de Córdoba*, Córdoba.
GÓMEZ-MORENO Y MARTÍNEZ, M., 1906: «Excursión a través del arco de herradura», *Cultura Española* (antes *Revista de Aragón*) T. III, 785-811 (Reimpresión *Retazos*, 361-390, Madrid 1970).
— 1909: «Santiago de Peñalba. Iglesia mozárabe del siglo X», *Boletín de la Sociedad Castellana de Excursiones* T. IV, año VII nº 81 (septiembre), 192-204.
— 1913: «De arqueología mozárabe», *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones* T. XXI, 89-116.
— 1919: *Iglesias mozárabes. Arte español de los siglos IX al XI*, Centro de Estudios Históricos Granada (Reimpresión, Patronato de la Alhambra, Granada 1975; edic. Facsímil, estudio Preliminar por I.G. Bango Torviso, Granada 1998).
— 1934: *El arte románico español. Esquema de un libro*, Madrid.
— 1951: *El arte árabe español hasta los almohades. Arte mozárabe*, en Ars Hispaniae, Historia Universal del Arte Hispánico, 1.ª edic. Edit. Plus Ultra, S. A, Madrid, T. III, 355-412.
GONZÁLEZ BLANCO, A., 1992: «La invasión árabe, ¿continuidad o ruptura?», in: Actas del XXXIX Corso di Cultura sull'arte Ravennate e Bizantina («*Aspetti e problemi di archeologia e storia dell'arte della Lusitania, Galizia, e Asturie tra tardoantico e Medioevo*»), Ravenna, 371-399.
GONZÁLEZ MUÑOZ, F., 1996: *Latinidad mozárabe. Estudios sobre el latín de Álvaro de Córdoba*, Universidade da Coruña-Universidad de Córdoba, La Coruña.
GONZÁLEZ PALENCIA, A., 1926-1930: *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, 4 Vols. Madrid.
GONZALVEZ, R., 1982: «Las minorías étnico-religiosas en la edad media española», in: *Historia de la Iglesia en España* II-2º, Madrid, 502-515.
GOUBERT, P., 1944: «Byzance er l`Espagne visigothique», *Revue d'Etudes Byzantines* nº 2, 5-78.
GOUSSEN, H., 1909: *Die christlich-arabische Literatur der Mozaraber*, Leipzig (Edic. española, 1999: *La literatura árabe cristiana de los mozárabes*, presentación, traducción del alemán y selección bibliográfica de Juan Pedro Monferrer Sala, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, Córdoba).
GOZALBES CRAVIOTO, E., 1991: «Algunos datos sobre el comercio entre Al-Andalus y el norte de África en la época omeya (I): Los puertos del contacto», *Sharq Al-Andalus* nº 8, 25-42.
GRANJA, F. de la, 1974: «A propósito de una embajada cristiana en la corte de Abd al-Rahman III», *Al Andalus* XXXIX, 391-406.
GRASSOTI, H., 1961: «Los mozárabes en el norte como proyección de la cultura hispano-goda», *Cuadernos de Historia de España* XXXIII-XXXIV, 336-344.
GUICHARD, P., 1973: *Tribus arabes et berberes en al-Andalus*, Paris. (Edic. española, *Al-Andalus: estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona 1976).

— 1974: «Les arabes aut bien envahi l'Espagne. Les estructures sociales de l'Espagna musulmane», *Annales* nº 29, 1483-1513.
HAGERTY, M.J., 1978: *Los cuervos de San Vicente: escatología mozárabe*, Madrid.
HAMILTON, R.W., 1959: *Khirbat al Mafjar. An Arabian Mansion in the Jordan Valley*, Oxford.
— 1969: «Who built Khirbat Mafjar?», *Levant* I, 61-67.
HAUSCHILD, Th., (1987) 1990: «Copias y derivados del capitel romano en época visigoda», in: Coloquio Internacional, *Coloquio Capiteles Coíntios Prerrománicos e Islámicos*, (Madrid) Madrid, 27-36.
HERCULANO, A., 1846: *Historia de Portugal desde o começo da Monarchia até a fim do reinado de Alfonso III*, 2 Tomos, Lisboa (3ª Edic. 1868).
HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Fco J., (1989) 1991: «Lengua e identidad cultural: los mozárabes de Toledo», in: Actas del I Curso de Cultura Medieval («*La transición del mundo antiguo al medieval en el ámbito de Castilla*»), 15-27, (Aguilar de Campoo, Palencia) Madrid.
HERRERA PÉREZ, J.Mª., (1990) 1997: «Los Visigodos y el problema de España», in: *Arqueología, Paleontología y Etnografía* nº 4 («I Jornadas Internacionales los Visigodos y su Mundo»), (Madrid-Toledo) Madrid. 175-184.
HERRERA ROLDÁN, P.P., (1993) 1995: «Propaganda antiislámica en la Córdoba del siglo IX: la *Historia del Falso Profeta Mahoma*», in: Actas del I *Congreso Nacional de Literatura Medieval*, (León) León, 279-284.
— 1995: *Cultura y lengua latinas entre los mozárabes cordobeses del siglo IX*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, Córdoba.
— 1997: *Léxico de la obra de San Eulogio*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, Serie Monografías nº 255, Córdoba.
HITCHOCK, R., (1976) 1978: «El supuesto mozarabismo andalusí», in: Actas del I Congreso de Historia de Andalucía Medieval, T. I («*Andalucía Medieval*»), (Córdoba) Córdoba, 149-151.
— 1981: «¿Quiénes fueron los verdaderos mozárabes?. Una contribución a la historia del mozarabismo», *Nueva Revista de Filología Hispánica* T. XXX nºs 1-2, 574-585.
HODGES, R., 1990: «Trade and Market in the ninth century: Relations between England and the Continent», in: *Charles the Bald: Courtand Kingdom*, 2ª Edic., London, 203-223.
IBN AL-QÛTIYYA: *Tarij iftitâh al-Andalus* (*Historia de la Conquista de España)*, texto árabe impreso por P. de Gayangos en la Colección de Crónicas Árabes de la Real Academia de la Historia, T. II (Madrid 1868). Una edición posterior: *Historia de la conquista de España de Abenalcotia el Cordobés*, trad. castellana de J. Ribera, Madrid 1926.
IBN IDARI AL MARRAKUSI (2ª mitad del s. XIII-principios del XIV): *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée Al-Bayano-I Mogreb et fragments de la chronique d'Arib*, ed. R. Dozy, 2 Vols. Leiden, 1848-1851; *Ibn Idhari. Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulèe Al-Bayano `l-Mogrib*, 2 Tomos, ed. Fagnan, Argel 1901-1904. Edic. española: *Historia de Al-Andalus*, Traducción y Estudio Histórico-Crítico de Francisco Fernández González, Ediciones Aljaima, Málaga 1999.
ISAC, A., 1920: *Eclecticismo y pensamiento arquitectónico en España. Discursos, revistas, congresos*, Madrid.
JERPHANION, G. de, 1930: *Le voix des monuments. Notes et etudes d'archeologie chretienne*, Paris-Bruselas (2ª Edic, Paris-Roma 1938).
KREMER, D., 1988: «Onomástica medieval del noroeste hispano. Unas consideraciones», in: *Scripta. Estudios en Homenaje a Élida García*, Oviedo, 261-296.

LACARRA DE MIGUEL, J.Mª., 1977-1978: «La proyección cultural del mundo carolingio sobre la cristiandad hispánica», *Madrider Beiträge*, 15-24.
LAFUENTE ALCÁNTARA, M.M., 1847: *Condiciones y revoluciones de algunas razas españolas, y especialmente de la mozárabe, en la Edad Media*, Discurso de recepción en la Real Academia de la Historia, leído el..., Madrid.
LALINDE ABADÍA, J., 1990: «¿Godos o visigodos en España?», *Anuario de Historia del Derecho Español* T. LIX, 655-690.
LAMBERT, E., 1953: «Le voyage de saint Euloge dans les Pyrinées en 848», in : *Estudios dedicados a Ramón Menéndez Pidal*, Madrid, T. IV, 557-568.
LAMPÉREZ Y ROMEA, V., 1900: «El bizantinismo en la arquitectura cristiana española (siglos VI al XII)», *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, T. VIII nº 85, 82-94.
LAMPRECHTS, P., 1937: «Le commerce des Syriens en Gaule», *L'Antiquite Classique* nº 6, 152 y ss.
LAPIEDRA GUTIÉRREZ, E., 1997: *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, Generalitat Valenciana, Diputación Provincial de Alicante, Colección Textos Universitaris, Alicante.
LARA OLMO, J.C., 2000: «Khirbet El-Mafjar. Un palacio de ensueño digno de todo un príncipe», *Revista de Arqueología* nº 236, 26-37.
LEÓN TELLO, P., 1979: *Judíos de Toledo*, 2 Vols. Instituto B. Arias Montano, Madrid.
LEVI DELLA VIDA, G., (1964) 1965: «I mozarabi tra Occidente e Islam», in: XII *Settimane di Studio del centro italiano di studi sull`alto medioevo* T. II, 667-695, (Spoletto) Spoletto.
LEVI-PROVENÇAL, E., 1948: «Un échange d`embassades entre Cordou et Byzance au IXe siècle», in: *Islam d'Occident*, Ètudes d`Histoire médiévale, Paris, 81-107.
— 1960: *España Musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 de J.C)*, en *Historia de España* de Ramón Menéndez Pidal, dir. José María Jover Zamora T. IV, Traducción e introducción por Emilio García Gómez, Edit. Espasa Calpe, Madrid (Reedición Madrid 1996).
LIEBESCHUETZ, H., 1957: «Thoedulf of Orleans and the Problem of the Carolingian Renaissance», *Mélanges Fritz Saxl*, London, 77-92.
LIBRI, J., 1838: *Histoire des sciences mathématiques en Italie*, 2 Vols. Paris.
LINAGE CONDE, A., (1975) 1979: «La mozarabía y Europa: en torno a San Eulogio y la regla de San Benito», in: Actas del *I Congreso Internacional de Estudios Mozárabes*, T. I, Col. Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes de San Eugenio, Toledo; Serie A, nº 1, (Toledo) Toledo, 17-27.
LIVERMORE, H.V., 1971: *The Origins of Spain and Portugal*, London.
LOMAX, D.W, 1978: *The Reconquest of Spain*, Birmingham. (Edic. española *La Reconquista*, Edit. Crítica, Serie General Temas Hispánicos, nº 126 Barcelona 1984).
LÓPEZ QUIROGA, J., 2002: «El 'mito-motor' de la Reconquista como proceso de etnogénesis socio-política», in: Actes du Colloque internacional «*Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an mil*», organisé par le Centre d'Etudes Supérieures de Civilisation Médiévale, sous la direction de Thomas Deswarte et Philippe Sénac, Poitier-Angoulême, 113-121.
LÓPEZ SANTOS, L., 1947: «Toponimia de la diócesis de León», *Archivos Leoneses* nº 1, 30-64.
— 1956: «Calendarios litúrgicos leoneses», *Archivos Leoneses* nº 19, 119-141.
LOZANO FERRERAS, A., (2008) inédito: *Proyecto para la adecuación del entorno y protección restos en San Miguel de Escalada, León*, Dirección General de Patrimonio, Junta de Castilla y León.

MADOZ, J., 1945: «El viaje de San Eulogio a Navarra y la cronología en el epistolario de Álvaro de Córdoba», *Príncipe de Viana* nº 6, 416-423.
MAILLO SALGADO, F., 1990a: *Zamora y los zamoranos en las fuentes arábigas medievales*, Studia Zamorensia Historica, Anejos 2, Zamora.
MARIANA, J. de, 1623: *Historia General de España*, Madrid.
MARSA, F., 1960: «Toponimia de Reconquista», *Enciclopedia Lingüística Hispánica* T. I, 615-646.
MARTÍNEZ GÁZQUEZ, R., y SAMSÓ, J., 1991: *Una nueva traducción latina del Calendario de Córdoba (siglo XIII)*, Barcelona.
MARTÍNEZ TEJERA, A.M., 2002: «Cenobios leoneses altomedievales ante la europeización: San Pedro y San Pablo de Montes, Santiago y San Martín de Peñalba y San Miguel de Escalada», *Hispania Sacra* Vol. LIV nº 109, 87-108.
— 2003: «La arquitectura de la comunidad dimmiyyun (siglos IX-X): 'arquitectura del pacto' y 'arquitectura de resistencia'», *Codex Aquilarensis* (Cuadernos de Investigación del Monasterio de Santa María la Real) (Aguilar de Campoo, Palencia) nº 19, 48-72.
— 2004: «La arquitectura cristiana hispánica de los siglos IX y X: ¿mozárabe y «de repoblación»?», *Argutorio* (Revista de la Asociación Cultural Monte Irago» Año VI, nº 13 2º Semestre (Astorga), 16-19.
— (2004) inédito: *Arquitectura monástica en tiempos de San Genadio (¿865?-935/937)*: *San Miguel de Escalada y Santiago de Peñalba (prov. de León)*, dirigida por el Dr. D. Isidro Gonzalo Bango Torviso, Catedrático de Arte Antiguo y Medieval, Dpto. de Historia y Teoría del Arte, Universidad Autónoma de Madrid (30 de septiembre de…).
— 2005: *El* templo del *monasterium de San Miguel de Escalada: «arquitectura de fusión» en el antiguo reino de León (siglos X-XI)*, Ed. Asociación Española para el Estudio y Difusión del Arte Tardoantiguo y Medieval, Madrid.
— (2008) en prensa: «La *ecclesia* de Santiago de Peñalba (prov. de León) y el *oratorium* de San Miguel de Celanova (prov. de Ourense): ¿arquitectura *dhimmí* del siglo X en el Reino de León?», in: Actas del *Congreso sobre Historia y Arte Medieval en Ourense*, Ourense 13, 14 y 15 de noviembre de … .
— (2008-2009) inédito: *Proyecto Científico y Estudio Histórico del Monasterio de San Miguel de Escalada (Gradefes, León)*, Dirección General de Patrimonio, Junta de Castilla y León, Valladolid.
MASDEU, J.F$^{co.}$ de, 1783-1805: *Historia crítica de España y de la cultura española*, Madrid.
MATEU Y LLOPIS, F., 1950: «Evocación de la Hispania goda ante la del año 1050», *Archivos Leoneses* nº 7, 61-69.
MENÉNDEZ PIDAL Y ÁLVAREZ, G., 1958: *Sobre miniatura española en la Alta Edad Media, corriente culturales que revela*, Discurso leído ante la Real Academia de la Historia el 29 de junio de..., Edit. Espasa Calpe, Madrid.
MENÉNDEZ PIDAL Y ÁLVAREZ, R., 1929: *La España del Cid*, 2 Vols., Madrid (5ª Edic. Madrid 1956).
— 1960: «Repoblación y tradición en la cuenca del Duero», in. *Enciclopedia Lingüística Hispánica* (CSIC), Madrid, T. I, XXIX-XLVII.
MENÉNDEZ y PELAYO, M., 1880-1882: *Historia de los Heterodoxos españoles*, 2 Vols. 1ª Edic. Madrid. (2ª Edic. Santander 1946-1948; 3ª Edic. Biblioteca de Autores Cristianos nº 150, Madrid 1965).

MIGUEL HERNÁNDEZ, F., (1993-1994) 1996: «Monasterios leoneses en la Edad Media: los casos de Palat de Rey y Carracedo», in: *Arqueoleón. Historia de León a través de la Arqueología*, (León) León, 131-162.
MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, J.Mª., 1976: *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (siglos IX y X)*, Colección «Fuentes y Estudios de Historia Leonesa» nº 17, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», León.
— (1993) 1995: «Innovación y pervivencia en la colonización del valle del Duero», in: Actas del IV Congreso de Estudios Medievales de la Fundación Sánchez Albornoz («*Despoblación y colonización del valle del Duero. Siglos VIII-XX*»), (León) Ávila, 45-79.
MOLÉNAT, J-P., 1992: «Los mozárabes, un ejemplo de integración», in: *Toledo, siglos XII-XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*, Luis Cardillac (dir.), Madrid. 101-108.
MORALES Y OLIVA, A., de, 1574-1586: *Chronica General de España*, Alcalá de Henares.
MUÑOZ y ROMERO, T., 1847: *Colección de fueron municipales y cartas pueblas de los reinos de Castilla, León, corona de Aragón y Navarra*, Madrid (Ed. Facsímil, Edit. Atlas, Madrid 1972).
NÚÑEZ RODRÍGUEZ, M., (1988) 1994: «San Rosendo y una arquitectura con mentalidad fronteriza», in: Actas del *Simposi Internacional Arquitectura a Catalunya (segles IX, X i priera meitat de l`XI)*, (Gerona) Gerona, 37-64.
O'CALLAGHAN, J.F., 1975: *A history of medieval Spain*, Cornell.
OCAÑA JIMÉNEZ, M., 1986: «Arquitectos y mano de obra en la construcción de la gran mezquita de occidente», *Cuadernos de la Alhambra* Vol. 22, 55-85.
OLIVER ASÍN, J., 1973: «En torno a los orígenes de Castilla: su toponímia en relación con los árabes y bereberes», *Al Andalus* XXXVIII-2, 319-392.
OLMO ENCISO, L., 1986: «Recopolis la ville du roi Leovigild», *Dossiers Histoire et Archeologie* nº 108, 67-71.
— 1988: «Arquitectura religiosa y organización litúrgica en época visigoda. La basílica de Recópolis», *Archivo Español de Arqueología* Vol. LXI, nºs 157-158, 157-178.
ORLANDIS ROVIRA, J., 1990: «Algunas consideraciones en torno a los orígenes cristianos en España», in: *Antigüedad y Cristianismo* VII («Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano»), Murcia, 63-71.
— (1990) 1992: «Legados de la España visigótica», in: Actas del II Curso de Cultura Medieval («*Repoblación y Reconquista*»), (Aguilar de Campoo, Palencia) Madrid, 153-160.
ORTEGA Y GASSET, J., 1921: *España Invertebrada*, Madrid (reed. en *Obras Completas* T. III, Madrid 1983).
PALACIOS ROYÁN, J., 1998: *Abad Sansón, Apologético*, Akal Clásicos Latinos Medievales nº 8, Madrid.
PALOL I SALELLAS, P. de., 1950: *Bronces hispano-visigodos de origen mediterráneo. I, jarritos y patenas litúrgicas*, Barcelona.
— 1969: *Arquitectura Paleocristiana en España*, Edic. Poligrafa. Barcelona.
PAYNE, S.G., 1985: *La España Medieval. Desde sus orígenes hasta el fin de la Edad Media*, Edit. Playor, Madrid (Edic. inglesa 1972).
PAVÓN MALDONADO, B., 1969: «Sobre el origen sirio de las almenas decorativas musulmanas», *Al-Andalus*, XXXIV, 201-204.
— 1970: «Arte mozárabe y arte mudéjar en Toledo: paralelismos», *Boletín de la Sociedad Española de Orientalistas* Año VI, 117-152.

— 1986: *Las almenas decorativas hispanomusulmanas*, *Cuadernos de Arte y Arqueología* 1, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid.
PEÑARROJA TORREJÓN, L., 1993: *Cristianos bajo el Islam. Los mozárabes hasta la reconquista de Valencia*, Edit. Gredos, Serie Monografías Históricas, nº 4, Madrid.
PIJOÁN, J., 1942: «Renacimiento visigodo entre los mozárabes», *Summa Artis. Historia General del Arte*, Madrid, Vol. VIII, 471-488.
PONS BOIGES, F., 1895-1896: «Escrituras mozárabes toledanas», *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones* T. III, 99-103, 118-126, 139-144, 154-160, 174-177, 183-187, 215-220 y 232.
— 1896-1897: «Escrituras mozárabes toledanas (continuación)», *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones* T. IV, 7-9, 38-43, 60-63, 75-78, 84-87, 109-111, 126-134, etc.
PUERTAS TRICAS, R., 1979: *Planimetría de San Millán de Suso*, Biblioteca de Temas Riojanos, Servicio de Cultura de la Excma. Diputación Provincial de Logroño, Logroño.
— 2006: *Iglesias rupestres de Málaga*, Servicio de Publicaciones, Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, Málaga.
PUIG I CADAFALCH, José, 1961: *L'Art wisigothique et ses survivances. Recherches sur les origines et le développement de l'Art en France et en Espagne du IVe au XIIe siècle*, París (obra póstuma redactada en 1944).
REAL, M.L., (1992) 1995: «Invoçao e resistência: Dados recentes sobre a antigïdades cristà no occidente peninsular», in: Actas de la IV *Reunió d'Arqueología Cristiana Hispánica*, (Lisboa) Barcelona, 17-68.
REGUERAS GRANDE, F., 1990: *La arquitectura mozárabe en León y Castilla*, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Bienestar Social. Salamanca.
— 1993: «Sobre el gesto martirial de la cabecera de San Cebrián de Mazote», *Boletín de Arqueología Medieval* nº 7, 217-228.
REGUERAS GRANDE, F., y GRAU LOBO, L.A, 1992: «Castilleja, Retortillo y Castañeda: nuevas evidencias sobre tres viejas iglesias mozárabes», *Boletín de Arqueología Medieval* nº 6, 103-137.
RIESCO CHUECA, P., 1995: *Pasionario Hispánico (siglos VII-XI)*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla.
RÍU RÍU, M., (1985) 1986: «Estado actual de la Arqueología Medieval en los reinos cristianos peninsulares (siglos VIII al XV)», in: Actas del I *Congreso de Arqueología Medieval Española*, (Huesca) Zaragoza, T. IV, 425-472.
— (1993) 1995: «Testimonios arqueológicos sobre el poblamiento en el valle del Duero», in: Actas del IV Congreso de Estudios Medievales de la Fundación Sánchez Albornoz («*Despoblación y colonización del Valle del Duero*») (León) Ávila, 81-102.
RIVERA BLANCO, J., 1997: «La restauración histórica de la Arquitectura de la Alta Edad Media», en *La intervención en la Arquitectura Prerrománica Asturiana*, Pola de Lena-Oviedo, 59-70.
RIVERA RECIO, J.F^co.., (1975) 1979: «Formas de convivencia y heterodoxias en el primer siglo mozárabe», Actas del I *Congreso Internacional de Estudios Mozárabes* (Toledo) Toledo, T. I, 3-16.
— 1982: «La iglesia mozárabe», en *Historia de la Iglesia en España* II-1º, Madrid, 22-59.
RODÁ, I., 1989: «Sarcofagi della bottega di Cartagine a Tarraco», in: Atti del VII Convengo di Studio Sassari («*L'Africa Romana*»), 727-736.

RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J., 1972: *Ramiro II, rey de León*, Escuela de Estudios Medievales, Estudios Vol. XL, Madrid.
RODRÍGUEZ MEDIANO, F., 1994: «Acerca de la población arabizada del reino de León (siglos X y XI)», *Al-Qantara* Vol. XV, fasc. 2, 465-472.
RUBIERA MATA, Mª J., (1982) 1986: «Los cristianos toledanos bajo dominación islámica», in: Actas del *Simposio Toledano Hispanoárabe*, (Toledo) Toledo, 129-133.
— 1992a: «La lengua árabe y la lengua valenciana», in: *Literatura hispanoárabe*, Ed. Mapfre, Madrid.
— 1992b: «Los primeros moros conversos o el origen de la tolerancia», in: *Toledo. Siglos XII-XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*, Madrid, 109-117.
SÁNCHEZ TRUJILLANO, Mª T., 1986: «Catálogo de los tejidos medievales del M.A.N II», *Boletín del Museo Arqueológico Nacional* T. IV nº 1, 91 y ss.
SÁNCHEZ-ALBORNOZ Y MENDUIÑA, C., 1942: *En torno a los orígenes del feudalismo*, 3 Vols. Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). 2ª Edic. Buenos Aires, 1974.
— 1950: «Alfonso III y el particularismo castellano», *Cuadernos de Historia de España* XIII, 19-100.
— 1956: *España, un enigma histórico*, 2 Vols., Buenos Aires.
— 1965: *Una ciudad de la España cristiana hace mil años*, 1ª Edic. (11ª Edic. Edit. Rialp, Madrid 1976).
SANDOVAL, Fr. P. de, 1613: *Historias de Idacio obispo, que escribió poco antes que España se perdiese*, Pamplona.
SCHAPIRO, M., 1985: «Del mozárabe al románico en Silos», in: *Estudios sobre el Románico*, Madrid (testo original 1939: «From Mozarabic to Romanesque in Silos», *The Art Bulletin* Vol. XXI, 312-374.
SCHLUNK, H., 1945: «Relaciones entre la Península Ibérica y Bizancio durante la época visigoda», *Archivo Español de Arqueología* Vol. XVIII, nº 60, 177-204.
SER QUIJANO, G., del, 1981: *Documentación de la Catedral de León (siglos IX-X)*, Acta Salmanticensia nº 126, Universidad de Salamanca, Salamanca.
SIMÓN Y NIETO, Fco, 1894-1895: «Los antiguos campos góticos», *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones* T. II nos 15, 112-117, 130-141 y 166-180.
SIMONET, Fco. J., 1871: «Santoral hispano-mozárabe escrito en 961 por Rabí Ben Zaid, obispo de Iliberris», ed. de..., *La Ciudad de Dios* (antigua) T. V, 105-116 y 192-212.
— 1897-1903: *Historia de los Mozárabes de España, deducida de los mejores y más antiguos testimonios de los escritores cristianos y árabes*, Memorias de la Real Academia de la Historia T. XIII, Madrid (Reedición Ed. Turner, 4 Vols. Madrid 1985).
TOLAN, J., 2001: «Reáctions chrétiennes aux conquêtes musulmanes. Étude comparée des auteurs chrétiens de Syrie et d'Espagne», *Cahiers de Civilisation Médiévales* 44, 349-367.
TORRES BALBÁS, L., 1936: «Los modillones de lóbulos. Ensayo de análisis de la evolución de una forma arquitectónica a través de diez y seis siglos», *Archivo Español de Arte y Arqueología* nº 34, 1-63 y nº 35, 113-151.
URÍA RÍU, J., 1947: «Notas para la historia del mozarabismo astur», *Revista de la Universidad de Oviedo* (Mayo-Agosto), 5-25.
URVOY, D., 1993: «Les aspects symboliques du vocable «mozarabe». Essai de réinterprétation», *Studia Islamica* LXXVIII, 117-153.

VALLEJO GIRVÉS, M., (1990) 1997: «Relaciones del reino visigodo de Tolosa con el Imperio. El papel de las Embajadas», *Arqueología, Paleontología y Etnografía* nº 4 («I Jornadas Internacionales los Visigodos y su Mundo»), Madrid-Toledo, 71-79.

VALLVÉ, J., - VIGUERA, Mª J., - RUBIERA, Mª J y VILLUENDAS, M.V., 1985: *Los Omeyas*, Cuadernos de Historia 16 nº 25, Madrid.

VAN KONINGSVELD, P.S., (1989) 1991: «La literatura cristiano-árabe de la España medieval y el significado de la transmisión textual en árabe de la 'Collectio Conciliorum'», in: Actas del XIV *Centenario del III Concilio de Toledo*, (Toledo) Toledo, 695-710.

VÁZQUEZ DE PARGA E IGLESIAS, L., 1967: «Studien zu Recopolis», *Madrider Mitteilungen* 8, 259-280.

— (1976) 1980: «Beato y el ambiente cultural de su época», in: Actas del *Simposio para el estudio de los códices del «Comentario al Apocalipsis» de Beato de Liébana*, (Madrid) Madrid, Edic. Joyas Bibliográficas T. I, 35 y ss.

VIGUERA MOLINS, Mª.J., 2008: «¿Existe una identidad mozárabe». A modo de conclusión», in: *¿Existe una identidad mozárabe. Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Estudios reunidos por Cyrille Aillet, Mayte Penelas y Philippe Roisse, Collection de la Casa de Velázquez Volume 101, Madrid, 299-314.

VIVES GATELL, J., y FÁBREGA y GRAU, Á., 1949-1950: «Calendarios hispánicos anteriores al siglo XII», *Hispania Sacra* nº 2 (1949), 119-146 y 339-380 y nº 3 (1950), 145-161.

WERCKMEISTER, O. K., (1963) 1964: «Islamische formen in Spanischen Miniaturen des 10. Jahr. und das problem der mozarabischen buchmalerei», in: XI *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo*, (Spoletto) Spoletto, 933-967.

WILLIAMS, J., 1977: *Early Spanish Manuscript Illumination*, New York (Edic. española, Madrid 1987).

XIMÉNEZ DE RADA, R., 1242: *Historia de rebus Hispaniae*, («Historia de los hechos de España»), Edic., traducción, notas e índices por Juan Fernández Valverde. Edic. Alianza Universidad, Madrid 1989.

YABEN, H., 1944: «La autenticidad de la carta de Eulogio al obispo de Pamplona», *Príncipe de Viana* nº 5, 161-172.

YELO TEMPLADO, A., 1993: «El monacato mozárabe. Aproximación al oriente de Al-Andalus», in: *Antigüedad y Cristianismo* X («La cueva de la Camareta, Agramón, Hellín-Albacete»), Murcia, 453-466.

Mozárabes. Identidad y continuidad de su historia
Antig. crist. (Murcia) XXVIII, 2011, ISSN: 0214-7165, pp. 231-279

LA IGLESIA DE SANTIAGO DE PEÑALBA (LEÓN): NUEVOS DATOS ARQUEOLÓGICOS

José Luis Cortés Santos

RESUMEN

En el marco de una actuación de diagnóstico y conservación de este edificio altomedieval, se ha abordado por primera vez su excavación arqueológica. Su consideración emblemática dentro del conjunto de las iglesias mozárabes del Duero, y de un supuesto grupo leonés, ha generado historiográficamente multitud de teorías basadas en presupuestos formales más que documentales. Reinterpretando viejas y nuevas evidencias materiales, y en un contexto filogenético —desde el visigotismo hasta el Arte Prerrománico Asturiano y el Califal—, descartamos algunas de esas presunciones. Diacrónicamente presentado avanzamos desde su precedente eremítico, el contexto reorganizador de la repoblación, su sumisión expresada en la reconsagración, y su extinción coincidente con la reforma cisterciense.

Palabras clave: eremitismo, iglesias mozárabes, reconsagración, excavación arqueológica, pinturas murales, contraábside, mausoleo, pórticos, capillas laterales, tumbas singulares.

ABSTRACT

With the frame of the diagnostic and conservation work on this medieval building, we broach his archaeological excavation for first time. His emblematic consideration in the mozarabic churches whole of «Duero» area, and in a supposed group from «León» area, historiographically generates many formal based but no so documental based theories. We reject some of this presumptions, in a phylogenetic frame from visigotic to Astur-prerromanic and Caliphal Art, and offering a new interpretation of the old and new material evidences. Diachronically show his hermitic origin, the reorganization context of the *repoblation*, his reconsecration expressed submission, and his extinction in coincidence with cistercian reform.

Key words: hermitic art, mozarabic churches, reconsecration, archaeological excavation, mural paintins, apse, mausoleum, portico, lateral chapel, singular tombs.

I. PRESENTACIÓN

De manera discontinua, entre los meses de octubre de 2002 y marzo de 2004, se realizó una actuación arqueológica vinculada a un proyecto de diagnóstico, estudio y restauración de este emblemático edificio que fuera encargado por la Junta de Castilla y León en 1993 al Dr. Arquitecto D. Ángel Luis Fernández. La excavación fue promovida por la Fundación del Patrimonio Histórico de Castilla y León, bajo la supervisión de sus técnicos y de los de la Consejería de Educación y Cultura, en tanto fue dirigida por Luis Caballero Zoreda y el que suscribe.

Santiago de Peñalba —Monumento Histórico Artístico desde 1931— es una de las principales iglesias del grupo mozárabe tanto por su entidad arquitectónica como por su calidad estilística, lo que unido a sus pinturas y grabados hacen merecedor al edificio de una alta valoración.

Tratándose de una *modesta construcción rural aislada*, la iglesia ha generado abundantes controversias, convirtiéndose en un objeto casi paradigmático para la Historia del Arte y de la Arquitectura, coartada para la defensa de sistemas históricos, fetiche cultural, objeto empleado para ungir unas señas de identidad territorial, y *carne para la mercantilización* que supone un turismo masivo. Utilización en muchos casos apriorística por cuanto su conocimiento es muy incompleto.

Con este pequeño texto queremos avanzar y poner en común una documentación y unas primeras conclusiones, pendientes de la culminación de otros estudios y análisis. Corremos el riesgo de que lo aquí presentado se quiera validar con carácter definitivo, a veces justificativo de resoluciones tomadas de antemano, cuando en muchos casos no pasa de ser una intuición lógica, que el desarrollo del proceso de investigación podrá desestimar. Cautelas que siendo exigibles para cualquier intervención deben extremarse en este caso.

Consideramos que el libre acceso a la información es un derecho básico, más aun cuando sirve para argumentar decisiones que afectarán al monumento, no ya como mera arquitectura, sino como final de un proceso conceptual y de conocimiento. Modestamente queremos contribuir a suscitar una polémica sana y necesaria. No dudamos que una interpretación podrá ser censurada o cuestionada, pero al menos su defensa habrá de sustentarse sobre una sólida base documental. Ésta obligadamente tendrá que ser abierta a su consulta, permitiendo una puesta en común con otras partes interesadas, que con mayor fortuna, conocimiento e inteligencia podrán interpelar.

No se esperen resultados espectaculares desde la óptica de nuevos hallazgos —reservados al programa decorativo—, pero sí un análisis que puede ayudar a ratificar o desechar supuestos no contrastados, reinterpretando y ajustando evidencias hasta ahora no calibradas.

II. CONTEXTO HISTÓRICO

II.1. El fenómeno cenobítico de la décima centuria

Existe un nexo entre las fundaciones del s. X y los eremitorios —origen del establecimiento de Peñalba—, considerados como una de las vías de perpetuación del visigotismo a lo largo del tránsito entre los ss. VII y IX, revalorizados tras el derrumbamiento de las estructuras eclesiásticas con la conquista musulmana, y la dura represión emiral de las comunidades cristianas, que en diverso grado se extendía por gran parte del territorio hispano —*... totius reipublicae in Hispaniis*, como recuerda Eulogio en su *Memoriale Sanctorum* (11, 1, 3)—, personaje central en esa restauración y continuador de la tradición isidoriana.

A pesar de la reforma emprendida por Benito de Aniano (750-821) el monacato occidental atravesaba durante la IX centuria una relajación respecto a la observancia. Por eso centran sus esfuerzos en la organización y observancia de las reglas de Isidoro y Fructuoso, así como de la llamada Regla Común, delatando «... *la rémora de unos candidatos que en parte han abrazado este género de vida masificadamente*» (Yelo, 1993).

El prestigio y autoridad de los anacoretas, que ejemplifican la *fuga del mundo* característica de una segunda fase del monaquismo mozárabe, es la coartada para obligarles a encabezar la reorganización territorial desde las diócesis; un episodio que reedita sucesos semejantes ya conocidos durante el S. IV con la «recomendación» del Papa Siricio para responsabilizar a los monjes de los cargos seculares. Al conocido caso de San Genadio para Astorga, podemos sumar el de Froilán para León y el de Atilano para Zamora. Pero es también un camino de retorno a través de las fundaciones monásticas: Montes —entre otras—, Tábara y Moreruela, respectivamente, o Bamba para el caso del obispo de León Fruminio.

Muchas de las *iglesias mozárabes* o *de repoblación* se levantan físicamente sobre un eremitorio. Son los casos de San Pedro das Rocas (concejo de Esgos, Orense), San Millán de la Cogolla, San Martín de Elines —dentro del conjunto eremítico de Valderrible—, la cercana de Olleros de Pisuerga, o el propio San Baudelio de Berlanga. Pero la nómina puede incrementarse con otros ejemplares más próximos, geográficamente como los de Corullón y Ruitelán (Gutiérrez, 1982), y cronológicamente, caso del eremitorio (Rodríguez, 1995) de San Martín en Villamoros de las Regueras (León), considerado por Gómez Moreno (1919) como un oratorio del s. X.

Una filiación que tuvo incluso una traslación arquitectónica, y que, como propone F. Regueras (1990), debió influir en el aspecto cueviforme, de espacios angostos y oscuros tan propio de este Arte, traslación ascética en la que lo formal se reduce a lo esencial, un lugar simbólico de muerte y regeneración/resurrección (Molina, 2006). Referente incluso para su condición de mausoleo de eremitas, ya presente entre otros en San Martín de Tours.

Pero, como fenómeno histórico, más cabría hablar de una suplantación que de una perpetuación (Corullón, 1986). Existe un claro intento de control de los eremitas por parte de la organización eclesiástica. En el germen del fenómeno, tanto urbano como rural, subyació la separación social, con un explícito rechazo a la *contemporizadora* jerarquía eclesial. Recordemos, siguiendo a F. Regueras, que el eremita no es un presbítero y no está sometido, y tampoco es un miembro del clero regular y no se somete a una regla. Su identidad es la de una autoridad religiosa de tipo carismático (Yelo, 1993), no integrada en la organización diocesana y sin una legitimación doctrinal.

Desde fechas muy tempranas (IV Concilio de Toledo) se intenta coartar su independencia mediante una obligada ordenación, y/o su vinculación, o más certeramente, su dependencia de un centro cenobítico.

Existe una activa participación de la Corona en la creación de esos centros; y así las donaciones reales los convertirán en centros administrativos, económicos y culturales; empeño en el que colaborarán activamente también los señores laicos.

En síntesis puede interpretarse la fundación de una iglesia como un acto nuclear en los fenómenos de reorganización de las estructuras y del territorio.

II.2. El grupo mozárabe leonés

Sobre el sustrato de la tradición monacal sueva, muy vinculada al mundo sirio-palestino (Fernández Ardanaz, 1999; González, 2001), y que desde Martín de Dumio, pasando por Fructuoso de Braga, llega a Valerio del Bierzo, y sobre un mismo contexto histórico y amparándose en sus características arquitectónicas se ha definido un *Grupo leonés* de iglesias mozárabes (Gómez Moreno, 1919; Yarza, 1990). La relación podría comenzar por el mismo valle del Oza: Peñalba, el monasterio de San Pedro (cuya iglesia fue consagrada el año 919), y la ermita de Santa Cruz (por primera vez reconstruida y consagrada en el año 905), ambos en Montes, la iglesia de San Clemente (citada en un documento del año 992), o la cercana de Santo Tomás de las Ollas. Y más alejadas, pero siempre dentro del reino de León, podríamos citar Palat del Rey y San Salvador de Boñar, ambas fechadas en época de Ramiro II, la iglesia de los Santos Adrián y Natalia (cercana a Boñar), construida según la inscripción en el año 920, los desaparecidos monasterios de Eslonza, San Cosme y San Damián de Abellar, y el de los Santos Justo y Pastor, en el entorno de la capital, o los de Sahagún (904), San Miguel de Escalada (refundación del año 913), San Pedro de las Dueñas y Santa María de Castilleja (Castrobol, Valladolid). Y naturalmente, aunque más allá de estos límites geográficos, la perfecta réplica de Celanova (940).

Como un componente del programa regio de reorganización de las estructuras está el recurso, en la fundación de los cenobios, a comunidades y personajes de origen sureño, muchos procedentes de las élites cordobesas involucradas en un «éxodo integrista», circunstancia que refuerza la identidad de este grupo; no casualmente el auge coincide con el incremento de la persecución durante el mandato de Muhammad 1 (852-886), y la irradación del prestigio obtenido con el martirio, por un ámbito fragmentado pero no inconexo

Objeto de una agria polémica sobre su identidad y participación (Bango, 1994), las menciones son inequívocas. Así en Escalada la perdida inscripción decía: ADEFONSU ABBA ... CUM SOCIIS ADVENIENS A CORDUVENSI..., y la de Castañeda: ...IOHA[N] NES ABBA A CORDOBA VENIT. También es cierto que no de todos los activos personajes en las fundaciones del NO. pueda certificarse tal origen; así ocurre con San Rosendo, fundador de Celanova, de posible ascendencia asturiana (Núñez, 1988), y con el propio San Genadio al que Yarza (1990) califica de «Galaico». Pero tampoco este dato invalida una filiación *mozárabe* bien sea indirectamente a través del conocimiento de obras anteriores.

II.3. Las fundaciones de San Genadio

Algunos autores (García Lobo, 1982) han planteado la existencia de una «federación de monasterios» bajo la Regla Común de San Fructuoso, auspiciados por San Genadio, y cuyas fundaciones se concentran a partir de finales de la novena centuria. La circunstancia no es novedosa por cuanto ya los cenobios cordobeses conformaban una comunidad, bajo una disciplina regular, de fuertes lazos y contactos externos, sin que pueda equiparase jurídicamente con las modernas congregaciones (Yelo, 1993).

La figura de San Genadio, eremita en la cueva de su nombre, inmediata a Peñalba, enlaza con esa tradición cenobítica de raigambre sureña —y antes aun con la anachoresis ptolemaica y tebana— a través de su maestro Arandisclo —mencionado en una lápida funeraria localizada en Tábara— y su pronta incorporación al monasterio de San Fructuoso de Ageo o Agegio (Quintana, 1989) en Ayóo de Vidriales.

Remitiéndonos a las fuentes documentales, existe constancia de la participación directa de San Genadio en algunas fundaciones y restauraciones: Peñalba, San Andrés, Montes (cuya sede fue restaurada el año 895), San Pedro de Forcellas, en La Cabrera, San Pedro y San Pablo en el curso del río Boeza, y Santa Leocadia de Castañera en el Sil (Quadrado,1885). Pero también consta su activa participación en otros centros: Santa Lucía de Montes, San Andrés de Argutorio, San Facundo, San Cosme y San Damián de Burbia, San Andrés de Espinareda y San Salvador de Carracedo (Martínez, 1996); bien sea *sólo* a través de su presencia en el acto de consagración, como así constaba en la inscripción de la iglesia de Escalada: ... SACRATUM QUE TEMPLUM AB EPISCOPUM IENNADIUM....

Para el único ejemplar que más o menos íntegramente ha sobrevivido, Peñalba, pero que marcaría la pauta para todas sus fundaciones, se ha trazado un vínculo directo con el activo núcleo del Tera (Regueras y Grau, 1993). Como elemento central figura San Martín de Castañeda, que adquiere un papel hegemónico en el proceso de concentración ya descrito. Su reconstrucción se fecha en Época de Ordoño II (914-924), en tanto su consagración data del año 921 (Risco, 1786). Subsidiarios o absorbidos por San Martín se relacionan otros cenobios como el de San Martín de Vallispópuli, San Pedro y San Pablo de Zamudia (con documento del 930), San Miguel de Camarzana, Sta. Marta de Tera, y, no casualmente para la explicación de tal teoría, San Fructuoso de Agegio.

A su vez tal núcleo, y más exactamente Castañeda, nos remite a un eslabón más en el retorno al origen del fenómeno. Este cenobio fue fundado en el 916 por el Abad Valentín procedente de *Mozoute* (San Cebrián de Mazote).

III. EL PORQUÉ DE LA INTERVENCIÓN

Debemos destacar la ausencia de anteriores actuaciones arqueológicas o restauradoras con criterios metodológicos modernos. Hasta la fecha en el edificio tan sólo se habían efectuado obras puntuales de saneamiento, con especial incidencia de las dirigidas por Menéndez Pidal y González Mercadé durante el tercer cuarto del S. XX.

Sobre la premisa de un mejor conocimiento y diagnóstico, requerida ante la necesidad mejorar su conservación, la pretensión en esta fase fue la de aunar las facetas restauradora y arqueológica, pero no solo desde el apartado técnico, generando un corpus documental contrastado, sino también desde el teórico e investigador. La aplicación de una metodología rigurosa permitiría superar los estudios meramente estilísticos y tipológicos de los trabajos tradicionales. La documentación y el análisis estratigráfico de los revestimientos —enlucidos y pinturas murales—, estructuras y subsuelo, podrían aportar resultados sobre las características históricas y constructivas del edificio.

Aunque los objetivos que motivaron la intervención respondían a cuestiones particulares de diferente índole convergían en una orientación común: lograr un diagnóstico integral y actualizar el conocimiento estructural e histórico del edificio, dentro de un programa arquitectónico de recuperación y restauración. Entre aquellos destacamos los siguientes:

— Estudio de las humedades.

  En 1993 Soledad García Morales apreció un severo problema con repercusión tanto en las fábricas como en los revestimientos, especialmente en las pinturas murales. Según esta arquitecta, la permeabilidad de la fábrica del edificio facilita la entrada de agua canalizada por huecos y fisuras, alcanzando los paramentos interiores por insuficiente evaporación.

Consideraba que la inexistencia de unas cimentaciones suficientemente profundas impedían el aislamiento, aunque descartaba la absorción y ascenso por capilaridad. Planteaba como solución la sustitución de las cubiertas y la realización de una zanja de drenaje perimetral.

— Estudio de los posibles recalces o asientos.
La estabilidad integral y parcial del edificio, aparentemente y faltando una monitorización continuada en el tiempo, parece garantizada. Sin embargo, la existencia de grandes grietas en la bóveda, arco diafragma y arco de acceso al contraábside, requerían una diagnosis de las diferentes estructuras.

— Reconocimiento de los pavimentos y rasantes originales.
La excavación en el interior, cruzando los datos con los obtenidos en la labor de restauración de los paramentos, permitiría conocer las posibles refacciones, nivelaciones y sobreposición de los pavimentos, seriándolos cronológicamente y evaluando su posible recuperación o integración en el conjunto.
En el exterior las profundas y continuas remociones por el uso funerario, los aportes de tierras arrastradas, y las obras contemporáneas, han supuesto modificaciones paulatinas a partir de la superficie de circulación original de la construcción. Por ello se tratarían de definir los diferentes horizontes, como base para la toma de decisiones sobre la recuperación del entorno.

— Reconocimiento y evaluación de los cuerpos y estructuras adosadas.
La posibilidad de que hubiera existido un complejo monástico rodeando al actual edificio es una incógnita que con su resolución ofrecería nuevas interpretaciones sobre las características formales y sociales del actual edificio exento.
La documentación arqueológica podría permitir una selección entre aquellos elementos vinculados a la fábrica original susceptibles de ser integrados, en el plano de cimentaciones o con mínimas reconstrucciones volumétricas, dentro de la reordenación de los espacios circundantes.

— Documentación de elementos de anteriores rituales.
Es probable que a través de evidencias indirectas —como las improntas dejadas en los pavimentos—, pudieran localizarse elementos relacionados con los diversos rituales y ritos. Podía sospecharse la traslación de piezas como el altar mayor y el iconostasio, o la posterior adecuación de las Capillas como sacristías, extremos que deberían ser posicionados en la lectura secuencial.

— Revisión crítica historiográfica.
El conocimiento histórico de la iglesia se resume en la descripción efectuada a comienzos del siglo XX por diferentes investigadores, encabezados por la figura de D. Manuel Gómez Moreno (1919). De estos trabajos se han derivado otros posteriores, que no sólo no han renovado las hipótesis del primero, sino que han deformado a conveniencia algunos datos como la teórica adición del contraábside o la suposición nunca fundamentada sobre un asentamiento anterior.

IV. PRECISIONES SOBRE EL EDIFICIO

El edificio presenta diferentes singularidades que se consideraron preliminarmente en la programación de la intervención arqueológica.

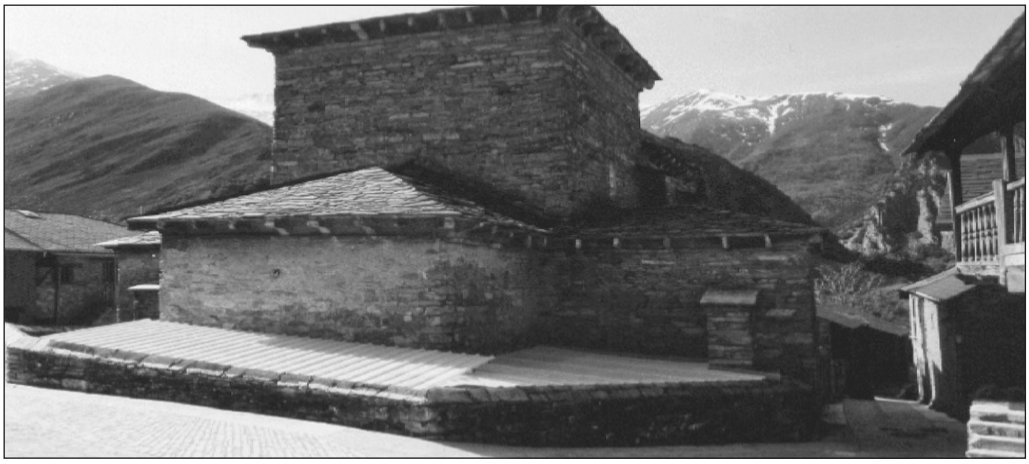


FOTO 1. *Cabecera de la iglesia con la protección provisional durante la excavación.*

— Está construido en una pendiente y hundido frente al terreno inmediato (Fot. 1), lo que podía revelar la existencia de formaciones sedimentarias en el espacio que ocupa, anteriores a su construcción. Aunque se desconocía la potencia y potencial arqueológico de su subsuelo, era posible suponer que se encontrara sobreelevado en su zona occidental.
— Era previsible suponer la existencia de sucesivos niveles de enterramiento rodeando al templo, en unos casos parcialmente alterados por obras contemporáneas. A los condicionantes especiales que impone la documentación de la necrópolis se debería añadir la atención especial a los posibles elementos singulares.
— Es fundamental tener en cuenta la existencia de los restos de cimentaciones, y quizá de pavimentos, correspondientes a las edificaciones anejas que fueron derribadas en las intervenciones de Menéndez Pidal, cuyo valor histórico se desconoce.
— De suponer correctas las informaciones, tras ser eliminado el entarimado que describe Gómez Moreno sobre el pavimento de lajas de pizarra (quizás el original de seguir sus indicaciones), Menéndez Pidal instaló uno de *mortero hidráulico a la romana*.

V. PLANIFICACIÓN DE LA EXCAVACIÓN

La intervención arqueológica se proyectó tanto al interior como al exterior del edificio, en el primer caso mediante sondeos reducidos y en el segundo sobre áreas relativamente extensas (Fig. 1), afectando a una superficie total de 114 m^2.

En el interior se planificó la realización de cinco sondeos, distribuidos en cada una de las *células arquitectónicas*, con la excepción del contraábside; circunstancia en cierta medida paliada con la localización del de mayores dimensiones, que recorría de lado a lado la Nave, inmediato al muro de los pies. Dentro de los restantes espacios los sondeos se localizaban en el encuentro entre muros, en áreas relativamente discretas. Éramos conscientes de que con sus muy reducidas dimensiones (1 x 1 m.) se rompía la integridad de las diferentes UU.EE., cortando su relación con el edificio. La *columna secuencial* así obtenida tendría un valor probatorio general

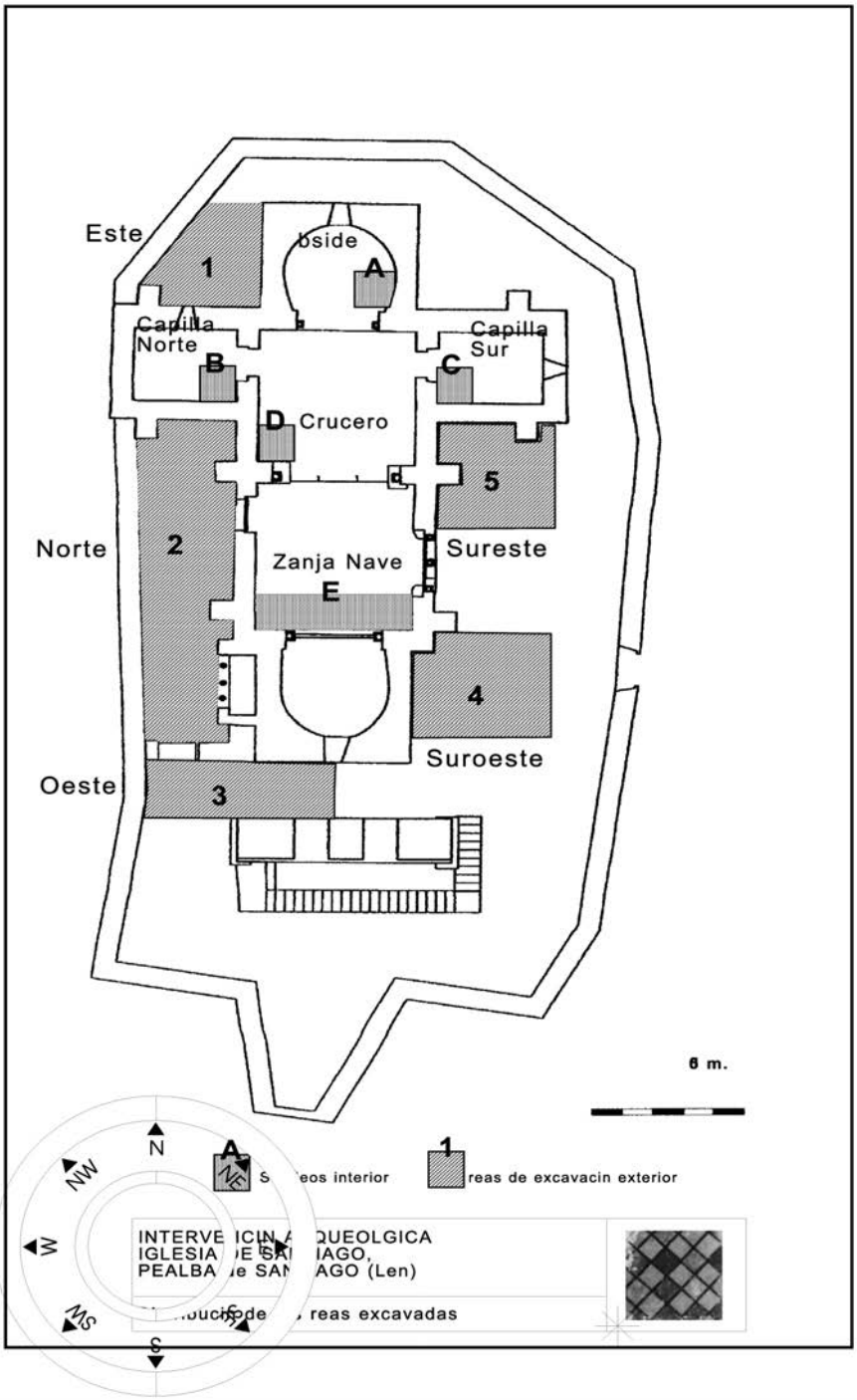

Este
Ábside
A
1
Capilla Norte
B
Capilla Sur
C
D
Crucero
5
Norte
2
Zanja Nave
E
Sureste
4
Suroeste
Oeste
3
6 m.
N
NW
W
SW
S
NE
reas de excavacin exterior

FIGURA 1.

o extrapolable dudoso, dadas las afecciones puntuales, y podía generar vacíos de información e inducir a contradicciones estratigráficas.

Con la excepción de los sepulcros del contraábside no hay ninguna evidencia de la apertura de sepulturas, extendiéndose un solado, en apariencia, salvo algunas refacciones, uniforme, y sobre el que debían limitarse los daños. Tampoco hay huellas de elementos de compartimentación, ni en el pavimento ni en los soportes de los arcos.

Una relación muy importante se establecía con los revocos y capas de pintura mural, no tanto en cuanto que la excavación pudiera ayudar a fechar éstas, sino a la inversa, vinculándose a la estratigrafía mural.

Al exterior se planteó la intervención prácticamente completa del espacio ubicado al Norte, aunque la existencia de elementos arquitectónicos y la propia estrategia de la excavación determinó que se dividiera en tres áreas. Al Sur, y con el objetivo prioritario de documentar las cimentaciones visibles en superficie, se planteó la realización de sendos sondeos, circunscritos a esas estructuras y limitados en su conexión por requerimientos de circulación.

Creemos que se trataba de un planteamiento coherente, primero, para efectuar un reconocimiento completo de los cimientos de todo un margen del edificio, en un ámbito homogéneo; segundo, para efectuar una excavación en área extensa directamente relacionada con las estructuras de la iglesia, sin lagunas estratigráficas; y tercero, teniendo en cuenta su directa relación con la intervención arquitectónica.

En definitiva, con esta distribución se tendría documentada más de la mitad de la superficie del perímetro, preservando áreas inalteradas en concepto de *reserva arqueológica*, a la vez que podrían ofrecer suficiente valor para el diagnóstico, y permitir la evaluación sobre futuras necesidades de la *exploración.*

VI. AVANCE DE LAS CONCLUSIONES

VI.1. Sobre la preexistencia del yacimiento

Ningún dato permite asegurar que en este mismo emplazamiento se localizara un asentamiento anterior a la fundación del cenobio. La leyenda popular sobre un supuesto templo paleocristiano, claramente mediatizada por la erudición, o las menciones a las fundaciones de San Fructuoso, no han tenido ningún contraste documental.

Ninguna evidencia, estratigráfica o artefactual, permiten sostener que la iglesia se asentara sobre un núcleo anterior. No se ha documentado ningún reaprovechamiento de su fábrica sobre pretéritos restos arquitectónicos, y no puede justificarse la incomparecencia de materiales debido a las profundas alteraciones del substrato arqueológico provocadas por las obras de construcción. De partirse del presupuesto contrario sería lógico localizar un porcentaje relativamente significado de piezas, por más que aparecieran desplazadas de su contexto original.

Por el contrario podemos asegurar que la plataforma sobre la que se ubica la iglesia ha tenido una formación geológica muy reciente, derivada de su posición en una ladera de fuerte pendiente, que ha generado fenómenos muy acusados de arrastre gravitacional y avenidas. En el techo del substrato alternan depósitos de pequeñas lajas de pizarra y esquistos con otros de arcillas prácticamente limpias, formando un conjunto de baja compacidad, inestable, y plástico. Es posible precisar la variabilidad de ciclos de diferente intensidad, que condujeron al enterra-



FOTO 2. *Capitel, fuste y basas de procedencia desconocida.*

miento de la cabecera, y que sólo se han interrumpido con las recientes obras de alcantarillado (1985) y urbanización (1997).

La localización, bajo prácticamente dos metros de acúmulos naturales, de un único fragmento cerámico, incompleto, de pequeño tamaño y muy erosionado, que quizá pueda reconocerse como una producción prehistórica elaborada a mano, únicamente da cuenta de los mencionados fenómenos.

En todas las áreas de excavación en el exterior se han localizado algunos fragmentos de tejas cerámicas curvas. En muchos casos fueron reaprovechadas para la realización de las cistas pero de especial trascendencia fue su recuperación en el relleno de la zanja de cimentación de la Capilla septentrional. Reconociendo, obviamente, su condición de elemento en posición secundaria, consideramos que su presencia está vinculada a la construcción del edificio.

Algunos autores habían llamado la atención sobre ciertos elementos muebles quizá anteriores a la fecha de construcción de la iglesia. Así Gómez Moreno (1919) hipotetizaba sobre el origen romano de la pila de agua bendita. Parece tratarse, al menos el apoyo, de una pieza arquitectónica que en nada contradice la cronología del edificio, opinión que ya mantuviera J. M. Luengo (1961). Este autor también quería relacionar el capitel suelto (Fot. 2), que entonces estaba junto al Arco Triunfal —hoy en el almacén—, con un supuesto «derruido monasterio» del que no precisa nada más.

Finalmente, también es cierto que reutilizados en algunos puntos de la cimentación se han reconocido mampuestos con restos de revoco de mortero de cal, incluso pigmentado en rojo. La coincidencia entre este tipo de material y los zócalos de la iglesia quizás justifiquen su presencia en un replanteo y reaprovechamiento durante la misma puesta en obra.

VI.2. La construcción del edificio

VI.2.1. La adecuación del terreno

Construido sobre una plataforma natural de suave declive en sentido SE.-NO. no se verificado la hipótesis sobre la realización de obras de abancalamiento; ni la zona Oeste asienta sobre un relleno artificial ni la cabecera lo hace sobre un área desmontada. El afloramiento del substrato a escasa profundidad, en buena parte del entorno de la iglesia, revela lo sucinto de las labores de preparación del terreno, quizás limitadas a un acuchillado para regularizar la superficie.

Si el emplazamiento del paso de la puerta cementerial del recinto, hoy cegada, permitía suponer que la rasante desde Época Moderna había sufrido escasas modificaciones, la intervención arqueológica ha concluido que la superficie inicial de esa plataforma natural tampoco ha variado notablemente, con la excepción del ábside; éste, que actuaba como barrera en las avenidas (Fot. 3), se encontraba oculto en más de la mitad de su alzado cuando G. Moreno visitó Peñalba,



Foto 3. *Fotografía de Amalio Fernández tomada a comienzos de la década de 1960.*

lo que motivó el desenterrado parcial acometido por Menéndez Pidal. Tras esa exhumación, que cercenó no sólo la necrópolis moderna y contemporánea, la cabecera aparece aun enterrada aproximadamente 80 cm.; pero, respecto al interior, tal plano se encuentra aproximadamente 20 cm. por debajo del suelo del ábside y unos 10 cm. en relación al del *Transepto* (incluyendo las Capillas). Laminar tal acumulación con el doble objetivo de colaborar a subsanar el problema de la infiltración de aguas y de recuperar la imagen y volumetría original supondría destruir una de las fases más antiguas de la necrópolis.

En esta misma zona se ha podido determinar incluso la superficie de obra, coincidente con el afloramiento, a partir del cual se practicaron las zanjas de cimentación, en tanto en la zona Norte, se registró la cota a partir de la cual comenzó el coetáneo uso funerario.

Podemos aseverar que más importantes respecto al *ascenso* del yacimiento han sido los fenómenos de arrastre que los de vaciado y volteado, propios del uso cementerial y que incrementaron su potencia al profundizar en el substrato.

VI.2.2. La cimentación

La escasa idoneidad del terreno obligó a la profundización de las zanjas de cimentación hasta alcanzar, a unos 3 m., un terreno más firme.

Para la cabecera el vaciado se inició por el testero, continuó por el lateral del ábside y su prolongación en el *crucero*, finalizando con el de la Capilla Norte. Tal serie, marcada por los cortes en intersección perpendicular, creemos que no revela más que una planificación del trabajo y no una modificación sobre el replanteo inicial; situación que se repite ya con la puesta en obra de la cimentación, como más adelante mencionaremos. Para esta zona la pared interna de la zanja es vertical en tanto la contraria ofrece un talud muy pronunciado; situación que no se repite para la Nave y el contraábside, donde las paredes son verticales, con una mínima caja en el emplazamiento de los contrafuertes, y con la cimentación muy ajustada; datos que evidencian una progresión desde la cabecera hacia los pies.

La cimentación está realizada en mampostería trabada con barro, y se diferencia de la parte vista por la elección de los materiales y su disposición, ya que se utilizan bloques escasamente tallados, seleccionados por su mayor tamaño y colocados en hiladas no regulares. El fondo de las zanjas está ocupado íntegramente por sendos zócalos (Fots. 4 y 5), lo que sugiere que se emplazaron verticalmente, en contraposición al sistema a una cara vista de su alzado, donde la cimentación aparece muy ajustada a la cara interna, en tanto al exterior el espacio remanente permite el tránsito —para las Capillas y ábside—. En la parte superior una o dos pequeñas zarpas, según los tramos, señalan el inicio de la cimentación, incrementando en sección el muro; coinciden en su cota con la del afloramiento, y sobre ellas se emplazaron finas capas de regularización o directamente el *statumen* de los pavimentos; coincide también con la base de los revocos, tanto al interior como al exterior del templo.

En los muros perimetrales se documenta una cimentación corrida, interrumpida bajo los arcos de acceso a los ábsides, que descansan sobre sendos estribos o machones coincidentes con las columnas. Todos los ángulos generados están sobredimensionados; así en el interior, los enjarjes solidarios entre las pilastras y los arcos transversales, en la Nave, y entre ésta y los mencionados machones, se refuerzan macizando la esquina, siendo de mayor entidad los del flanco Norte, quizás debido al buzamiento del terreno sobre el que se asienta. Al exterior la sección se incrementa entre los paños y los contrafuertes, generando auténticos zunchos diagonales.



FOTO 4. *Zanja y zarpa de la cimentación del ábside.*



FOTO 5. *Zanja de la Capilla vista desde el Sur. Indicadas con las flechas las tres zarpas de la cimentación.*



FOTO 6. *Detalle del encuentro. Ya en el alzado el cimiento aparece unificado.*

La seriación descrita en la apertura de las zanjas de la cabecera tiene reflejo en el plano de las cimentaciones en una cesura y un encuentro por adosamiento existente entre la Capilla Norte y el Transepto; en la fracción inferior aquella parece cargar contra un *contrafuerte*, pero inmediatamente por encima aparecen trabadas íntimamente, formando un mismo cuerpo (Fot. 6). Consideramos que tal interrupción, por lo descrito rápidamente subsanada, no revela una diacronía, al igual que ocurre con la *junta estructural* entre el cimborrio y la cabecera.

En la colmatación de las zanjas se empleó el mismo material evacuado con su excavación, probablemente ya muy avanzada la obra, en la que la compacidad, muy baja pero mayor incluso que la del terreno natural, se consiguió no intencionalmente sino mediante el tránsito y las operaciones constructivas, generando superficies de circulación que no pueden calificarse como suelos. En la cabecera tales superficies presentan pequeñas planchadas y goterones de mortero de cal (Fot. 7), relacionadas seguramente con las labores de enjalbegado del edificio.

Al interior el mínimo espacio existente entre la pared de la zanja y su cimentación parece no haber sido rellenado intencionalmente, sino que es el resultado de la degradación de los perfiles excavados en los inconsistentes niveles geológicos; es posible que se produjeran movimientos expansivos, muy limitados, con los que las zanjas podrían haberse cerrado.

Sorprende la escasísima muestra localizada en los rellenos de artefactos o elementos vinculados a la construcción, tales como restos de cantería. De ello puede deducirse que las labores de preparación del material se realizaban fuera de la zona de puesta en obra, y por ello también resulta más significada la localización reiterada de ladrillos macizos y restos de tejas cerámicas curvas, asunto sobre el que volveremos.



FOTO 7. *Manchas de mortero sobre el relleno de las zanjas de cimentación.*

En conclusión, la excavación ha permitido confirmar la unidad del edificio en el plano de las cimentaciones, sin que se hayan localizado interrupciones o adiciones; tal extremo permite descartar preexistencias y ratifica la ejecución de un proyecto constructivo homogéneo, una fundación *ex-novo* y *a fundamentis*; invalidando también la presunción sobre la posterioridad de ciertos elementos, como los contrafuertes.

Desde el diagnóstico estructural podemos afirmar que no se han apreciado asientos diferenciales, desplomes, pandeos o alabeos, grietas u otro indicio patológico. Así una zona comprometida, sometida a grandes cargas y tensiones generadas por el cimborrio, como es el Transepto, en apariencia muestra una gran estabilidad mantenida desde la misma construcción. Respecto a la infiltración de aguas el empleo de arcillas en la trabazón convierte a la cimentación en una pantalla impermeable, habiéndose comprobado cómo tras un período de lluvias intensas la escasa agua que penetró en el interior de los sondeos lo hizo por la base de la cimentación.

VI.2.3. La unidad de las fábricas

Ningún elemento permite mantener la teoría lanzada, y nulamente fundamentada, por Bango Torviso, sobre el añadido del contraábside, y que se ha perpetuado tanto en posteriores publicaciones suyas (1994) como en las de otros autores (Martínez, 1993). Si en el plano de las cimentaciones se comprobó la inexistencia de encuentros, en las fábricas del alzado se repite un perfecto enjarje, con el añadido de la unidad del programa decorativo.

Son muy abundantes los precedentes de la construcción, sincrónica o no respecto de la iglesia, de los contraábsides; citemos, entre otros, la basílica paleocristiana de Casa Herrera, en Mérida, o el caso de la iglesia de San Pedro das Rocas, aunque aquí sus ábsides trasladan al exterior el arco de herradura de su planta.

Según las teorías de Heitz (1963) el contraábside tendría un uso en los *paseos litúrgicos*, como además explícitamente se menciona en el canon IV del XXXIX Concilio de Toledo, del año 633, y en el capítulo XX de la Regula Communis de San Fructuoso (Martínez, 1993).

Yarza (1990) precisa su uso funerario, contrastado en numerosos ejemplares norteafricanos, como la Catedral —del s. IV— de San Reparato en el Anahm (Argelia) o la iglesia Abacial de Fulda, fechada en el s. IX. Quedaría con ello convertido en un contraábside-mausoleo, auténtico *loculus*, y zona privilegiada, incluso en su exterior.

En cualquier caso, como comprobamos, no es un elemento extraño a la tradición edilicia cristiana. I. Bango establece una línea genética que desde la tardorromanidad, pasa por los hispanogodos de Fraga y Huerta de Nicomedes, y el asturiano de Santa María de Oviedo, hasta desembocar en el de Peñalba (Bango, 1992).

Varias características del contraábside, clasificadas por A. Martínez (1993), realzan el atractivo de su elección como enterramiento: su localización enfrentada pero simétrica e imitativa respecto al espacio sagrado por excelencia, el *sanctuarium altaris*, pero también la posibilidad de realizar en él celebraciones, manteniendo además cierta autonomía como un ámbito apartado durante la liturgia. En Peñalba, interior y ambientalmente, el contraábside acentúa la axialidad del templo, y crea un espacio simétrico muy claro.

Es evidente el recrecido en altura del ábside de poniente, como se deducía de la descripción de Gómez Moreno —«de los modillones de la capilla occidental nada se conserva», (1919)— y que reiterara J. M. Luengo en1961; éste destacaba que «...había desaparecido la cornisa del muro que mira a la torre, y de las otras de los lados sólo se aprovecharon algunos modillones, desechándose por completo el lister inferior, por cuyo motivo quedó convertido en un cuerpo a dos aguas, en vez de las tres vertientes de tejados que tuvo en los primitivos, obra que se realizó para adosar las agujas de la armazón de madera de la torre». Es posible, efectivamente, que tal radical demolición y posterior reconstrucción esté relacionada directamente con la construcción de la Espadaña moderna y la instalación de la plataforma para el acceso a las campanas. Se ganó con ello una zona de apoyo de las vigas (cuyos mechinales son visibles en el testero) y el realzado de un tejado que de lo contrario hubiera quedado en un plano inferior. Pero en la obra parece subyacer también una intención de compensación de los volúmenes arquitectónicos respecto a la cabecera. En ningún caso tal reforma puede llevar a la confusión sobre la reiterada unidad de este cuerpo respecto al edificio, ni sobre la existencia de una *cámara secreta*.

De cualquier manera pocos datos podría aportar una excavación en su interior —cuando se retire la cubierta puesto que es inaccesible—, por cuanto la cámara fue vaciada durante el desescombro de las obras de instalación del nuevo tejado que dirigiera Mercadé.

No existe tampoco ningún elemento que permita confirmar las teorías de L. Pastrana (1987) sobre el añadido de las Capillas. Las cámaras laterales están ya presentes en edificios como la iglesia tardoantigua de Parpalinas (Espinosa, 2006), Quintanilla de las Viñas, y mucho más profusamente en los edificios asturianos, con ejemplares tanto de la octava centuria —Santianes de Pravia (Selgas, 1902)— como de la novena —San Salvador de Valdediós, donde, con accesos desde el transepto, se interpretan como Sacristías (Arias Páramo, 1996)—. Entre las iglesias mozárabes se han documentado en Palat de Rey (Hernández, 1996), San Miguel de Escalada (Talacator, 2003), y San Cebrián de Mazote (Benito Álvarez, 1988).

Igualmente infundada es la teoría sobre la posterioridad de la puerta geminada respecto al edificio —que lanzara Fontaine (1978) y repite, con cierta rutina excéptica Regueras (1990)—,

y que se basa exclusivamente en la presencia del arco de descarga superior —obviamente no visible hasta las obras de desencalado—. No queda explicada su total identidad con los apoyos del interior —y que en una consecuencia lógica de su postulado habría entonces que suponer que también fueron incorporados una vez terminada la obra del edificio—, ni se aprecia la identidad entre el arco de descarga y el de herradura que enmarca la puerta por el interior. Si éste aparece desarrollado y decorado lo es porque es una pieza vista en tanto el de descarga es un elemento estructural, aligerado por el empleo de una piedra muy porosa, prácticamente una toba, que quedaba oculto bajo el revoco.

VI.2.4. El alero

Buena parte de la historiografía sustenta la *progenie cordobesa* de los modillones de Peñalba. Aprecian peculiaridades propias del grupo leonés, como el mayor diámetro del lóbulo del extremo y la decoración de las caras laterales con hélices y hexapétalas.

Gómez Moreno, en su descripción de los de Peñalba, precisa: «desarrollan curva de nacela sus enfilados baquetones, en número de seis o siete, y adornan sus costados circulillos con flores de seis pétalos o la rueda helizoidal, generalmente adaptada al baquetón superior, de doble corpulencia que los otros, y además suelen acompañarles unos trazos, picudos a modo de cuernos». Exactamente tal descripción es válida para los dos fragmentos recuperados durante la excavación, y cuya comparecencia como un material de derribo reaprovechado revelaría la realización de reformas en un momento crítico para el edificio cual fue su extinción como cenobio.

En los edificios mozárabes habitualmente el destacado alero asienta directamente sobre los modillones de lóbulos o rollos, posición que en la actualidad no se cumple en la iglesia de Peñalba.

Siguiendo la indicación de A. L. Fernández (1993), quizás las fechas grabadas bajo el alero del cimborrio —1690 y 1887— pueden corresponderse con intervenciones sobre la cubierta y reposiciones del alero. Pero en ningún caso supusieron la modificación de la posición del alero, pues permanecía inalterado hasta mediados del siglo XX, como se comprueba en alguna de las fotografías antiguas (Fot. 3).

Las modificaciones deben iniciarse con las obras de L. Menéndez Pidal y Francisco Pons Sorolla. En su memoria del año 1949 se menciona la restauración del alero, «... introduciendo las piezas que se hallan desprendidas y colocando nuevos elementos donde los canes hubieran desaparecido». Si después de esa fecha parece que tan sólo se realizan labores de mantenimiento y retejo, la primera sustitución íntegra de la cubierta debió realizarse en los años que median entre el derribo del atrio y la reconstrucción de la cerca, de estar bien fechadas las fotografías de Amalio Fernández. Dato corroborado por el hecho de que en la memoria del año 1964 Menéndez Pidal reconozca que fue necesario «...levantar toda la cubierta ... colocando la nueva».

Ya más recientemente, González Mercadé, al asumir la dirección de la obra el año 1975, sobreeleva el tejado dándole más caída. Rectificaciones que son muy visibles en el hastial del contraábside.

VI.2.5. Las cubiertas

Es sorprendente la hipótesis que lanzara L. Pastrana (1987), posteriormente recogida por D.G. López (1992), sobre la cubierta original de «teja cocida» de la iglesia. Para ello alude a la

aparición de fragmentos cerámicos durante las obras de instalación de la red del alcantarillado el año 1985.

Están también presentes empotradas en algunas áreas de los revocos exteriores, y como la excavación ha confirmado, aparecen reutilizadas en algunas estructuras funerarias, y en el relleno de las zanjas de cimentación.

Pero debemos argüir ciertas prevenciones sobre una teoría basada en pruebas circunstanciales. La localización de tales materiales en *niveles fundacionales* requiere el cotejo con otras posibilidades, siendo necesario precisar que:

— en todos los casos se trata de fragmentos de mediano y pequeño tamaño, partes incompletas de tejas que repiten un mismo formato, módulo, técnica y *decoración* de bordes digitados.

— no puede considerarse su disposición intencional sino aleatoria, dentro de un depósito cuya función es el relleno de las zanjas.

— es cierto que ningún edificio de Peñalba cuenta en la actualidad con un tejado de este tipo, y también puede asegurarse que así ha sido desde los primeros documentos fotográficos existentes, y probablemente desde el mismo origen de la población.

— en toda la zona y de manera excepcional sólo los edificios más emblemáticos cuentan con este elemento que requiere o bien de una tecnología y capacidad para su producción o bien de la capacidad económica para su adquisición; independientemente de su fecha podríamos ejemplificarlo en los casos del monasterio de Montes y su dependiente granja de Santollano (Valdefrancos, igualmente en el Valle del Oza).

— la entidad del edificio de Peñalba, sus soluciones arquitectónicas, en muchos casos arriesgadas y complejas, que delatan un profundo conocimiento, el cuidado exquisito en sus acabados y decoraciones, la resolución de un proyecto arquitectónico único, sus antecedentes y referentes históricos y estéticos, y su ejecución completa y unitaria, inducen a suponer una solución distinta para la cubierta de la que actualmente presenta.

— en ninguna de las áreas excavadas hemos localizado concentraciones de restos de tejas que permitan suponer operaciones, no ya rutinarias sino esporádicas, de retejo, pero sí muestras aisladas que corroboran los intensos procesos de remoción resultado del uso cementerial.

— se han localizado algunos ejemplares incorporados en las reparaciones de los muros y sus revocos, y en las estructuras de las cistas, que no manifiestan más que su condición de material de ocasión.

— es posible que los fragmentos recuperados en los rellenos deban tipificarse como redepósitos, materiales en posición secundaria respecto a su origen (que no respecto a su posición actual).

— como materiales incluidos en un relleno pero no sincrónicos de su formación, caben varios supuestos sobre su origen. Así, pueden proceder de la alteración de un edificio o yacimiento anterior, teoría que ya hemos descartado; también pueden haber sido acarreados desde otros puntos, incluídos entre aportaciones de materiales y tierras, excluyendo una intencionalidad del gesto pues sino lo convertiría en una recolección o un reaprovechamiento. Y finalmente, su presencia puede deberse a fenómenos no antrópicos, postdeposicionales: gravitacionales, erosivos, etc. Casuística no desdeñable desde los antecedentes de la formación geológica de la plataforma.

Los resultados de la datación por termoluminiscencia —habiéndose analizado diversos restos latericios y contrastado con muestras de tierra, que aportan una marco cronológico del S. VII— nos remiten a una fecha anterior a la fundación del cenobio, lo que indicaría su procedencia ajena al yacimiento; podrían ser parte de unos materiales recolectados, no en un gran volumen, y ya incompletos, que no tendrían empleo en los tejados, sino que formarían parte de la carga de los diferentes morteros empleados, especialmente en los suelos, como más adelante describiremos.

En definitiva, no podemos ni confirmar ni negar la hipotética utilización de tejas cerámicas. Un rasgo que tampoco sería extraño por cuanto está presente en los edificios prerrománicos asturianos, como San Salvador de Valdediós —donde se mantuvo hasta la reforma del año 1980 una cubierta de *tegulae* (Arias Páramo, 1996)—.

VI.2.6. Los revestimientos

Es habitual en los *edificios mozárabes*, prácticamente realizados de manera íntegra con mampostería, ocultar sus fábricas bajo enlucidos. Siempre presentes en el interior —en un intento de enmascarar con revestimientos aparentemente lujosos la pobreza del material, homogeneizando así el espacio desarticulado, dando una apariencia monolítica, casi cavernosa—, las muestras de revocos en el exterior son mucho más limitadas —seguramente por un erróneo concepto aplicado durante las restauraciones que han sufrido buena parte de los edificios—.

Menéndez Pidal en1956 reconocía que la fachada de Peñalba «... debió estar revestida ... pues en las jambas de la puerta principal y por su exterior al mediodía, se aprecian restos del zócalo rojo también, de 0,73 metros de altura». Precisa que «... va recuadrado el zócalo, por arriba, con un trazo de pintura negra de dos centímetros. Las molduras de los arcos de la portada y de su alfiz tienen también señales de haber estado pintados de rojo».

En muchas de las fotografías históricas sobre el edifico, y anteriores al derribo del atrio, se aprecia como éste contaba con un enlucido decorado de manera idéntica al del interior. Hasta el *desencalado* —incompleto por defectuosamente ejecutado— ordenado por M. Pidal, todo el exterior se encontraba revocado, hoy reducido a las zonas menos accesibles; la mayor intensidad del *descortezado* se aprecia en la parte baja, coincidiendo siempre con el espacio bajo la cubierta del atrio.

Es cierto que el enjalbegado es una labor de mantenimiento, reiterada a lo largo del tiempo; quizás las mencionadas fechas bajo el alero del cimborrio señalen operaciones de este tipo. La restauración de las pinturas ha permitido reconocer no menos de ocho superposiciones, en unos casos de pintura mural y en otros de simples lechadas de cal, casi siempre completadas con los zócalos rojos; es sintomático también que los abundantes grafitis se enmarquen en un fase plenomedieval y fueran ocultados por sucesivos encalados. Como más adelante mencionaremos, la excavación determinó que los suelos de mortero se habían realizado con posterioridad a la primera fase decorativa, cargando contra los enlucidos. En definitiva, la seguridad con la que puede asegurarse que todo el interior se encontraba revocado, y además decorado, desde sus orígenes, no podía cifrarse de igual modo para el exterior, al faltar un estudio microestratigráfico y de correspondencia.

Ya hemos mencionado cómo al exterior en las superficies de trabajo que sellan los rellenos de las zanjas de cimentación se apreciaron diversas manchas de mortero de cal (Fot. 7), ocasionadas con la puesta en obra; pero la excavación también ha deparado la exhumación de zonas intactas, que por su posición en la secuencia, demuestran que tal revoco, a pesar de las muchas

reparaciones, fue parte del programa constructivo y decorativo original. La técnica es muy similar a la del interior, la naturaleza de las reparaciones pueden paralelizarse toda vez que se emplea un mortero idéntico, e incluso como dato anecdótico podemos reseñar la existencia de al menos un grafito figurado —reconocible como un caballo— en uno de los paramentos exteriores —al Este de la puerta cementerial—.

El dato, no por insospechado, es trascendente de cara a una restitución estética del edificio, pero también lo es desde su conservación; el problema de la infiltración de aguas está en parte motivado por la desprotección de unos muros nunca pensados para estar expuestos.

VI.2.7. La decoración pictórica

No es nuestro cometido una descripción y valoración sobre las excelentes pinturas murales que cubren zonas significadas del interior (Fot. 8); primero por estar pendiente la conclusión de los trabajos de restauración, pero también por haber sido objeto ya de publicación (Escudero, García y León, 2004. Suárez-Inclán, 2006a. Tejedor y Suárez-Inclán, 2006.) y estar pendiente la edición de una monografía en la que se incluyan además los estudios críticos.

Es cierto que las muestras de pintura en los edificios mozárabes eran hasta la fecha muy reducidas pero no desconocidas. Así en San Cebrián de Mazote (Valladolid) se conservan escasos restos de despieces de ladrillo pintados a la altura de los vanos septentrionales y en el arco de la puerta de la sacristía (rojo y blanco); en la parte alta del crucero presenta una serie de falsas ventanas con arcos de ladrillo fingido; mencionándose un zócalo rojo, hoy totalmente perdido (Puente, 2002).



FOTO 8. *Detalle de las pinturas de la bóveda.*



FOTO 9. *Grafiti con la figura de un ¿monje?*

No debe sorprender su temática exclusivamente geométrica, prácticamente anicónica, inmersos en pleno debate iconoclasta, vinculándolo por tanto con la línea arabizada, frente a la profusión de figuras (Fot. 9) —muchas representando oficiantes y monjes, tocados con gorro y los brazos en alto, en posición de orar—, símbolos y textos de los muy interesantes grafitos, ya de época románica.

La dialéctica entre la procedencia prerrománica-europeista y la califal-islámica, no sólo del repertorio pictórico sino de la técnica y de su aplicación arquitectónica, se extiende en conjunto al denominado Arte Mozárabe, quizá por negación de una traspolación artística continuada y una búsqueda de la autoría en una manifestación en buena medida anónima. Consideramos que existe un neta filiación con el arte prerrománico asturiano, que a su vez nos remite al mundo califal. El reinado de Alfonso III supuso una renovación, y una completa restauración arquitectónica, con la apertura a las corrientes meridionales; valga de ejemplo Santo Adriano de Tuñón (fundada en el año 891) y especialmente San Salvador de Valdediós, referente de Peñalba para muchos otros aspectos.

VI.2.8. La decoración arquitectónica

El que Gómez Moreno (1919), aun reconociendo la variedad tipológica de las iglesias, tratara de definir los caracteres del *Grupo Leonés* sobre elementos aislados —como mucho más

recientemente Yarza (1990)—, condujo al cuestionamiento de su tesis. Pero sistemáticamente la historiografía artística se ha valido de este recurso, y así para el caso de los capiteles, E. Domínguez (1987) mantiene tal identidad rebautizándolo como grupo *corintio astorgano*; en tanto S. Noack-Halley (1990) los agrupa en un tercer estadío en su propuesta evolutiva, que ubica entre la tercera y la cuarta década del s. X. Esas afinidades permitirían ampliar la relación de iglesias del grupo leonés, o intuir un área de influencia o expansión. Para el primer supuesto podría citarse el ejemplar de Calaveras de Abajo (León) único resto de su iglesia altomedieval. Para el segundo se incorporaría la iglesia de Lebeña (cuyos capiteles de las Capillas podrían «...creerselos esculpidos por el mismo que hiciese los de Peñalba y pórtico de Escalada», según Gómez Moreno), o el de una hipotética iglesia en Amaya, basándose en la localización de un capitel.

De nuevo consideramos que la *raigambre califal* de Peñalba se explica a través del Arte Prerrománico Asturiano, con un parangón en la iglesia de San Salvador de Valdediós. Gómez Moreno (1919) consideraba que en los elementos decorativos de ésta «... hay una serie de elementos de indudable estirpe andaluza». Arias Páramo (1996) reitera que «... salvo los de la cabecera, característicos del último estilo asturiano, y los de las capillas laterales, de tradición corintia, los restantes capiteles pertenecen a un taller escultórico procedente de Al-Andalus». Por su parte Noack-Haley (1992), al referirse a los del vestíbulo y pórtico, pone de relieve que «... en ellos aparecen motivos de la decoración en relieve cordobesa sobre capiteles de formato estructural asturiano».

Pero los nexos abarcan más elementos, como las ventanas, que, con sus arquillos de herradura bajo alfiz de una sencilla banda en resalte, son atribuidos por Gómez Moreno al tipo toledano de San Ginés; o la decoración de la ventana de la tribuna regia, «... usual en lo bizantino y muy especialmente en Córdoba». Las celosías del porche, para este autor, son igualmente excepcionales para Asturias: la del lienzo sur, configurada por entrelazados con formas de cuadrícula, «... acaso arguye conocimientos de la evolución del lazo andaluz, en tanto la occidental, con su perfecta factura, parece ejecución de un tracista mozárabe, que incluyó motivos de rejería, roleos y cogollos de inspiración cordobesa ...», que también debieron ornar las de Peñalba.

VI.2.9. Los suelos del interior

En las fotografías publicadas por Gómez Moreno en 1919, y también en otras posteriores, se aprecia el entarimado del interior de la iglesia; además se intuye cómo el de las Capillas laterales aparece sobreelevado respecto al espacio del *crucero* -como se observa también en las fotografías de Fontaine (1992) que debieron haber sido tomadas tiempo antes de la publicación-. El arqueólogo granadino precisa, cierto que sin mucha convicción, que por debajo de la tarima se encuentra un suelo de pizarra. ¿Es posible suponer que, cómo el mismo revela, únicamente pudo observar el frente de los peldaños e hizo extensiva tal apreciación sin comprobación directa? Ninguna otra noticia posterior, ni tan siquiera fechada cuando se levantó tal entarimado, refiere la existencia de un suelo de esa naturaleza.

Reiteradamente en los proyectos de Menéndez Pidal se presupuesta la realización de un suelo *a la romana*. Así, en el del año 1967 se consigna una partida para la realización de «...un nuevo pavimento de la estancia con hormigón tipo romano»; especificándose en los Pliegos que «... la solería con hormigón será hecha con cal, cemento blanco, piedra silícea y teja machacada, extendida sobre cama de hormigón (1:5) bien apisonada, de 0,15 de espesor y luego bruñido». El que eligiera este tipo de suelo y composición, ¿era resultado de una decisión personal de Pidal,



FOTO 10. *Suelo de la nave. Con trazo discontinuo están contorneadas las lagunas, y señalada con las flechas una gran pérdida.*

trasponiendo aquí un pavimento que quizás contemplara en otros edificios altomedievales o se fundamentó en algún vestigio de la propia iglesia de Peñalba?. Es curioso también que empleara el término «estancia», como dando entender con ello que se refiere a un ámbito concreto de la iglesia y no a todo el edificio.

De su no ejecución da cuenta de que en el proyecto del año 1969 repita exactamente esa partida, y más aun cuando en el proyecto de dos años después aclara que hasta la fecha tan sólo se había realizado una exploración, levantando parcialmente el entablado del piso.

Cando Mercadé accede a la dirección de las obras en el año 1975 es muy posible que se encontrara con el suelo en unas condiciones similares a las actuales por cuanto no cifra ninguna partida, concentrándose en la sustitución de las cubiertas.

Una somera inspección permite apreciar que el suelo se extiende por todo el interior del edificio, contactando con los muros. En algunas zonas son evidentes las reparaciones, en tanto para las lagunas más pequeñas el patinado, la suciedad, y el empleo de un material muy similar hace que pasen inadvertidas. En aquellas zonas en las que se concentraba el tránsito de los visitantes, especialmente entre las dos puertas de la iglesia, el desgaste ha provocado el levantamiento total o parcial de esas reposiciones (Fot. 10). Como la excavación ha permitido contrastar, en las lagunas de escasa profundidad directamente se vertió una pasta como la descrita por M. Pidal, con una superficie muy fratasada, y posiblemente teñida de rojo y *encerada* o al menos tratada con una materia grasa. Cuando esas pérdidas tienen mayor profundidad en la base se emplea cemento Portland, regularizado someramente en su superficie sobre la que, hasta enrasar con el borde de la pérdida, se aplicó el mencionado mortero; muy posiblemente esté bastardeado y lleve en una proporción alta cemento blanco, por cuanto si se hubiera tratado de un mortero

exclusivamente de árido, carga de materiales cerámicos triturados y cal, la incompatibilidad hubiera supuesto una pronta desplacación.

No podemos precisar si como resultado de un ensayo, de una mala ejecución o de una diacronía, en algunos puntos (por ejemplo en la Nave) el parcheado se realizó íntegramente con cemento gris.

En cambio sí es evidente, por su estado, materiales y criterio empleado, que algunas reparaciones son posteriores a las hasta ahora descritas. Es el caso de la localizada en la Capilla Norte, frente a su acceso, y de la gran zanja que recorre los pies de la Nave. Las superficies se rematan con un mortero de cal, bien batido, de árido fino, color blanco-amarillento claro, y sin carga cerámica, que ha sido muy trabajado, apretado y fratasado, para finalmente, y antes de su secado, ser *rascado*, pretendiendo con ello quitar las veladuras de la cal, y crear una superficie rugosa, menos reflectante, haciendo evidente el árido. En su base se utilizó cemento gris u hormigón cuando se trataba de un gran vacío.

Además de estas refacciones contemporáneas el suelo fue puntualmente destruido a los pies de la Nave —en un área posteriormente oculta con una de esas reparaciones—. La remoción del subsuelo estuvo originada por la construcción de un pequeño silo. De escasa profundidad, planta circular y sección troncocónica, está elaborado con mampostería caliza en seco, y fue inutilizado en Época Moderna.

Los sondeos han permitido advertir que la adecuación original del espacio constructivo fue mínima, vertiendo en el interior unas poco potentes capas de nivelación que sellan las zanjas de cimentación y sobre las que se instaló directamente el *statumen* (Fot. 11) de los suelos de mortero. Esta base la conforman medianas y pequeñas piedras esquistosas y pizarrosas, hincadas en la tierra de fondo, dispuestas en un ángulo de unos 45º y trabadas por el *rudus*.

Existe una mínima diferenciación en la ejecución entre los suelos de las Capillas Norte y Sur y los del resto del edificio (con el interrogante del contraábside, no sondeado). Así mientras



FOTO 11. *Sondeo del ábside. Statumen.*



FOTO 12. *Sondeo del ábside. Marca del pavimento y goterones de la pintura roja del zócalo.*

que en los primeros no puede discriminarse la superficie del resto de su estratigrafía compositiva formando una unidad con el *rudus*, en los restantes ámbitos se registra una capa final individualizable. Esta *capa de rodadura* es habitual en los *Opus Signina*, actuaba como capa de sacrificio, y era sustituida cuando se deterioraba. Físicamente los suelos estuvieron separados por los umbrales de los accesos a las Capillas, pero no existe ningún dato que permita suponer una diacronía en su instalación, sino una peculiaridad técnica menor en su ejecución.

Los suelos fueron instalados tras el enlucido original de la iglesia, y por tanto también tras la decoración pictórica inicial. Así bajo el nivel del suelo continua el zócalo rojizo, habiéndose señalado mediante una incisión la rasante a la que aquel debía emplazarse. La existencia de goterones del pigmento bajo el suelo (Fot. 12) inciden en la seriación. Por el contrario se documenta cómo la superposición de las siguientes capas pictóricas se sobrepone también al pavimento (como se comprobó en el ángulo NO. de la Nave, antes de que se eliminaran los recubrimientos, formándose una pestaña o solape sobre el suelo de mortero). De ello se concluye que la instalación del pavimento es inmediatamente posterior a la de la decoración primigenia y anterior a la primera de las *repolicromías*.

Los resultados de los análisis composicionales y de las microestratigrafías, combinados con los datos de la excavación, permiten mantener que en la práctica totalidad de su superficie el pavimento del interior de la iglesia es único y original, salvo completa sustitución durante las obras de Menéndez Pidal —dato que no ha sido contrastado ni documental ni arqueológicamente—. Cubierto por distintas sustancias grasas —procedentes del uso de velas—, que forman una auténtica pátina de uso, y abrasionado por la circulación de forma diferencial, es seguro que en origen contuviera una carga de almagre, constituyendo una unidad cromática con el zócalo.

La mutilación y desaparición de los suelos primigenios en los edificios altomedievales otorgan un mayor interés a la pervivencia de éste, y acentúan la conexión de Peñalba con Palat del Rey (Hernández, 1996, pág. 138, lám III), edificio con el encontramos muchas otras conexiones.

VI.2.10. Distribución y elementos rituales

Consecuencia de la anterior verificación es la deducción de que la distribución escalonada ascendente hacia la cabecera es la original; los peldaños de mampostería (que salvan la transición entre la Nave y el *crucero*, y entre éste y el ábside) están trabados por el suelo de mortero, al igual que los del acceso principal, el de la puerta Norte o cementerial, y los de las puertas de las Capillas —desaparecidos sus posibles umbrales monolíticos—.

La distribución en tres ámbitos —Capilla Mayor (*Sanctuarium*), Presbiterio (*Presbiterium*) y Naves (*quadratum populi*), como definiera Schlunk (1971)—, y que segrega usos y usuarios diferenciados (Caballero, 1987), se señala mediante volúmenes diferenciados, acentuándose en Peñalba por los desniveles de sus pavimentos.

Destaca el intento cumplido de compartimentar y fraccionar la arquitectura, tanto en los ambientes interiores, como, por traslación, en el juego de los volúmenes exteriores. Se juega con un escalonamiento volumétrico y ambiental, dotando al edificio de células arquitectónicas independientes yuxtapuestas. Es manifiesta también la tendencia a la miniaturización de ambientes y al empleo laberíntico de los recorridos, iniciado con la disposición lateral de los accesos; circunstancia que implica la ausencia de fachadas organizadas (Yarza, 1990). Si la existencia del contraábside puede generar perspectivas longitudinales, la disposición de las Capillas laterales se contrapone, siendo únicamente visible su acceso desde la Nave, con el añadido de la interrupción en las visuales que supone el arco diafragma del paso al *crucero*, con el que se rebajó la altura de las bóvedas.

La posición marginal y escasa superficie de los sondeos no ha permitido localizar marcas ocultas o no evidentes de posibles elementos de compartimentación litúrgica del espacio. No se ha documentado ninguna huella de anclajes de los canceles tanto en el suelo como en los fustes del Arco triunfal o en los de la Nave. Quizás el iconostasio fuera inexistente o sustituido en su función por las colgaduras o alhagaras. El Altar Mayor es una pieza de factura muy reciente, y sustituyó a otro reconocible en las fotografías de Amalio Fernández de la década de los años 50, al igual que el de la Capilla Norte, señalándose en ambos los cortes practicados en el suelo para su colocación y puntualmente la sobreposición directa de algunas piezas.

En la pared Sur del ábside se abre una hornacina rectangular a media altura. Es posible que tal hueco sirviese como armario para custodiar la *capsa* con las *Sagradas Especies*, los Evangelios y los libros de las lecturas. La práctica, constatada ya en los complejos rupestres del desierto de Esna durante el s. VI (Molina, 2006), o en las iglesias hispanovisigodas del conjunto del Alborajico, en Albacete (Monge y Jordán, 1993), y de Peña Hueca, en La Rioja (Gil, 1999), y mantenida durante la Edad Media, de oponer, en un eje a ambos lados del santuario, sendos armarios, jerarquizados en su contenido y vigilancia (Bouyer, 2000), quizá nos aclare la función original de lo que hoy se interpreta como una ventana cegada (Fot. 13), y que se contrapone al referido hueco.

Al pie de éste e inmediata al Altar Mayor se localiza una *cazoleta* en el pavimento, ejecutada contemporáneamente al *signinum*. Coincide y sirve para el ajuste de una pieza labrada en piedra (Fot. 14), quizás un contenedor de líquidos. La función es más evidente para una pequeña estructura de planta rectangular localizada en la esquina SE. de la Capilla meridional; parcialmente destruida, se encuentra cubierta con una pizarra, y conserva tres de las cuatro lajas de esquisto y un fragmento de otra más en el fondo, perforada; podríamos definirla como pequeña arqueta con desagüe en el suelo, y quizás sirvió como lavamanos en la Sacristía; igualmente es un elemento planificado e integrado en el suelo original (Fot. 15).

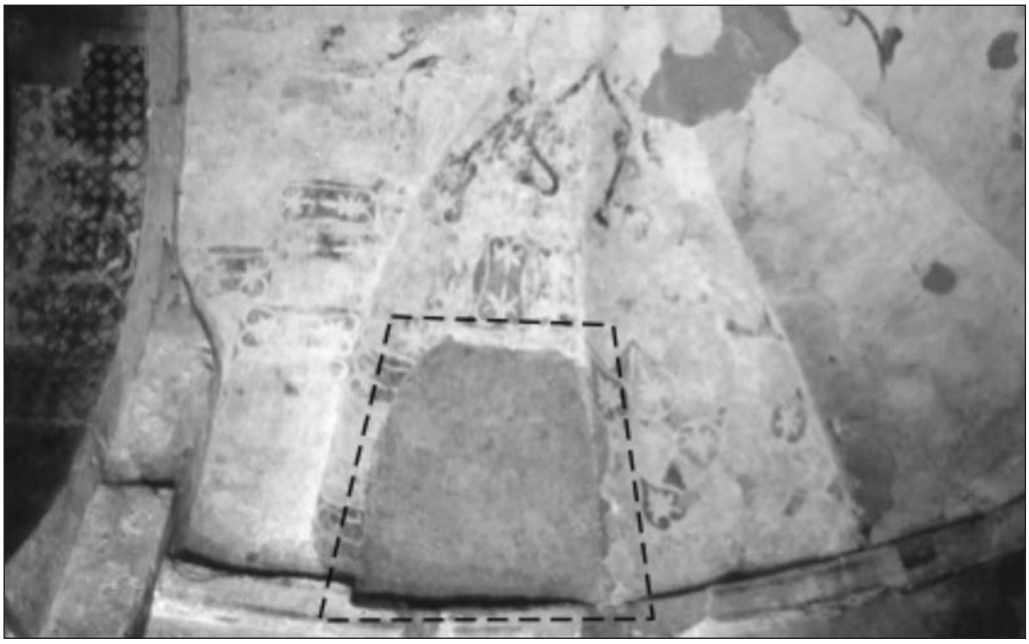


Foto 13. *Remarcada la ventana cegada en el lado Norte del ábside.*



Foto 14. *Encaje de la pieza en la concavidad situada en el ábside.*



FOTO 15. *Arqueta en la Capilla meridional.*

Con la excepción de los sepulcros del contraábside no existe en el interior del templo ninguna otra inhumación. Tales piezas están trabadas por el suelo, por lo que hemos de suponer que o bien existían antes de la instalación del pavimento o son parte de un mismo programa y deben considerarse como coetáneas de la obra.

Sorprende que frente al uso cementerial, intensivo y prácticamente ininterrumpido desde la creación del cenobio, de todo el entorno del edificio, el interior haya quedado al margen. Indudablemente ha habido un respeto al carácter de *Martyrium* o al menos de mausoleo consagrado a los Santos Genadio y Urbano. Un *espacio reservado* y de alta carga simbólica que ya comparece en monasterios rupestres más tempranos, como el búlgaro de Djeneviz Kanara (Molina, 2006). Comparemos ahora esta situación con las severas críticas, y reiteradas normas —ya desde el Concilio de Braga del 561— que dan cuenta del sistemático incumplimiento de la prohibición de la inhumación en el interior en la práctica totalidad de las iglesias, y que desembocará en su regulación, económicamente beneficiosa, a partir de la Contrarreforma tridentina. Tal respeto reverencial se impuso en Peñalba por encima incluso de la santidad o *venerabilidad* de posteriores abades, como Esteban, o con *marchamo* de ello, como Fortis, requiriendo la localización en emplazamientos significados, como la puerta cementerial o junto al contraábside sepulcral, y el levantamiento de recordatorios, como el epígrafe del primero, o de hitos monumentales, pero siempre en el exterior de la iglesia.

VI.2.11. Sobre la existencia y articulación del cenobio

Según la exposición de D.G. López (1992), bajo la zona Norte de la población se extendían las dependencias del monasterio; se apoya en el dato no contrastable de que las casas tienen «... muchas piedras labradas ... aprovechadas de aquella primitiva edificación». Más aun, especifica la supuesta existencia de un claustro al que daba comunicación la puerta Norte de la iglesia.

Aventura también que al Sur se localizaba el cementerio y las huertas, en tanto en la zona Este se asentaron las primeras viviendas de oblatos, siervos y colonos.

Nada de ello tiene ninguna base ni documental ni arqueológica; es más creemos que manifiesta una notable confusión con la disposición reglada de los monasterios a partir de la reforma benedictina, retrotrayéndola a los cenobios del s. X, por más que hasta la fecha todas los datos inducen a suponer una organización no nuclear, dispersa. Emplea datos circunstanciales, como la localización de algunas sepulturas durante las obras de pavimentación, no reconociendo que no sólo fueron exhumadas en la parte de Sur del recinto sino en buena parte de su perímetro. Se apoya también en la existencia de estructuras vistas en la zona Norte sin que la adscripción funcional que propone esté fundamentada.

Para las fundaciones mozárabes meridionales se ha demostrado (Yelmo, 1993) que los cenobios se acomodaban en haciendas rurales —*viculum*—, especialmente seleccionadas por su aislamiento, en medios montaraces; así el de Armilata se localizaba ... *horret inter deserta montium solitudinem* (MS 11, *IV,* 2), aprovechando las construcciones preexistentes con mínimas adaptaciones y las cercanas cuevas como hábitat de los eremitas. En la mayoría de los casos el único centro común del *ascysterium* es el edificio de la iglesia.

VI.2.12. Sobre una supuesta torre

Sobre las torres originales de los conjuntos del s. X los datos son muy escasos e incluso contradictorios. Así ocurre con los cimientos localizados en Santo Domingo de Silos, la parte basal de la torre de Tábara, y las más problemáticas aún de Barriosuso y de San Millán de Sepúlveda, que aparecen adosadas a los pies del templo.

La excavación no ha permitido aclarar este extremo para Peñalba, y ninguna evidencia permite mantener que la Espadaña moderna sustituyera, total o parcialmente, una torre anterior.

Es sugerente relacionar su aparente inexistencia con el hecho de que como elemento representativo y especialmente visible, las torres fueron preferentemente derribadas durante las revueltas y posterior represión en la Córdoba emiral de Mohammad I; no sería descabellado suponer que enlazando con la condición recóndita, escondida, de estos pequeños monasterios, y su programa de mínimos constructivos, la voluntad de sus constructores despreciara su presencia.

VI.3. Los pórticos

Los datos hasta aquí presentados respecto a la construcción de la iglesia, en definitiva, permiten aseverar que en el edificio, en su estado actual, las alteraciones respecto al programa constructivo original corresponden más a las demoliciones, desaparición y reordenación de estructuras y edificios en el entorno, y a las diferentes obras en las cubiertas, que a una suma de elementos diacrónicos. En el interior las modificaciones no son estructurales, sino en buena medida también de orden destructivo o relativas a los bienes muebles, y afectan a los paramentos y no a la parte reconocida con la excavación arqueológica.

De lo anteriormente expuesto se deriva que la identificación más relevante de la intervención haya sido la de diversas estructuras que rodeaban al edificio inicial, y que cabe interpretar como sendos pórticos; su presencia no era sospechada aunque sí evidente, quizás ante la confusión generada por una construcción muy posterior, un nuevo atrio de época moderna —el que describieran el P. Flórez en 1787, Quadrado en 1885, y Gómez Moreno en 1919, y que gráficamente

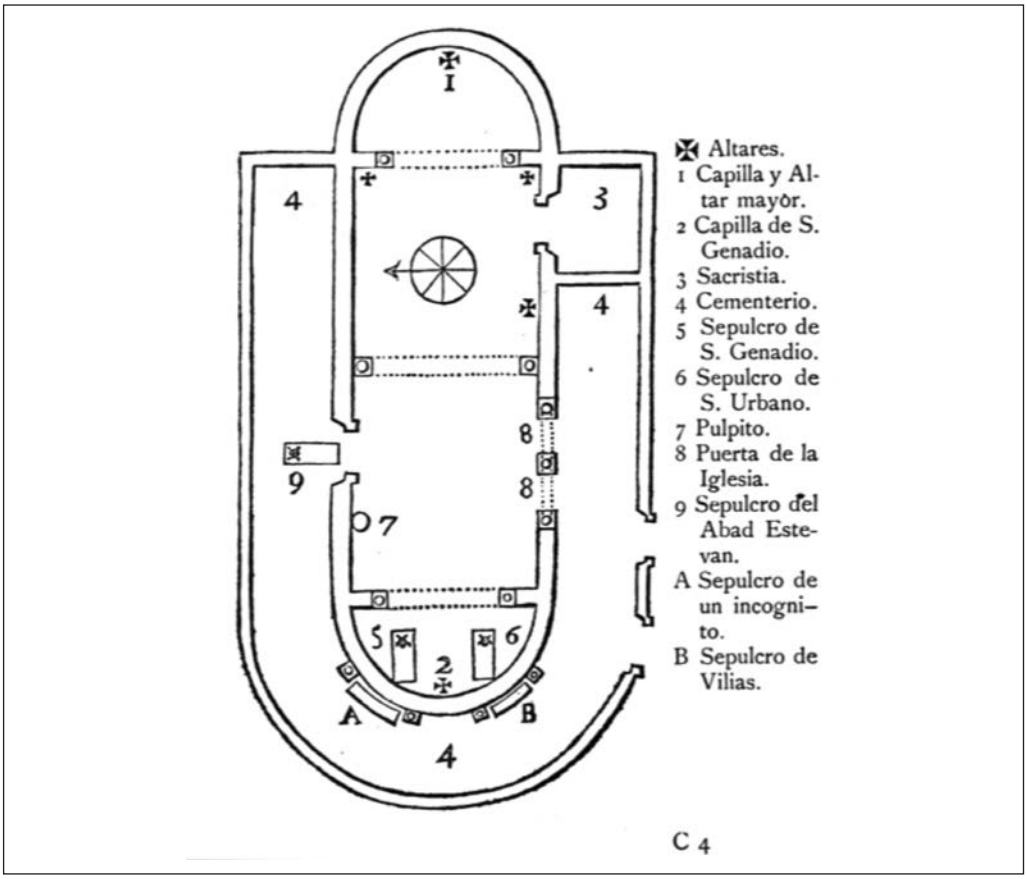


FIGURA 2. *Plano de E. Flórez.*

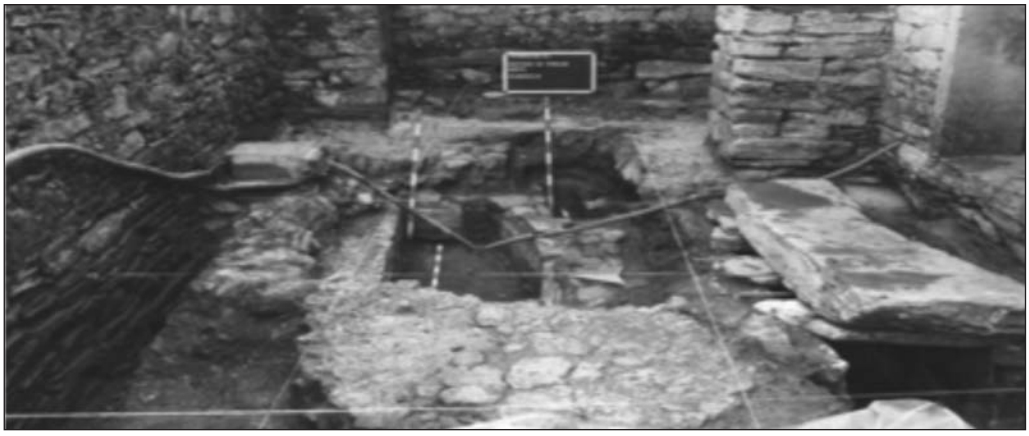


FOTO 16. *Restos del Opus signinum perforado por las fosas de las cistas e inhumaciones simples.*



FOTO 17. *Signinum (Sondeo SE).*

recogió el primero de ellos (Fig. 2) y B. Martínez el año 1936—, y que fuera desmantelado por Menéndez Pidal.

En el proceso de excavación los primeros vestigios fueron un conjunto de retazos de suelos, exhumados en los sondeos Norte (Fot. 16), Suroeste y Sureste. Todos pueden calificarse como *Opus signinum*. Su factura y materiales los relacionaban directamente con los del interior; el análisis composicional de los morteros ha determinado una identidad con los de las Capillas; en sus estratigrafías se discriminaban, todo ello como parte de una misma acción constructiva, una base o *statumen* de pequeños mampuestos de cuarcita *clavados* en un ángulo de 45º sobre una capa de nivelación, al que se sobrepone un *rudus* de mortero de cal con una carga de pequeños fragmentos de materiales constructivos cerámicos, y una superficie muy bien talochada y fratasada, teñida de rojo (no individualizable del *rudus*, al igual que ocurría en las Capillas).

Aunque muy destruidos por las fosas de inhumación, sus superficies se encontraban a muy poca profundidad de la rasante actual; especialmente sorprendente fue el caso del sondeo SE. (Fot. 17), donde, poco alterado -no estaba cortado por ningún enterramiento-, se localizó bajo la capa vegetal; también es excepcional por encontrarse levemente realzado, en un plano prácticamente idéntico a la cota del suelo del *Crucero*. En su base los preparados asentaban directamente sobre la superficie del Nivel Geológico, quizás levemente acuchillada; posición no contradictoria con la existencia de un horizonte basal de la necrópolis en la zona Norte.

Su presencia o su incomparecencia en los sondeos estaban marcando unos límites y disposición simétrica a ambos lados de la Nave de la iglesia; por tanto cabía suponer una ordenación contenida por estructuras. Algo lógico y que se ha verificado en otros edificios como en Palat del Rey, donde su ubicación al *exterior* motivó toda una serie de especulaciones sobre las fases



FOTO 18. *Banco adosado entre la Capilla Norte y la Nave.*

constructivas e incluso su identidad funcional (Hernández,1996, pág. 138, fig. 5). En el sondeo Suroeste el *signinum* se encuentra directamente sobre las cimentaciones de la iglesia, ocultando la zarpa del contrafuerte de la Nave (Fot. 17); en el SE. llegaba a contactar con los muros de la Nave y la Capilla meridional; y en el Norte tiene continuidad en el banco adosado al *crucero* (quizás para el uso de la Comunidad allí reunida) y en los revocos parietales conservados, constituyendo una misma acción (Fot. 18). Por tanto podemos apuntar que la iglesia, y más exactamente el tramo entre las Capillas y el testero del contraábside, sirvió como límite de esos suelos.

En la zona septentrional el suelo originalmente avanzaba hacia el Norte, pero fue seccionado primero por varias sepulturas y finalmente por la cimentación del atrio moderno/cerca cementerial, introduciéndose presumiblemente bajo la vía pública, recientemente urbanizada. En su extremo occidental un murete con vano, hoy visible en superficie, sobremontó una estructura muraria anterior, siguiendo aproximadamente su trazado, que discurre desde el ángulo NO. del edificio de la iglesia en dirección Norte, donde aparece interrumpida por la tapia del recinto, en la inmediaciones de la puerta cementerial tapiada; contaba con un acceso en la misma ubicación que se mantuvo posteriormente, señalado por una gran pieza lítica como umbral. La incomparecencia del suelo al Oeste de tal muro indica el tránsito entre un espacio delimitado o cerrado y uno exterior.

Al Sur las estructuras no requerían del concurso de la excavación para su definición, siendo reconocibles en superficie (Fot. 19), emplazadas en el espacio existente entre la cerca y la iglesia. A pesar de su manifiesta presencia nunca han sido convenientemente descritas ni interpretadas. Quizás fueron exhumadas con las obras de derribo del atrio moderno, el año 1971; de haber sido visibles anteriormente probablemente hubieran sido incluidas no ya en el plano del P. Flórez (Fig. 2) o en la somera descripción de Quadrado, pero sí en las de Gómez Moreno, tan obser-



FOTO 19. *Sondeo SO. A la derecha de la imagen el muro del pórtico.*

vador de los pequeños detalles, y en las de otro eminente arqueólogo, J.M. Luengo (1961). En las fotografías publicadas por el primero como ilustración de su obra *Iglesias Mozárabes*, este espacio interior del atrio aparece cubierto por un rudo empedrado del que no emerge ningún resto. Resultaría extraño que el acceso a la puerta de la iglesia a través del atrio estuviera interrumpido o al menos obstaculizado por estas cimentaciones. Tiene importancia la fecha de publicación del estudio de Luengo por cuanto si bien el atrio moderno ya había sido desmantelado no habían concluido las obras de Pidal, y específicamente no se había repavimentado el acceso. De todo ello concluimos que se trata de los restos de una estructura anterior, que manifiestamente no eran visibles en Época Moderna, ni durante la historia del atrio moderno, ni posiblemente durante su construcción, y que por tanto debieron ser localizadas con el rebaje, limpieza y repavimentación de espacio, en uno de los típicos *reconocimiento de cimentaciones* ordenados por Menéndez Pidal. Quizá el arquitecto se abstuvo de su completa erradicación consciente de la entidad de lo descubierto, y terminó integrándolo como un vestigio arqueológico.

Realizado con mampostería ordinaria a doble cara, trabada con barro, antes de la excavación en esta zona Sur, emergían un máximo de tres hiladas, con un alzado de unos 50 cm., aunque en la mayor parte de su desarrollo únicamente se observaba su cabeza. A pesar de la interrupción superficial originada por la reubicación moderna de un umbral, puede advertirse su disposición: conforma un cuerpo de planta rectangular, con una fachada paralela al eje de la iglesia, que discurre entre el ángulo SO. de la Capilla meridional y el plano del testero del contraábside. En el centro de ese frente largo es muy posible que dispusiera de un vano, coincidente con la reposición, cuyo cajeado ha borrado cualquier indicio, documentándose una cimentación continua.

Es cierto que de ambas estructuras la mayor parte de lo documentado pertenece a su cimentación, por debajo de los pasos y suelos de *signinum*, por lo que poco sabemos de su alzado y volumetría, siendo razonable identificarlo con unas pequeñas tapias. Su somera entidad constructiva, respecto al edificio principal, da cuenta de un cuerpo de escaso desarrollo volumétrico, no

sometido a grandes cargas. Pero existen otra serie de indicios que apuntan a construcciones con cubierta; la primera, la naturaleza y calidad de sus cuidados suelos, reiteramos que parangonables con los del interior, no proyectados para sufrir las inclemencias de un espacio abierto. También, y como describíamos anteriormente, debe considerarse la unidad del suelo, en el espacio Norte, con el banco adosado a la iglesia, y la continuidad de los revocos, igualmente muy similares a los del interior; además diseminados por los muros quedan algunas áreas con muestras del zócalo rojo. Sobre el acceso geminado se aprecian sendas líneas de mechinales —hoy cegados—; la del plano superior puede ser asignada al atrio moderno, de cuya cubierta quedan otras huellas, en tanto la inferior puede pertenecer a esa primera construcción. Si bien puede calificarse como una *estructura ligera*, se deduce que contaba con una cubierta a un agua apoyada en un envigado; suposición que también puede trasladarse al cuerpo septentrional.

Recapitulando, podemos asegurar que tales cimentaciones se corresponden con sendos cuerpos constructivos simétricos, emplazados en paralelo a la Nave de la iglesia, que eran de inferior volumen y alzado que ésta, que contaban con suelos de *Opus signinum*, estaban revocados y decorados con un zócalo rojo, y que se cubrían con tejados a un agua con caída perpendicular a su eje.

Algún dato más podemos pergeñar respecto a un espacio singularizado en su interior, coincidente con el sondeo SE., allí donde mejor se conservaba el suelo. En las fotografías y dibujo publicados por Gómez Moreno, y cuyo objeto central es la benditera colocada junto a la puerta, se aprecia como esta zona está ligeramente realzada respecto al pavimento del acceso; aun hoy el desnivel se salva mediante un escalón, fabricado con piezas de mampostería trabadas por el mismo suelo, y en cuya zona central se localiza una gran laja, de superficie desgastada, que podría haber actuado como umbral (Fots. 17 y 20). Su cota es prácticamente idéntica a la cota del suelo del *Crucero*.

Ya referimos la total ausencia de enterramientos, en contraste con cualquiera de las otras áreas sondeadas en el exterior. Si la existencia del suelo de *signinum* en otros puntos no supuso un freno para la realización de inhumaciones, ni su localización dentro del atrio moderno, otro debió ser el motivo por el que fue respetado. Tampoco cabe argüir el impedimento que hubiera supuesto su utilización contemporánea como vivienda para el sacristán —según información no contrastada de los vecinos—.

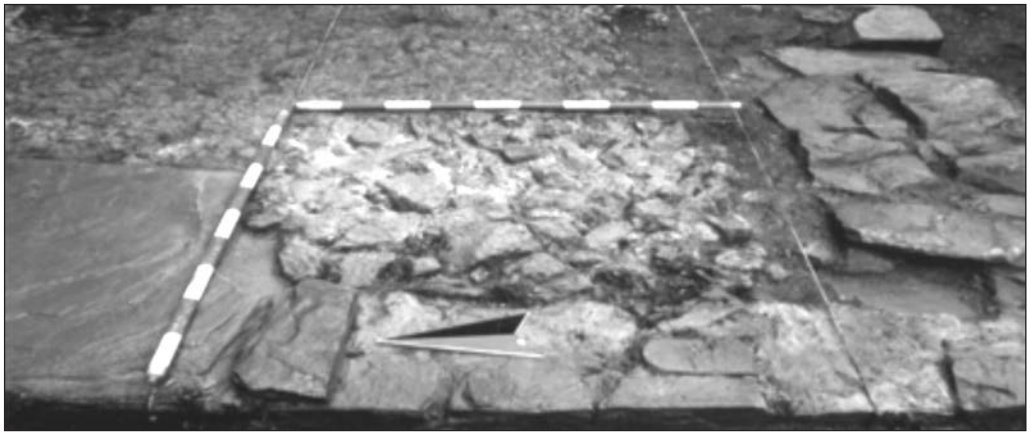


Foto 20. *Statumen y rudus sobre el posible umbral.*

El pavimento está rematado —no se trata de un corte sino de un borde— y no se extiende sobre el espacio comprendido entre el contrafuerte de la Nave y el ángulo de la Capilla. Descartada con la excavación que correspondiera a una sepultura, resulta sugerente relacionarlo con una pequeña estructura hoy desaparecida, que por todos los indicios podría tratarse de un sepulcro exento, a semejanza del existente bajo el arco del lucillo en el lado Norte —la tumba de San Fortis—. También aparece recortado en una pequeña área de planta rectangular muy regular, perfiles rectos, y muy somera profundidad; se localiza en la diagonal que une los contrafuertes, en una zona central del espacio, siendo sugerente conjeturar que fuera el emplazamiento de la pila bautismal.

Quizás esta función como *Capilla bautismal*, significada incluso litúrgicamente por el escalonamiento del pavimento, acarreó una estricta prohibición en la apertura de fosas, prolongada más allá incluso de su propia supervivencia.

Queda por determinar la cronología y relación de los pórticos con el edificio de la iglesia. Ya hemos mencionado cómo los suelos se instalaron directamente sobre el afloramiento natural y llegan a encontrarse con los muros de aquella; sus zanjas de cimentación igualmente se abrieron sobre el substrato geológico; las cimentaciones aparecen muy ceñidas a su caja fundacional, pero no alcanzan la profundidad de las del templo, donde no hay ninguna huella de fábricas interrumpidas. La presencia de los restos de la escalera de la Espadaña ha impedido observar el entronque de esta cimentación respecto al edificio en el sondeo SO., pero en el extremo opuesto —en la Capilla Sur— se detecta un adosamiento simple, sin enjarje (Fot. 21). Situación repetida en la estructura Norte, a la que sobrepone el lucillo de San Fortis. Ya mencionamos que sus suelos sellaban un primer horizonte de la necrópolis, indicios que fijan la posterioridad de estos pórticos.

La apertura del cajeado del enmorrillado (Fot. 19) del atrio moderno cortó al suelo de *signinum* en el sondeo SO., lo que indicaría que tal suelo se encontraba ya por entonces en unas malas condiciones, e incluso oculto. Pero hay otros indicios que apuntan a un final muy anterior para los pórticos; así citaremos la apertura de un segundo horizonte de inhumaciones en cista que diseccionaron los pavimentos de mortero; si bien no es posible descartar que ya en la intención constructiva se plantearan como un lugar de enterramiento, la naturaleza del suelo, que exige su



FOTO 21. *Encuentro entre la cimentación del pórtico meridional y la Capilla.*



FOTO 22. *Detalle del suelo bajo el lucillo de San Fortis.*

destrucción para la apertura de las fosas, parece indicar una disposición contraria, aunque ello no signifique su inutilización como superficie. Más relevante nos parece el hecho de que suelos quedaran bajo la tumba de San Fortis (Fot. 22), de la que, para lo que ahora interesa, hay que diferenciar su fachada, monumentalizada en época románica, del lucillo, compuesto por el arco interior y el sepulcro monolítico, adosados ambos al contraábside. Es sintomático que habiendo emplazado el sepulcro dentro no sólo del espacio sacralizado del entorno del templo, sino muy posiblemente al amparo de un estructura cerrada y cubierta, fuera dotado de un tejadillo propio. En propiedad tal pequeña cubierta protege no sólo al lucillo sino también al frente románico y por tanto sería entonces cuando lo requirió debido a la ausencia de la protección inicial.

Aunque aceptemos lo arriesgado del recurso, no queremos dejar de presentar un elemento más que consideramos que, indirectamente, puede ayudar a clarificar la cronología de los pórticos. Se trata de la pila bautismal instalada sobre la tapa del sepulcro de San Genadio. Hasta una fecha indeterminada de mediados del s. XX —suponemos que coincidente con el derribo del atrio— se encontraba al exterior, a la derecha de la puerta geminada. Es interesante constatar cómo no existe en la iglesia ningún ámbito definido para este uso, obligado en un templo parroquial, lo que indujo al cambio de función de la capilla funeraria —el contrábside—. Sorprende la pila por su tipología y tamaño, por lo que habría que sospechar que quizás ya anteriormente, y quizás originalmente, en este u otro lugar —ya que es una pieza mueble fácilmente desmontable y trasladable— sirvió para el primer cometido citado.

Ya Gómez Moreno (1919) llamó la atención elucubrando sobre su coetaneidad respecto al edificio —hipótesis que también mantiene Luengo (1961)— aunque sin descartar su posible origen romano. Chocante le resultó la pieza de apoyo (Fot. 23), únicamente descrita y sobre la que no avanza ninguna teoría. Creemos que es posible que se trate de una pieza arquitectónica reaprovechada: un sillar de la enjuta de una arquería doble de herradura, cuyos arcos serían ligeramente mayores que los de la puerta principal; además el tipo de piedra y su talla y acaba-



FOTO 23. *Pieza de apoyo de la pila bautismal (foto invertida).*

do es muy similar a los empleados en aquella. La pieza aparece hoy invertida, y las «curiosas muescas» de sus laterales parecen huecos para la inserción de grapas, bien que pudieran haberse requerido tanto en su uso como elemento estructural como cuando fue aplicada a la pila de agua bendita y anclada a la pared exterior. Es una hipótesis lógica que proceda del derribo de algún cuerpo constructivo que pudiera ser coetáneo de la iglesia.

Es cierto que no contamos más que con referencias de segundo grado pero consideramos que estos pórticos son muy poco posteriores a la construcción de la iglesia y del primer uso cementerial, y que su destrucción o ruina es anterior a la fase románica señalada por el sepulcro de San Fortis (fechado según autores en el s. XI o en el XII), y al segundo horizonte de la necrópolis, coincidiendo con la decadencia económica del cenobio que condujo a su extinción y conversión en parroquia.

El fenómeno del adosamiento de los pórticos a los pocos años de la conclusión de los edificios mozárabes tienen su parangón en San Miguel de la Escalada (Larrén, 1986, 1990), con la que guarda Peñalba otras manifiestas similitudes. Si bien en Escalada pudiera argumentarse que su planta estaba supeditada a la existencia de un templo anterior (García Lobo, 1982) —mientras que Peñalba aparece creada ex-novo—, debemos recordar que la *reconstrucción* de la primera tiene una base más ideológica que estrictamente arquitectónica que hubiera condicionado la no inclusión del pórtico en el proyecto original.

Si Escalada sirve para los ejemplares mozárabes, los antecedentes remotos nos remiten incluso a las iglesias rupestres de la Capadocia, como la *Tokali Kilise*, en Göreme (Molina, 2006), y los más cercanos, inexorablemente, al prerrománico asturiano, con el ejemplo paradigmático del pórtico de San Salvador de Valdediós; su sincronía o posterioridad respecto al edificio del 893 sigue siendo objeto de debate (Bordiu, 1989). Para Arias Páramo (1996) aunque se encuadra dentro de las directrices del estilo del IX y conserva analogías muy notables con el palacio de Ramiro I (Schlunk, 1947), es un elemento posterior. Sin embargo sus pilares con columnas entregas, los capiteles y las celosías sugieren formas artísticas más avanzadas que según Gómez Moreno (1917) remiten al arte mozárabe; idea que corrobora Schlunk quien afirma que «... la idea de construir la galería porticada podría haber correspondido a un proyecto del mismo maestro mozárabe al ser desconocidos pórticos en las iglesias asturianas ... mientras que existe analogía con San Miguel de Escalada». F. Regueras (1990), destaca que su incorporación coincide con «... los primeros síntomas de mozarabización del arte asturiano».

Esta identificación de los pórticos de Peñalba es una aportación trascendente por cuanto se incorporaría al hasta ahora *unicum* de Escalada. Sería, pues, Peñalba un eslabón más que, partiendo desde Escalada, cuyo pórtico se fecha entre los años 930 y 940, y a través del ejemplo intermedio del antiguo de San Isidoro de León, condicionará su incorporación sistemática en los edificios románicos.

La función determinantemente cementerial de los pórticos y atrios puede ya rastrearse en monasterios balcánicos como el del valle de Arbotín (Molina, 2006), y en la Península en la iglesia de San Juan Bautista de Santianes de Pravia (VV.AA., 1990), con carácter de panteón regio establecido por Silo (774-783), y, ya con estructura de pórtico, en la de San Salvador de Valdediós.

Regueras apunta a una comunidad de usos funerarios —*ad tumulandum*, reservado a personajes singulares del cenobio— junto a otro como lugar de reunión —segregado del lugar de reunión por excelencia, la iglesia, pero comunicado con ésta, como atestiguan antecedentes como los de Melque, Nazaré, o El Trampal (Caballero, 1987)—, y que más adelante tendrá su espacio específico en la sala capitular. Sirva de ejemplo la celebración en la Catedral de León, el año 954 (Boto Varela, 2002), de un Concilio «... *congregati sunt in uno portico....*» (Sáez, E. y Sáez, C., 1990); dato que no obsta para que ya entonces existiera un ámbito específico, junto al contraábside, destinado a panteón dada la vigencia del canon XVIII del Ier Concilio de Braga (561); en aquel se prohibía la inhumación dentro del espacio sacro *(ut corpora defunctorum nullo modo intra basilica sanctorum pepelliantur*), con la excepción de los santos y mártires (Boto Varela, 1995). En su cumplimiento el segundo de los supuestos edificios del complejo catedralicio, a semejanza de Santa María del Rey Casto de Oviedo y de Santa María de Corticela de Santiago, se destinó a panteón regio con Ordoño II. Ya abierto a toda la feligresía se destinaba un espacio funerario en los límites del atrio, como testimonia un falso documento (ACL doc. 64), supuestamente del año 916, por el que se pone en boca del Rey la concesión, en calidad de propiedad y usufructo, de solares anejos al templo —el atrio— destinados a cementerios, casas y palacios (Sáez, 1987).

En la iglesia de Palat de Rey la referencia al uso funerario es exacta «... *sepultus fuit in sarcophago iuxta aecclesiam sancti salvatoris, in cymenterium quod constuxit filiae suae* (de Ramiro II, 931-950) *regine domine Gelorie* « (Elvira); así pues, la iglesia, y quizás específicamente su contraábside, fue panteón regio desde época de Ramiro III hasta el traslado a San Isidoro bajo el reinado de Alfonso V (Regueras, 1990). Las similitudes con Peñalba pasan también por las

dimensiones (físicas) del conjunto, semejante a su vez a los del desaparecido templo del monasterio de Sahagún. Nómina que, cómo no, incluye también el pórtico de San Miguel de Escalada.

A esta relación de usos añade Bango Torviso una función litúrgica, con ceremonias como el encendido del Cirio Pascual, los actos de penitencia pública, o la purificación de las madres tras la cuarentena, entre otros.

Cabe vincular dentro esta fase de los pórticos a otras construcciones, igualmente inéditas, de las cuales su documentación ha sido muy parcial, por coincidir con los límites de la excavación; es el caso de una estructura lineal muy desfigurada, coincidente en planta y orientación con el muro de la demolida Casa Rectoral, pero sin contacto físico, y que avanza hacia el Norte y Oeste fuera del espacio del sondeo Oeste. Aparecía seccionada por alguna de las fosas en tanto se sobreponía a las cistas del horizonte basal, lo que permitiría correlacionarla por su posición secuencial con ese momento constructivo inmediatamente posterior a la edificación de la iglesia.

El registro de estos antiguos cuerpos adosados quizás tenga importancia también en razón al diagnóstico de las patologías de la iglesia. Las grandes grietas que recorren la bóveda y los arcos principales de la Nave, y discurren tras los apeos de las columnas fracturando el cimacio, no son visibles en las fotografías anteriores a la obra de desencalado, posiblemente por su ocultación bajo el estratificado de los enlucidos. Quizás sean históricas y su origen se debiera no a problemas en la cimentación, como ha descartado la excavación, sino a otros factores: la larga entrada en carga del alto cuerpo de la cúpula, tensiones diagonales y dilataciones en la bóveda que han generado su apertura, etc. Las sucesivas y recientes obras de modificación de las cubiertas, con su realzado, quizás no sólo pretendieron incrementar la pendiente sino también corregir el desplome de las cabezas de los muros. En las obras del año 1975 dirigidas por Mercadé se realizó la consolidación y el zunchado de las bóvedas como labor previa a la construcción del nuevo tejado. Desconociendo el sistema empleado, la inclusión de tirantes o la disposición y entidad de los zunchos de hormigón, lo cierto es que fue una técnica muy prodigada en esos años, y que tan mal ha funcionado en muchos edificios pues no sólo existe una incompatibilidad entre los materiales, sino una acusada disfunción estructural, que ha ocasionado la apertura por arriba de bóvedas y el extraplomado de las cabezas de los muros (ver p.e. el llamativo estado del claustro del monasterio de Sandoval, León). Una solución drástica que no puede descartarse como un factor coadyuvante, junto también a la desaparición de los pórticos —y del atrio moderno—, que trasladaban las tensiones de los muros de la Nave y *Crucero*. Resulta sugestivo suponer que pueda ubicarse estratigráficamente el inicio de ese fenómeno con respecto a la sucesión de pinturas murales, o indirectamente a partir de las reparaciones constatadas.

También su destrucción dejó expuestos los muros a la intemperie, lo que con el agravante de su descortezado, hace que el salpiqueo del agua de los tejados cree vías de penetración de humedad y colonización vegetal. El impacto directo de la lluvia ha sido igualmente un factor de degradación para los suelos de mortero exteriores.

VI.4. La necrópolis de cistas

VI.4.1. El horizonte basal

Tanto en el sector Norte de la excavación, como en el occidental y en el sondeo SO., la base del yacimiento la formaba un conjunto de inhumaciones en cista. Estos *ataúdes de piedra*, o *enterramientos de santos* —en la tradición popular, al menos hasta el s. XIII—, son construcciones



FOTO 24. *Restos de una cista del nivel basal.*

sólidas, bien ejecutadas, en las que sus piezas se traban con un mortero de cal; para el fondo y las paredes se utilizaron lajas de esquisto, de mediano tamaño, mucho mayores para las tapas de pizarra (Fot. 24); en prácticamente todos los casos cuentan con orejetas para el ajuste de la cabeza, siendo bien pellas de arcilla o bien pequeños mampuestos y lajas.

Alineadas respecto al edificio, extrañamente se produce una interferencia o seccionamiento total o parcial entre cada tumba; de ello podría concluirse que o bien fueron realizadas en un mismo momento o responden a un programa y eran visibles a medida que crecía el número de enterramientos, lo que facilitó también su reaprovechamiento, pasando por la reducción de los restos anteriores. Aun así siempre se constatan inhumaciones individuales, en posición decúbito supino con los brazos cruzados sobre la cadera.

Las fosas están practicadas en el afloramiento, en tanto aparecen selladas por los suelos de los pórticos; por tanto, encuadrables en Época Altomedieval, estarían estrechamente vinculadas con la primera fase de la iglesia.

VI.4.2. Las tumbas significadas

Ya hemos mencionado cómo desde el primer Concilio de Braga se había condenado el enterramiento en el interior de los templos, extremo que fue escrupulosamente seguido en Pe-

ñalba. Pero la compensación de esa *expulsión*, fuera del espacio reservado a los mártires, es la cuidadosa selección de la ubicación, la construcción de auténticos túmulos, o la inscripción de más o menos elaborados epígrafes. Recordemos que los *campos de santos* —y el culto a los monjes muertos (García Rodríguez, 1966)—, como influencia oriental, siríaca más precisamente, adquieren un rango casi equiparable al del mismo templo, con los que estaban comunicados (Fernández Ardanaz, 1999). La localización del sepulcro de San Fortis, cumpliendo tales dictámenes, imita la elección que ya se realizara para el enterramiento de San Fructuoso —en un sarcófago liso de caliza blanca ubicado en un arcosolio en el lado del Evangelio y en el ábside oriental—, acercándose con ello a la sepultura de San Genadio. En el caso de la tumba de San Esteban, la aparente modestia de ser pisado al encontrarse frente a la puerta cementerial no oculta el privilegio de canalizar y reclamar la atención de todos los visitantes.

El *santo asalto* del Marqués de Villafranca y su hermana la Duquesa de Alba, el año 1603 y que se saldó con el expolio de un conjunto de reliquias procedentes de las sepulturas de los santos varones, fue relatado por ella misma, y recogido a principios del s. XX por el canónigo de la Catedral de Astorga Diego Berjón en su «*Nuevo lucífero de la Diócesis de Astorga*». Menciona que su intento de recuperar las reliquias de San Esteban fracasó, sin que aclare porqué.

El supuesto sepulcro de este abad, de inicios del s. XII (Quintana Prieto, 1963), contenía una única inhumación. Si bien no puede asegurarse que se trate de la original sí sorprende que tratándose de una de las sepulturas más destacadas, visible en superficie mediante una gran tapa —encajada en un suelo de *opus signinum*—, no haya sido reutilizada. Incluso cuando parte de su cabecera fue parcialmente destruida por la apertura de una fosa aneja se reconstruyó de mala manera empleando los mampuestos anteriormente desplazados (Fot. 25). Se trata de una cista de orejetas, de muy sólida construcción, pero que se orienta hacia levante, dato que no estaría en concordancia con su probable destinatario.

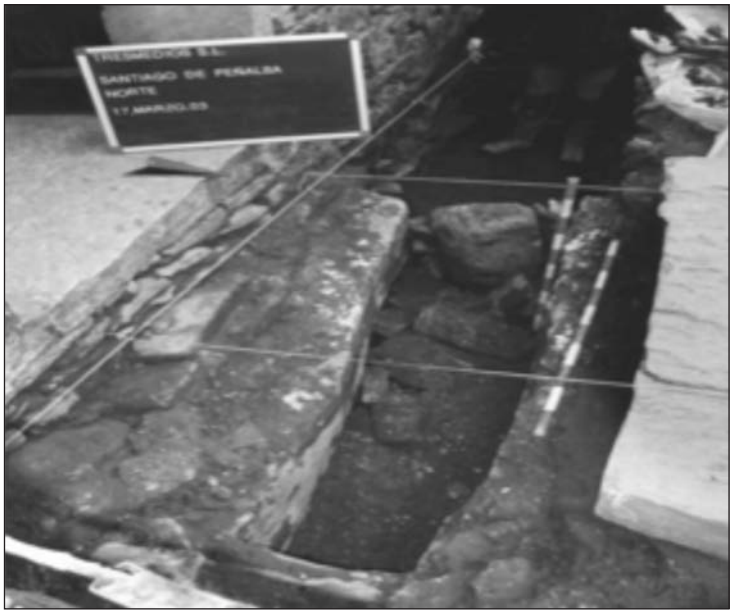


FOTO 25. *Cista de San Esteban; a la derecha su tapa.*

En toda la bibliografía sobre la historia/leyenda hagiográfica de Peñalba subyace una duda tanto sobre la identificación de San Fortis como sobre su lugar de enterramiento. Si bien A. Quintana (1968) parece haber clarificado el primer aspecto con la correcta relación de los dos abades del mismo nombre en la segunda mitad del s. X, nada concluyente puede decirse sobre el segundo particular. Aun no siendo objeto de este estudio no nos resignamos a no aportar una reflexión, meramente lógica pero no por ello definitiva: existe unanimidad, bien por haberse preservado la memoria de ello, o por existir un epígrafe funerario, en la localización de los restantes enterramientos, pertenezcan al fundador Genadio, a los abades Urbano y Esteban, o a otros personajes ignotos como Vilas, Januario y Petronato; cuando la Duquesa de Alba, María de Toledo, *expolia los cuerpos* lo hace exhumando unos determinados y reconocibles sepulcros, incluyendo el de San Fortis. Por tanto hasta entonces, fuera verosímil o no, se evocaba una localización exacta. De no mediar la desaparición de alguna otra sepultura relevante es esta la única sin adscripción. Y finalmente, del análisis compositivo del monumento funerario hemos concluido que el sepulcro es anterior a la monumentalización románica, quedando muy reducida la lista de posibles candidatos que por su fama de santidad hubieran estado vinculados directamente, pero también subsidiariamente, al cenobio.

Aunque el aspecto del frente románico del sepulcro de San Fortis aparenta haber sido desmontado y mal recolocado, creemos que esta impresión es debida al mal ajuste de unos elementos reaprovechados y no concebidos para esta obra, y que en algunos casos fueron mutilados —caso de las impostas (Fot. 26)— para su ajuste. Ningún autor se ha planteado la contradicción que sugiere tal reaprovechamiento, y mantienen su adscripción románica, fechándolo en la segunda mitad del s. XII (Gómez Moreno, 1909). No tenemos argumentos para modificar tal apreciación, pero sí parece oportuno matizar que su construcción debió realizarse cuando todavía no se había producido una renovación en el lenguaje artístico; la ausencia de elementos encuadrables en el gótico coincide no sin causa con la desaparición del centro cenobítico y su transformación en la parroquia de un humilde caserío. Por tanto debe diferenciarse la *fachada románica*, recolocada



FOTO 26. *Detalle de la imposta fracturada para su colocación.*

en *Época románica*, del lucillo, compuesto por el arco interior y el sepulcro, adosados ambos al contraábside. El sepulcro monolítico de caliza (ahora fracturado) se encuentra expoliado, y almacena en desorden diversos restos óseos. Corroborando esa diacronía recordemos que es únicamente esa fachada la que sobremonta al *signinum* del pórtico (Fot. 22), y no así el sepulcro. Extremo que avalaría la antigüedad de ese pavimento. Por último y como ya mencionamos, la cubierta del monumento está asociada al frente románico, lo que invita a suponer que ya entonces había desaparecido el pórtico.

VI.4.3. El segundo horizonte de cistas

Cortando los pavimentos de los pórticos —de lo que se deduce un cambio funcional respecto a los usos de una comunidad monástica ahora en precario o ya inexistente—, y en algún caso desmantelando las cistas anteriores, se abrieron numerosas fosas que constituyen una segunda oleada en el uso, ya más intensivo, de la necrópolis. En la zona de la cabecera (Fot. 27) fueron vaciadas en un, relativamente, potente nivel estéril de formación posiblemente no antrópica, que puede calificarse como un arrubio de ladera; el edificio actúo de barrera, con el resultado de su enterramiento parcial, sellando el nivel de circulación anterior coincidente con la construcción de la iglesia, y con el primer horizonte de la necrópolis.

Repiten el patrón ya descrito de cistas con orejetas, pero en muchos ejemplares está ausente el empleo de morteros de cal, hincándose directamente las lajas en un fondo de tierra, a la vez que se reutilizan materiales arquitectónicos de ocasión; es el caso, del reaprovechamiento como orejetas, de dos fragmentos de modillones de rollo, de cilindros tangentes y decoración de una flor de seis pétalos, el tipo presente en el alero de la iglesia.



FOTO 27. *Inhumaciones en cista en la cabecera de la Iglesia.*



FOTO 28. *Restos óseos recolocados en el interior de una cista con cabecero y piecero emergentes.*

Constituyen un horizonte homogéneo, en el que no se aprecia superposiciones o cortes, aunque sí que existen intersecciones que señalan una seriación; de ello se deduce que estaban señaladas en superficie, posiblemente por las mismas tapas y por los cabeceros que emergían a mayor altura, lo que facilitó también su reutilización muy prolongada en el tiempo (Fot. 28). Su disposición coincide, con pequeñas divergencias, con el eje de la iglesia, conformando a veces baterías de cistas en paralelo, sin que se detecte una jerarquización, extendiéndose por todo el contorno del edificio; como se verificó en el sondeo SO., algunas cajas están adaptadas a las cimentaciones del pórtico, dando prueba de su antigüedad.

Siempre se trata de inhumaciones simples, individuales, en las que se coloca al difunto en posición decúbito supino, con la cabeza al Oeste. Como en la fase anterior, no sólo el ajuar es inexistente sino que tampoco existe ningún depósito funerario, como ceñidores u otros complementos de la vestimenta.

El final de esta fase está marcado por un cambio en la tipología de los enterramientos, sin que quepa alegar un salto cronológico o una interrupción en el uso funerario, pasándose invariablemente a la más simple y económica de las inhumaciones directas en fosa, o más esporádicamente al reaprovechamiento de las cistas; indicador quizás de su conversión en una simple parroquial que sirve a un pequeño y remoto vecindario rural.

VI.5. Las consagraciones del templo y el final de la vida cenobítica

La reciente localización, durante las labores de restauración de las pinturas murales, de una inscripción que recorre la imposta del ábside, permite conocer la fecha de consagración inicial del templo; el texto ... *TEMP ... SALOMON AEPISCOPO DISCURRENT NOBIES CENTENA L XXV A* ..., fija la participación del obispo astorgano en el año 937 (Suárez-Inclán, 2006b); se clarifica así la condición de reconsagración del acto de1105 mencionado en otra inscripción interior, la única hasta ahora conocida. Como ya explicaba Gómez Moreno (1909), siendo muy posterior a su construcción, no se evidenciaba una reforma drástica que la hubiera justificado. Anotemos otra peculiaridad del documento cual es que no cumplió la condición, expresa en el Ordo romano-hispánico de Narbona de mediados del s. IX, de que las consagraciones debían ser realizadas por la cabeza de la diócesis, en un ejercicio de su atribución exclusiva. Estas pequeñas desviaciones no son intrascendentes, y revelan una oposición a la suplantación de la norma hispánica, primero por el oficio litúrgico galo, y después por la reforma benedictina. En esta clave explica G. Boto (1995), las irregularidades en la consagración de la Catedral de León el año 1073.

Pero tampoco son extraños otros ejemplos en los que tal acto es posterior a la conclusión de las obras. En unos casos, como los de la Catedral de Santiago (Bustamante y Pereira, 1990) o el de la iglesia de los Santos Adrián y Natalia en Boñar (León), debe valorarse solo como una circunstancia anecdótica. En otros, en propiedad, debe considerarse como una reconsagración, justificada a veces por la reforma o ampliación de edificios ya consagrados (Martínez, 1996); tal sería el caso de la Ermita de la Santa Cruz de Montes, originalmente un edificio del s. VII.

La reconsagración puede interpretarse como la culminación del proceso de integración o sumisión de los cenobios en las estructuras diocesanas; con este acto se incorporaban al patrimonio de la diócesis, sometiéndose al Derecho Eclesiástico, y pasando de su condición de *Rex privata* a la de *Ius episcopale* (Martínez, 1996); valga, entre otros muchos, el ejemplo del monasterio de Santa Olalla, cerca de Espinosa de los Monteros (Burgos), entregado el año de 1122 (Sáinz, 1996). En otras ocasiones los beneficiarios fueron órdenes religiosas, como ocurrió en 1140 con Bamba, entregado a la de San Juan de Jerusalén (Puente, 2002). Con este acto, y la consiguiente dote, se argumentaba que podrían conseguir una *garantía* para su viabilidad económica.

No debemos olvidar que en esas fechas estamos asistiendo a la renovación benedictina. Más temprana en Cataluña (Linage, 1973), en el NO. peninsular (Cecilio Díaz, 2002) no se impondrá hasta finales del s. XI -Concilio de Burgos de 1080-, un momento tardío para muchos de los viejos cenobios, ya extinguidos. Aquí todavía se mantiene la tradición pactualista del monacato visigodo, con la convivencia entre eremitas y cenobitas, la celebración de asambleas de abades y la federación de los monasterios regidos por un *episcopes sub Regula*. Como símbolo de esa reacción pervivieron los antiguos ritos, como el de la liturgia de los sacramentos (Rivera Recio, 1982. Rocha, 1988), y el frentismo se escenificó en las famosas ordalías de Burgos mencionadas en *La Crónica Najerense* , en tanto la posición regia se ratificaba en concilios como el de 1090 de León, encabezado por el cardenal Rainerio, futuro papa Pascual II (Rubio Sadia, 2006); circunstancias, recalcamos, nada irrelevantes.

Por tanto también para Peñalba puede tratarse de una reconsagración asociada a la imposición del rito romano frente al hispánico y al avance de la reforma benedictina auspiciada (Mansilla, 1987. Reilly, 1989. Soto Rábanos, 1991. Linage, 1994. Rubio Sada, 2004) por el Rey Alfonso VI (1065-1109); cambios que directamente pueden vincularse con su decadencia como cenobio.

Desde mediados del XII (documentalmente desde el año 1168), y con el decidido apoyo de la Corona, se asiste a una segunda *oleada*, la cisterciense. En el Bierzo adoptan la nueva Regla los monasterios de San Miguel de las Dueñas, San Guillermo de Villlabuena y Carracedo; en éste incluso se cambia su advocación el año 1203, arrastrando como cabeza a la conversión de otros monasterios antaño con tanto poder como San Martín de Castañeda.

D.G. López (1992) precisa que con el fallecimiento en1149 de Rodrigo, el último abad claustral de Peñalba, es el monarca, Alfonso IX, quien toma para sí el monasterio y sus propiedades, haciendo cesión bajo su protectorado de todos los bienes a Pedro Andrés, tesorero de Astorga. A partir de entonces las menciones se circunscriben a la iglesia. Posiblemente la comunidad pasara entonces a incorporarse a Montes, que ya había absorbido otros centros como San Román de Hornija (Valladolid), en 1124 (Rollán, 1983).

Según A. Quintana (1970) el final de Peñalba coincidiría con el de la vida eremítica del Valle del Silencio, a finales del s. XII o principios del XIII. Un momento histórico en el que extinguen muchos otros cenobios, a veces *presentado* como una renovación, organizativa y regular, como ocurrió en San Martín de Castañeda (Regueras y Grau, 1995). Según estos autores se multiplican entonces las donaciones, por concesión señorial o real, convirtiéndose en decanías de otro principal. El de Compludo, fundación fructosiana, por las mismas fechas pasa a ser una dignidad de la Catedral de Astorga como abadía (Díez, 1966); lo mismo sucede con Santa Marta de Tera, fundación de la décima centuria, que desde el XIII pasa a depender de esa misma Catedral (Sáinz, 1996).

VII. BIBLIOGRAFÍA CITADA

ARIAS PÁRAMO, L. *San Salvador de Valdediós*, (1996).

BANGO TORVISO, I. «Arquitectura de Repoblación», en *Historia del Arte de Castilla y León*, T. I, (1994).

— «El espacio para enterramientos privilegiados en al arquitectura medieval española», en *Anuario del departamento de Historia y teoría del Arte*, IV, (1992).

BENITO ÁLVAREZ, J. M. *Excavaciones arqueológicas en la iglesia parroquial de San Cebrián de Mazote*. Informe inédito, (1988).

BORDIU CIENFUEGOS-JOVELLANOS, R. *Inventario documental y bibliográfico sobre el prerrománico asturiano*, (1989).

BOTO VARELA, G. «Las Catedrales prerrománica y románica», en *La Catedral de Léon. Mil años de Historia*, (2002).

— *La Memoria perdida. La Catedral de León (917-1255*), (1995).

BOUYER, L. *Arquitectura y Litugia*, (2000).

BUSTAMANTE, J. M., y PEREIRA, X. M. «El Acta de consagración de la Catedral de Santiago: edición y estudio crítico», en *Compostellanum*, Vol XXX, 3-4, (1990).

CABALLERO, L. «Arquitectura de culto cristiano y época visigótica en la Península Ibérica», en *XXXIV Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina. Seminario Internazionale di Studi su Archeologia e Arte nella Spagna tardorromana, visigota e mozarabica», Ravenna, 411 aprile 1987*, Ravenna, (1987).

CABALLERO, L. y SÁEZ, F. *La iglesia mozárabe de Santa Lucía del Trampal, Alcuéscar (Cáceres): arqueología y arquitectura*, (1999).

CECILIO DÍAZ, M. «La diócesis de Iria-Compostela hasta 1100», en *Historia de las diócesis españolas, 14: Santiago de Compostela y Tuy-Vigo*, (2002).
CORPUS SCRIPTORUM MUZARABICORUYM II, (1973). MS: *Eulogi Memoriale Sanctorum*.
CORULLÓN, I. «El eremitismo en las épocas visigodas y altomedieval a través de las fuentes leonesas, II», en *Tierras de León*, 64, (1986).
DÍEZ GONZÁLEZ, F. A. y otros: *San Fructuoso y su tiempo*, (1966).
DOMÍNGUEZ PERELA, E. *Capiteles hispánicos altomedievales*, (1987).
ESCUDERO, Z; GARCÍA, J; y LEÓN, A. «Intervenciones en la iglesia mozárabe de Santiago de Peñalba (León)», en *Patrimonio Histórico de Castilla y León*, Año V, 10, (2004).
FERNÁNDEZ ARDANAZ, S. «Monaquismo Oriental en la Hispania de los Siglos VI-X», en *Antigüedad y Cristianismo*, 16, (1999).
FERNÁNDEZ MUÑOZ, Á. L. *Iglesia de Santiago de Peñalba: estudio.* Informe inédito, depositado en la Junta de Castilla y León, (1993).
FLÓREZ, E. *España Sagrada: teatro geográfico histórico de la Iglesia de España*, vol. XVI, (1787, Reed. 1989).
FONTAINE, J. *El Prerrománico en España*, (1992).
— *El Mozárabe*, (1978).
GARCÍA LOBO, V. «San Miguel de Escalada, encrucijada del monasticismo leonés», en *Semana de Historia del Monacato Cántabro-Astur-Leonés*, (1982).
GARCÍA MORALES, S. *Iglesia de Santiago de Peñalba: estudio de las humedades.* Informe inédito depositado en la Junta de Castilla y León, (1993).
GARCÍA RODRÍGUEZ, C. *El culto a los santos en la España Romana y Visigoda*, (1966).
GIL, L. «Poblamiento romano y medieval en la Sonsierra de La Rioja: prospecciones y catas arqueológicas» (199798)», en *Estrato*, 10, (1999).
GÓMEZ MORENO, M. *Iglesias mozárabes. Arte español de los siglos IX al XI*, (1919, Reed. 1998).
— «Santiago de Peñalba», en *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, año VII, (1917).
— «Santiago de Peñalba. Iglesia Mozárabe del siglo X», en *Boletín de la Sociedad Castellana de Excursiones*, 61, (1909).
GONZÁLEZ A. «Monacato oriental, monacato occidental», en MONTERO, J. L., VIDAL, J., y MASÓ, F. (Eds.), *De la Estepa al Mediterráneo. Actas del I^er^ Congreso de Arqueología e Historia Antigua del Oriente Próximo*, (2001).
GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, J. A. «Hábitats rupestres altomedievales en la Meseta Note y la Cordillera Cantábrica», en *Estudios Humanísticos*, 4, (1982).
HEITZ, C. *Recherches sur les rapports entre architecture el liturgie à l´epoque carolingienne*, (1963).
HERNÁNDEZ, F. M. «Monasterios leoneses en la Edad media: Palat de Rey y Carracedo», en *ArqueoLeón. Historia de León a través de la Arqueología*, (1996).
LAMPÉREZ Y ROMEA, V. *Historia de la Arquitectura Cristiana Española en la Edad Media*, (1908-1909).
LARRÉN, H. «San Miguel de Escalada: trabajos arqueológicos 1983-1987», en *Numantia* III, (1990).
— «Excavaciones arqueológicas en San Miguel de Escalada (León)», en *Actas del I C.A.M.E.*, (1986).
— «Aspectos visigodos de San Miguel de Escalada», en *Antigüedad y Cristianismo*, 3, (1986).

LINAGE CONDE, A. *Alfonso VI, el rey hispano y europeo de las tres religiones (1065-1109)*, (1994).
— «Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica, II», en *La difusión de la Regula Benedicti*, (1973).
LÓPEZ, D. G. *Peñalba de Santiago*, (1992).
LUENGO MARTÍNEZ, J. M. «De la Tebaida leonesa: Montes y Peñalba», en *Tierras de León*, año 1, 2, (1961).
MANSILLA, D. «El reino de Castilla y el Papado en tiempos de Alfonso VI (1065-1109)», en *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo* I. *Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes. Toledo, 20-26 de mayo de1985*, (1987).
MARTÍNEZ TEJERA, A. M. «El contraábside en la arquitectura de Repoblación: el grupo castellano-leonés», en *Actas del III Curso de Cultura Medieval*, (1993).
MOLINA GÓMEZ J. A. «Recorrido por la geografía del monacato rupestre cristiano. Una interpretación histórica», en *Antigüedad y Cristianismo*, 23, (2006).
MONGE, M. y JORDÁN, J. F. «Planimetría y perspectivas tridimensionales del eremitorio rupestre hispanovisigodo de Alborajico (Tobarra, Albacete)», en *Antigüedad y Cristianismo*, 10, 1993.
NOACK-HALEY, S. «Tradición e innovación en la decoración plástica de los edificios reales asturianos», en *Actas del III C.A.M.E.*, (1992).
— «Capiteles Mozárabes», en *Coloquio Internacional de capiteles corintios, prerrománicos e islámicos (ss VI-XII d.c.)*, (1990).
— «En torno al arte mozárabe», en *Actas del II C.A.M.E.*, (1987).
NÚÑEZ RODRÍGUEZ, M. «San Rosendo y una arquitectura con mentalidad fronteriza», en *Simposi Internacional d' arquitectura a Catalunya. Segles IX, X i primera meitat del l'XI*, (1988).
PASTRANA GIMÉNEZ, L. *Peñalba, Montes y Compludo*, (1987).
PUENTE, R. *La iglesia Mozárabe de San Cebrián de Mazote*, (2002).
QUADRADO, J. M. *Asturias y León. España, sus monumentos y sus artes, su naturaleza e historia*, (1885, Reed. 1987).
QUINTANA PRIETO, A. «El monasterio de Ageo», en *Brigecio*, I, (1989).
— «El eremitismo en la diócesis de Astorga», en *España eremítica. Actas de la VI Semana de estudios monásticos*, (1970).
— *El obispado de Astorga en los siglos IX y X*, (1968).
— *Peñalba*, (1963).
— «Las fundaciones de San Genadio», en *Archivos leoneses*, año X, IIX, (1956).
REGUERAS GRANDE, F. *La arquitectura Mozárabe en León y Castilla*, (1990).
REGUERAS GRANDE, F. y GRAU LOBO, L. A. «Castilleja, Retortillo y Castañeda: nuevas evidencias sobre tres nuevas iglesias mozárabes», en *Boletín de Arqueología Medieval*, 6, (1995).
— «Nuevas evidencias sobre una iglesia mozárabe: San Martín de Castañeda», en *Brigecio*, 3, (1993).
REILLY, B. F. *El reino de León y Castilla bajo el rey Alfonso VI (1065-1109)*, (1989).
RISCO, M. *España sagrada*, (1786, Reed. 1989).
RIVERA RECIO, J. F. «La supresión del rito mozárabe y la introducción del romano», en R. GARCÍA-VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España. Vol. II-1.º, La Iglesia en la España de los siglos VIII al XIV*, (1982).

ROCHA , P. R. «La liturgia de Compostela a fines del siglo XII», en *Simposio Internacional sobre «O Pórtico da Gloria e o Arte do seu tempo»*, (1988).
RODRÍGUEZ, J. «Tres cuevas o «peñas cavadas» en la margen del Torio», en *Archivos Leoneses*, 97, (1995).
ROLLÁN ORTIZ, J. F. *Iglesias Mozárabes Leonesas*, (1983).
RUBIO SADIA, J. P. «El cambio de rito en Castilla: su *iter* historiográfico en los siglos XII y XIII», en *Hispania Sacra, Medievalia hispanica*, 58 117, (2006).
— *Las órdenes religiosas y la introducción del rito romano en la Iglesia de Toledo*, (2004).
SAEZ, E. *Colección documental del Archivo de la Catedral de León. Vol. I (775-952)*, (1987).
SAEZ, E. y SAEZ, C. *Colección documental del archivo de la catedral de León. Vol. II (935-985)*, (1990).
SÁINZ SÁIZ, J. *Arte Prerrománico en Castilla y León*, (1996).
SCHLUNK, H. «La iglesia de S. Giao, cerca de Nazaré. Contribución al estudio de la influencia de la liturgia en la arquitectura de las iglesias prerrománicas de la Península Ibérica», en *Actas del II Congreso Nacional de Arqueología*, (1971).
SELGAS, F. de. «La primitiva basílica de Santianes de Pravia y su panteón regio», en Boletín de la Sociedad Española de Excursiones, (1902).
SUÁREZ-INCLÁN, M. «La restauración de las pinturas de Santiago de Peñalba», en *Actas del IV Congreso Internacional «Restaurar la Memoria»*, (2006, a).
— «Los grabados de la iglesia de Santiago de Peñalba en León», en *Patrimonio Histórico de Castilla y León*, Año VII, 26, (2006b).
SOTO RÁBANOS, J.M.»Introducción del rito romano en los reinos de España. Argumentos del papa Gregorio VII», en *Studi Gregoriani per la Storia della «Libertas Ecclesiæ»*, XIV, (1991).
TALACATOR: *Excavación arqueológica en la iglesia de San Miguel de Escalada*. Informe inédito depositado en la Junta de Castilla y León, (2003).
TEJEDOR, C. y SUÁREZ-INCLÁN, M. «La restauración de las pinturas prerrománicas de Santiago de Peñalba», en *Actas del IV Congreso Internacional «Restaurar la Memoria»*, (2006).
VV.AA.: *Guía básica de Monumentos Asturianos*, (1990).
YARZA LUACES, J. *Arte y Arquitectura en España 500/1250*, (1990).
YELO TEMPLADO, A. «El Monacato Mozárabe. Aproximación al Oriente de Al-Andalus», en *Antigüedad y Cristianismo*, 10, (1993).

Mozárabes. Identidad y continuidad de su historia
Antig. crist. (Murcia) XXVIII, 2011, ISSN: 0214-7165, pp. 281-299

LA CRONOLOGÍA DE LAS CUEVAS ARTIFICIALES

Antonino González Blanco

RESUMEN

El principal problema en el estudio de las cuevas artificiales ha sido hasta ahora el establecimiento de las fechas para todo el fenómeno y para cada cueva en concreto. El objetivo de nuestra comunicación es establecer los datos para su recto planteamiento. La metodología empleada es la recogida y sistematización de los logros indiscutidos de la investigación.

Comenzamos luego recordando que la excavaciones de cuevas por los monjes budistas a partir del siglo III a. C.

Pasamos luego a considerar las tumbas romanas en cuevas excavadas, además de en las catacumbas. Y concluimos que las tumbas romanas en cuevas excavadas a tal efecto es lo más común y ordinario de la experiencia cotidiana de aquella época.

Nos ocupamos luego de las cuevas como habitación civil y de su incremento con motivo de las invasiones; y de la especialización del fenómeno por obra de los monjes cristianos. Y de su continuidad hasta nuestros días, constatando su continuidad hasta el día de hoy.

Palabras clave: cuevas artificiales, cronología, monjes budistas, tumbas romanas en cuevas, catacumbas, invasiones, monjes cristianos.

ABSTRACT

The main problem to the study of artificial caves has been the settlement of dates to frame the phenomenon and each cave in particular. The aim of this paper is to establish the data in an appropriate way. The methodology used is the collection and systematization of the main achievements made by researchers.

To start, we will remember the excavations of caves made by Buddhist monks from the 3rd century on. To continue, we will consider the Roman graves in caves, besides those of the catacombs. We will conclude that roman graves excavated in caves is the most common system to bury in that period.

We will also deal with the caves as civil settlements, as well as with their increasing number due to the invasions; as well as the specialization of this system made by Christian monks. This phenomenon has continued through the years and its continuity has been shown nowadays.

Key words: artificial caves, chronology, Buddhist monks, Roman graves in caves, Catacombs, invasions, Christian monks.

I. IMPORTANCIA DEL PROBLEMA

Para la interpretación de las cuevas de todo tipo y muy especialmente para las cuevas de habitación el problema de su cronología es de suma importancia, ya que sin ese detalle particular es prácticamente imposible comprender el papel y el significado de la cueva.

Esto es esencial en las cuevas cuya formación no es geológica sino que ha sido horadada por excavación artificial. Está claro que habitaciones troglodíticas, una vez excavadas, han sido utilizadas durante tiempo largo y a veces muy largo, pero el problema central es el cuando y ¿por qué? (como elemento referencial adjunto, pero igualmente esencial).

Es innecesario recordar que no necesariamente ha de suponerse una fecha única para todas las cuevas ni siquiera para las de un mismo tipo. La tarea excavadora ha sido larga y tanto una cueva aislada como, mucho más un conjunto de cuevas usadas para vivienda o almacenamiento de bienes, ha sido continuamente reelaborado y hay que tener siempre ante los ojos tal posibilidad.

II. HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN

La investigación sobre la cronología de las cuevas es reciente. Como problema arqueológico las cuevas, sin distinción entre las geológicas y las excavadas por mano del hombre, estaban situadas y centradas en la prehistoria; y la dimensión de vivienda medieval y moderna y contemporánea no se consideraba en arqueología. Se suponía que la arqueología se cerraba con el siglo XI; y lo que venía detrás era Historia del Arte. La Arqueología industrial ha sido un «invento» reciente. Y las cuevas no se consideraban patrimonio.

El tema había empezado a plantearse[1] en el siglo XIX con estudios sobre algunos lugares como Sicilia, Etiopía, Capadocia u otros lugares, pero tales planteamientos no entraron en la perspectiva hispánica hasta bien comenzado el siglo XX, con obras como *Iglesias mozárabes* de Manuel Gómez Moreno de 1919; pero como la Antigüedad Tardía no tenía entidad, aquello no pasó a la discusión arqueológica.

El tema volvía aparecer ocasionalmente, como ocurrió 1969 en el VIII Congreso Internacional de Arqueología Cristiana en Barcelona, donde el Prof. Manuel Riu nos describe algunos eremitorios rupestres de la Anadalucía Oriental[2]; y en 1976 con la obra de Latxaga, *Iglesias rupestres visigóticas en Álava. La Capadocia del país vasco o el complejo rupestre más impor-*

1 En la exposición que sigue hacemos una selección, de la inmensa bibliografía existente. Una buena muestra de tales existencias las recogimos en GONZÁLEZ BLANCO, A., «La investigación sobre las cuevas», en GONZÁLEZ BLANCO, A / GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R. / AMANTE SÁNCHEZ, M., *La cueva de La Camareta (Agramón, Hellín-Albacete), Antigüedad y Cristianismo* X, 1993, p. 15-40.

2 RIU, Manuel, «Cuevas-eremitorios y centros cenobíticos rupestres en Andalucía Oriental», *Actas del VIII Congreso Internacional de Arqueología Cristiana. Barcelona 5-11 de octubre 1969*, Cittá del Vaticano /Barcelona, CSOC, 1972, p. 431-443 más láminas 189-193.

tante de Europa, Bilbao, Editorial La Gran Enciclopedia Vasca, 1976. Pero el tema siguió como si tratara de anécdotas, que eran cosa curiosa pero que no afectaba a la epistemología, porque los historiadores no habían hecho entrar la arqueología en su cosmovisión histórica.

La hora del replanteamiento total del tema comenzó con un viaje mío a Turquía, con visita a Capadocia en 1974, el consiguiente «descubrimiento» de las cuevas del Valle del Ebro y mi estancia en aquellos años en el C.S.I.C. en Madrid, donde comenzamos a plantear y discutir el tema casi a diario.

El primer trabajo que ya comenzó a ser un referente en la investigación fue «La población de La Rioja en los siglos oscuros (IV-X)», *Berceo* XCVI, 1979, 81-111 (en colab. con U. Espinosa Ruiz y J. M. Sáenz González). Este estudio realizado en Madrid, con colaboraciones verbales de varios colegas, como el Dr. Luis Caballero y otros, suscitó la polémica pues por una parte cambiaba el estado de la cuestión, ya que «tradicionalmente» se venia pensando que las cuevas se terminaban con la Edad del Bronce. Y, por otra y sobre todo, planteaba una tesis en el orden de las categorías. Este cambio afectaba a toda la concepción de la Antigüedad Tardía, ya que se establecía que era un modo de vida habitual y muy frecuente durante tal período histórico. Nuestro trabajo estableció que durante la Antigüedad Tardía comenzaron a utilizarse cuevas labradas por mano del hombre para habitar en ellas y, de las mismas, algunas quedaron como eremitorios.

Un hallazgo sorprendente hicimos en Arnedo y lo presentamos al Congreso Nacional de Arqueología de Lugo de 1979[3]. Se trataba de una inscripción inscrita en una tabula ansata con caligrafía del siglo V de la era cristiana descubierta en una cueva que tenía todos los rasgos identificativos de haber sido una iglesia con banco corrido.

Pudimos seguir la marcha de la investigación y el congreso celebrado en Zaragoza en 1980 constituyó un hito en el camino que estamos recorriendo cuando todos los asistentes pudimos comprobar allí, con el eco necesario y el relieve debido, que de los siete cánones del concilio hay dos que dicen que los discípulos de Prisciliano se retiraban a cuevas a orar. Hasta aquel día la investigación académica del occidente no había sido consciente de que también había documentación que hablaba sobre nuestro tema[4].

Las tesis doctorales de Azcárate Garai-Olaun[5] y Monreal Jimeno[6] y el contar ambos con el patrocinio de arqueólogos tan sabios como Armando Llanos y Joaquín González Echegaray, dieron nuevos horizontes al tema, a pesar de la diferente calidad de ambas publicaciones.

Para no extendernos más fue la publicación del volumen X de *Antigüedad y Cristianisno* dedicado monográficamente a *La Cueva de la Camareta (Agramón. Hellín-Albacete)*, en el año 1993, lo que acabó con la discusión de la tesis. A partir de aquel día nadie en el ámbito científico ha puesto en duda que el origen de las cuevas labradas se da en los siglos del Bajo Imperio

3 GONZÁLEZ BLANCO, A., «Epigrafía cristiana en una iglesia rupestre de época visigoda en Arnedo (Logroño)», *XV Congreso Nacional de Arqueología (Lugo, 1977)*, Zaragoza, 1979, 1129-1142 (en colab. con U. Espinosa Ruiz y J. M. Sáenz González); con la revisión orientada por el Prof. de feliz memoria D. Manuel C DÍAZ Y DÍAZ, GONZÁLEZ BLANCO, A., «El cristianismo en el Municipio de Calahorra del año 380 al 410», *Memorias de Historia Antigua* V, 1981, 195-202.

4 FATÁS, G., (Editor), *I Concilio Caesaraugustano. MDC Aniversario*, Zaragoza, 1981.

5 AZCARATE GARAI-OLAUN, A., *Arqueología cristiana de la Antigüedad Tardía en Alava, Guipúzcoa y Vuizcaya*, Vitoria, Diputación Foral de Álava, 1988.

6 MONREAL JIMENO, J. L., *Eremitorios rupestres altomedievales (El alto Valle del Ebro)*, Universidad de Deusto 1989.

Romano y siglos de la Antigüedad Tardía[7]. Y de hecho comienzan a proliferar las investigaciones de estos temas[8]. Otra cosa es la discusión de cada cueva en particular, cuyo origen o historia concreta habrá que precisar en función de los rasgos que aparezcan en su estructura o decoración.

Y es precisamente esta discusión lo que enlaza con la investigación que han llevado a cabo sobre todo especialistas en Geografía, como es el caso del espléndido trabajo que, sobre la zona de Baza, realizó Gabriel M. Cano García, pero sólo como forma de vida contemporánea[9].

Hay toda otra serie de trabajos que, aunque publicados, no son dignos de tomarse en cuenta por su desconocimiento de un correcto planteamiento del tema; por imaginarse que la vida en cuevas es algo privativo de su zona de referencia; por carecer de información histórica y por llevar a dogmas sus particulares investigaciones absolutamente pobres. Podríamos citar algunos trabajos de este tipo, que tienen alguna utilidad por los datos que ponen de relieve pero no por sus cosmovisiones que absolutizan sin fundamento[10].

III. CUEVAS DATADAS POR RAZONAMIENTOS ARTÍSTICOS, ARQUEOLÓGICOS Y EPIGRÁFICOS

III.1. Las cuevas budistas[11]

Las primeras cuevas artificiales budistas[12] de la India fueron excavadas en el siglo III antes de Cristo, durante el reinado de Asoka, en lugares tales como **Lomas Rishi** y **Sudama** en la provincia de Bihar. Hay que recordar que una inscripción en la entrada de Lomas Rishi indica que fueron dedicadas al culto de los Ajivakas, un importante grupo ascético. Ambas grutas eran estructuras sencillas consistentes en una cámara circular que alberga una STUPA y un edificio

---

7 Con excepción de la Dra, Maryelle Bertrand, a la que hemos de agradecer el gran trabajo de prospección que llevó a cabo, si bien no podemos aceptar sus conclusiones por estar incorrectamente fundamentadas. La cerámica no es el único criterio de datación; y además hay cerámica romana en cuevas como diremos mas adelante.

8 GRANDE DEL BRÍO, Ramón, *Eremitorios altomedievales en las provincias de Salamanca y Zamora. Los monjes solitarios*, Salamanca, Librería Cervantes, 1997; BERZOSA GUERRERO, Julio, *Iglesias rupestres, cuevas artificiales, necrópolis rupestres y otros horadados rupestres de Valderredible (Cantabria)*, Burgos, Editorial «Monte Carmelo»m 2005, etc.

9 CANO GARCÍA, Gabriel M., *La comarca de Baza. Estudio de Geografía Humana*, Valencia, Departamento de Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, 1974.

10 ASENJO, Carlos, *Las cuevas, insólito hábitat del sur*, Brenes (Sevilla), Muñoz, Moya y Montraveta editores, 1990. Podríamos añadir numerosas guías locales del tipo de las que hay en Cuevas de Almanzora, etc. Del mismo modo que disentimos de las tesis de la Dra Bertrand de que las cuevas habrían surgido a partir del siglo X, dado que ella no ha encontrado ceràmicas en las cuevas anteriores a la época árabe. Nosotros si hemos encontrado cerámicas sigillatas en las cuevas del Valle del Ebro con lo que la tesis que rechazamos se cae por su base, aparte de que hay muchos otros argumentos que aquí recogemos en parte.

11 El estudio de las cuevas budistas es de suma importancia porque demuestran sin el menor género de vacilación que se comienzan a excavar cuevas en época helenística en el Oriente y por tanto ponen el tela de juicio el viejo prejuicio de las cuevas y su relación exclusiva con la prehistoria o la Edad Moderna.

12 Una bibliografía sucinta sobre el tema puede ser: CASWELL, James O., *Writen and Unwritten: A New History of the Buddhist Caves at Yungang*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1988; *Chugoku Sekkutsu* (*El arte de las cuevas de China*). Una serie de textos en chino y japonés sobre los lugares más relevantes chinos. Beijing: Wenwu Chubansha, Tokio, Heibonsha, 1980ss.; DEHEJIA, Vidya, *Early Buddhist Rock Temples. A Chronology*. Ithaca, NY, Cornell University Press, 1972: HOWARD, Angela Falco, *Summit of Treasures: Buddhist Cave Art of Dazu, China*, Trumbull, CT, Weatherhill, 2001; KAIL, Owen C., *Buddhist Cave Temples of India*, Bombay, Taporevala and Sons, 1975; MITRA, Debala, *Duddhist Monuments*, Calcuta, Sahitay Samsad, 1971; y se puede añadir la bibliografía concreta sobre cada uno de los lugares.

exterior rectangular que se supone era usado por los devotos para reunirse para lecturas y otras formas de enseñanza[13].

Unas 105 millas al sur de Bombay, la caitya o recinto cultual en **Bhaja** es más complicada. Se extiende unos 20 metros en un lateral de la montaña y tiene unos diez metros de altura; consiste en una cámara absidal, con sendas filas de columnas a los dos lados. Las nervaduras de madera colocadas en los techos de la sala central y de las dos alas laterales no parecen haber tenido función alguna arquitectónica, pero refleja el uso de prototipos de madera, bamboo y techos de paja en la construcción de cuevas santuarios más antiguas. Las columnas ayudan a definir el camino para las tradicionales circunvalaciones de la stupa colocada en la parte más interior de la cueva. La cueva Vihara 19 en el mismo grupo consiste en dos cámaras amplias que fueron usadas para actos comunitarios y pequeñas habitaciones individuales. Cada una de estas celdas contiene un lecho tallado en la roca al igual que su almohada y un pequeño nicho excavado en la pared para colocar una lucerna[14].

La cueva caitya en **Karli** fue excavada entre el año 50 y el 75 de la era cristiana. Tiene 41 metros de larga, 15 metros de ancha y otros 15 de alta y contiene 36 columnas coronadas con parejas sentadas sobre elefantes arrodillados. La fachada estuvo cuidadosamente elaborada con un amplio arco de herradura que define la primera ventana[15].

Los veinte grupos mayores y otros muchos grupos menores de cuevas en el occidente de la India fueron construidos entre el año 100 antes de Cristo y el 200 de la era cristiana.. Sin embargo la región es más conocida por las cuevas de Ayanta, un grupo de 26 grutas excavadas y trabajadas por las clases dirigentes a ambos lados del río Waghora a finales del siglo quinto de la era cristiana[16].

Bamiyan, el lugar en que se alzaban las estatuas gigantescas de Buda, ahora destruidas, que es el lugar más grande del arte budista en esta región de Afganistán se excavó en los siglos VI-VII de la era cristiana[17].

Entre el siglo IV y el VIII de la era cristiana se excavaron más de doscientas cuevas en el lugar de **Kizil**, en el Asia Central, cerca de la ciudad de Kucha, en lo que actualmente es el territorio autónomo chino de Winjiang Uighur. Kizil y las zonas relacionadas con este punto tales como las de **Kumtura** (alrededor de cien cuevas) y Kizilgara (unas sesenta cuevas) estuvieron bajo el mecenazgo de los reyes de Kucha, un reino surgido en un oasis al norte de la Ruta de la Seda. La mayoría de estas cuevas tiene una estructura única consistente en una cámara de entrada con otra hacia el interior unidas por dos pequeñas arcadas. En las paredes hay esculturas y pinturas laminadas en oro o en cobre azul y verde.

China tiene el mayor número de cuevas santuarios de Asia, y algunas de las más famosas se han encontrado en Gansa, una provincia en el noroeste, con enlaces con la Ruta de la Seda, que fue el camino por el que al principio se introdujo el budismo en China. Datadas entre el siglo IV y el XIV, las casi 500 cuevas decoradas de **Mogao** y las de sus cercanías en torno a

---

13 PATRY LEIDY, Demise, «Cave sanctuaries», en BUSWELL, Robert E., Jr. (Editor), *Encyclopedia of Buddhism*, 2 volúmenes, New York y otras ciudades, Ed. Thompson (Macmillan Referente, Gale group), 2003, vol. I, p. 117, columna 1ª

14 *Ibidem*, p. 177, columna 2ª

15 *Ibidem*, p. 177, columna 2ª

16 Ibidem, p. 177, columna 2ª; MITRA, Debala, *Ayanta*, New Delhi, General Archaeological Survey of India, 1974; KAIL, Owen C., *Buddhist Cave Temples of India*, Bombay, Taporevala and Sons, 1975, p. 80-92;

17 *Ibidem*, p. 177-178.

la ciudad de **Dunhuang** nos suministran una información de enorme valor sobre el desarrollo del arte budista en China[18].

Semejantes a estas y de una datación parecida, están también las grutas de **Yulin**, entre las que están la «Cueva de los mil budas occidental» y «La cueva de los mil budas oriental». Y en la región de **Gansu**, cerca de Lanzhou están las cuevas Binglisi y cerca de Tianshui las cuevas de Maijistan. Todas ellas contienen pinturas y esculturas y son de las más grandes de la zona[19].

Las 53 cuevas de **Yun'gang**, en la provincia de Shansi, son famosas por las cinco colosales esculturas que dominan las cuevas 16 hasta la 20. Excavadas y construidas al final del siglo V bajo el patrocinio de los gobernantes del Wei Norte (386-534), participan de las estructuras contemporáneas de Dunhuang[20].

En **Longmen**, cerca de **Luoyang**, en la provincia de **Hebei** se comenzaron a excavar a principios del siglo VI, las más de 2.000 cuevas, entre grandes y pequeñas, con más de 3.600 inscripciones. Alrededor de un tercio de las cuevas se excavaron durante el período de Wei Norte y el resto durante la dinastía Tang (618-907). La más famosa, la de Fengxiansi que fue comenzada bajo el reinado del emperador Tang, Gaozong (649-683) y terminada hacia el 675, con esculturas de cuatro guardianes, dos budisatvas y dos monjes que atienden a un Buda sentado de más de dieciséis metros de altura[21].

Hay otras muchas cuevas excavadas en otro centros de China, muchos de ellos comenzados a excavar tras la disolución de la dinastía de Wei Norte a mitad del siglo VI, como por ejemplo **Gongxian** y **Xiangtangshan** en la provincia de Hebei; **Tianlongshan** en la de Shansi y otras en la de Shandong. Y hay otras muchas grutas más pequeñas en el norte y alguna también en el sur.

Aunque no son frecuentes después del siglo X, las cuevas santuarios se siguieron construyendo en la provincia del Sur, **Sichuan**, durante las dinastías Tang y Song (960-1279)[22].

En **Corea**, el santuario de Sokkuram, construido manualmente en la cima del monte **T'oham** pero imitando las cuevas de India y China, en los años 751-774[23].

III.2. Las tumbas romanas

Que los romanos se enterraban en grutas es de sobra conocido y que tales tumbas estaban horadadas en la roca también es sabido. Muy especialmente son conocidas y han sido estudiadas, especialmente por su documentación pictórica y epigráfica, las catacumbas romanas que pertenecen a este género. Pero los grandes complejos rupestres de tumbas romanas están sobre todo en el Oriente y han sido poco estudiados. Nosotros tuvimos la suerte de dar con algunas de estas zonas, excavar alguna cueva, prospectar decenas de ellas, y conseguimos abundante información que dimos a conocer en su día[24].

---

18 PATRY LEIDY, Demise, «Cave sanctuaries», en BUSWELL, Robert E., Jr. (Editor), *Encyclopedia of Buddhism*, 2 volúmenes, New York y otras ciudades, Ed. Thompson (Macmillan Referente, Gale group), 2003, vol. I, p. 118, col. 2ª.

19 *Ibidem*, p. 118, col. 2ª.

20 *Ibidem*, p. 118, col. 2ª.

21 *Ibidem*, p. 118, col. 2ª

22 *Ibidem*, p. 119, col. 1ª

23 *Ibidem*, p. 119, col. 1ª

24 GONZÁLEZ BLANCO, A. y MATILLA SÉIQUER, G. (Editores), *Romanización y Cristianismo en la Siria Mesopotámica, Antigüedad y Cristianismo* XV, 1998; EGEA VIVANCOS, A., *Eufratense et Osrhoene: Poblamiento romano en el alto Eufrates Sirio, Antigüedad y Cristianismo* XXII, 2005.

Tales hipogeos están en íntima relación con el monacato. La historia del monacato apenas si está en sus comienzos[25]. Desde siempre las órdenes religiosas han tenido a su cronista y es verdad que tales obras valen como historias, pero con presupuestos bien fijos. Por contraposición ya desde el siglo XVIII hubo autores incapaces de entender el tema que lo describieron de manera absolutamente fachendosa[26], pero de un modo serio sólo se ha comenzado a partir de comienzos del siglo XX y mucho se ha avanzado desde entonces; pero no se ha trabajado suficientemente en el estudio de la arqueología específica del mismo.

Se han estudiado, aunque de manera muy puntual los restos arquitectónicos conservados, mas a pesar de que las fuentes escritas acreditan y testifican la vida de los ermitaños esparcidos por los campos, no se ha intentado precisar dónde y cómo vivían. Hay un número considerable de trabajos de notable calidad que han estudiado la arqueología rupestre de Capadocia, sobre todo en razón de su decoración pictórica, pero Capadocia no debió ser una excepción excepto en la riqueza de sus decoración pictórica. Tanta importancia como el monacato anatolio, y quizá más, tuvo el sirio.

La importancia del monacato sirio es inimaginable tanto para el estudio de la arqueología siria como para el estudio del tema en otros lugares si se tiene en cuenta la fuerza expansiva del mismo que influyó notablemente en todas las direcciones en la historia del espíritu durante todo el primer milenio[27].

En diversas publicaciones hemos ido haciendo luz sobre la interpretación de la arquitectura rupestre tanto de Siria como de la Península Ibérica, siempre desde la perspectiva de que son fenómenos homogéneos y contemporáneos[28]. Hay que reconocer que el tema ha sido novedoso, que no tenía una amplia historia de la investigación y que nunca había sido considerado antes por historiadores de ninguna clase.

Lo mismo ocurre con los tratadistas del monacato. Todas la historias se apoyan en los textos, ninguna en la arqueología, por lo que el tema que planteamos es sólo un intento de aproximarnos desde una nueva perspectiva a un problema que es trascendental y que está en los comienzos de su tratamiento.

---

25 Ver la esquemática historia de la investigación que expone VÖÖBUS, Arthur, *History of Ascetism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, tomo I, *The Origin of Ascetism. Early Monasticism in Persia*, Louvain 1958, p. IX-X. No es una exposición exhaustiva ya que no recoge obrta como la de BESSE, Dom J.-M., *Les Moines d'Orient antérieurs au Concile de Chalcedoine (451)*, París 1900, pero lo que es cierto es que, aparte de las referencias puntuales en obras generales como las de Tillemont, una historia en serio del monacato no ha comenzado antes de comienzos del siglo XX.

26 Anónimo, *Histoire philosophique du monachisme, ou exposition abrégée de ce que l'on trouve de plus singulier et deplus curieux dans l'Institution, la Règle, l'Etablissemant et la Vie des Moines de tous les Cultes, et de tous les Pays*. Tome Premier, A Londres, chez Brindley & Emsly, LIbraires, 1788.

27 Ver las sugerencias de VÖÖBUS, A., *op. cit*., p. VI-IX.

28 Para la bibliografía remitimos a la revista ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO, volúmenes X, *La cueva de la Camareta (Agramón, Hellín,Albacete)*, XIV: *Romanización y cristianismo en la Siria Mesopotámica* y XV: *Los columbarios de La Rioja*, a completar con: GONZÁLEZ BLANCO, A., «Realidad, importancia y función de lo rupestre en la arquitectura funeraria y monacal tardorromana desde el Eúfrates hasta el Atlántico. El problema de la arqueología de los hipogeos», en CUNCHILLOS, J.-L., GALÁN, J.M., ZAMORA, J. A., y VILLANUEVA DE AZCONA, S (Eds), Actas del congreso «El Mediterráneos en la Antigüedad: Oriente y Occidente», *Sapania. Publicacioines en Internet II*, 1998 [http://www.labherm.filol.csic.es]; ID., «Christianism on the Eastern Frontier», en OLMO, LETE, G. del y MONTERO FENOLLÓS (Eds.), *Archaeology of the Upper Syrian Euphrates. The Tishrin Dam Area. Proceedings of the International Symposium Held at Barcelona, January 28th-30th 1998*, p. 643-662; ID. «La función de los columbarios en la Antigüedad Tardía: Ex Oriente Lux», *Homenaje G. Del Olmo Lete. Aula Orientalis* 17-18 (1999-2000), p. 381-391; ID. «Monacato Oriental / monacato occidental», *De la estepa al Mediterráneo. Actas del I Congreso de Arqueología e Historia Antigua del Oriente Próximo, Barcelona, 3-5 abril del 2000*, Barcelona 2001, p. 71-85.

III.2.1. La cronología de las necrópolis romanas en hipogeos

El uso de cuevas excavadas en época romana es algo que no se discute entre otras razones porque existen y son muy conocidas las catacumbas y eso ya hace superfluo incluso el planteamiento, Pero incluso las catacumbas exigen pormenorizados estudios de cronología. Como cuele ocurrir en arqueología los estudios de cronología son siempre muy difíciles en los comienzos de un tema, pero hay que afrontarlos con las razones que podamos aducir, en espera de que otras más documentadas puedan acudir a la clarificación del problema. Y como las cuevas al no estar suficientemente estudiadas tampoco están individualizadas, tenemos que emplear todos los elementos a nuestro alcance para crear un marco de referencia, por lo que nos permitimos hacer unpoco a historia de las tumbas en hipogeos.

III.2.1.1. Túmulos de la Edad del Bronce

La inhumación es el rito más antiguo documentado en Oriente. Recuérdense la tumbas reales de Ur, así como todos los ritos funerarios Egipcios. En Siria hay túmulos funerarios al menos desde la Edad del Bronce[29] que hemos visto y prospectado, pero sin poder excavarlos en medida suficiente. Y además sobre el hecho tenemos también documentación literaria desde la Biblia hasta numerosos documentos del Próximo Oriente.

Los ya numerosos hallazgos de tumbas principescas que van apareciendo desde la lejana Mongolia hasta las llanuras de Centroeuropa son pruebas brillantísimas de los mismo por lo que no insistimos.

III.2.1.2. Las tumbas de tipo persa

Por todo el próximo Oriente la tradición de enterrar en tumbas excavadas en la roca es muy antigua. Son particularmente conocidas las sepulturas de Sidón con sarcófagos antropoides muy antiguos; las de Behistum, de época persa; las de Amida de época helenística. No es fácil saber si fue precisamente del Oriente de donde vino a Roma la costumbre de enterrar en lugar de la incineración.

Durante el período helenístico hay tumbas en Homs y en Palmira[30], datables en el siglo I antes de la era cristiana[31].

III.2.1.3. El sepulcro de Cristo según el evangelio

Según la narración de los evangelios Jesús fue sepultado en un sepulcro nuevo que se cerraba con una piedra redonda, exactamente del tipo de los que se encuentran en Siria a centenares,

---

29 Son conocidas las tumbas del segundo milenio existentes en las colinas de la orilla izquierda del Eúfrates frente a Kalat Najm, a las que se ha hecho alusión pero que no nos ha sido posible prospectar y estudiar a fondo. Ver WOOLEY, L., Hittite burial customs», *Liverpool Annals of Archaeology and Anthropology* IV, 1914, 87-98 y MATILLA SEIQUER, G., *Arqueología y antropología en el alto Eúfrates sirio: Tell Jamis*, Murcia 2.001, cap. 22.

30 SCHMIDT-COLINET, A., «L'architecture funéraire de Palmyre», en DENTZER, J.-M., y ORTHMANN, W., *Archaeologie et Histoire de la Syrie II. La Syrie de l'époque achémenide à l'avenement de l'Islam*, Saarbrücken 1989,. P. 447-456.

31 SARTRE, A. «Architectura funéraire de la Syrie», en DENTZER, Jean-Marie et ORTHMANN, Winfried (Eds.) *Archeologie et histoire de la Syrie II La Syrie de l'époque achémenide à l'avènement de l'Islam*, Saabrücken 1989, p. 424.

como lo hemos podido comprobar en el Eúfrates. Hay que aceptar, pues, que a comienzos del siglo I ya se practicaba este tipo de enterramiento.

Las tumbas similares de Umm al-Hawran se datan a fines del siglo I y comienzos del II de la era cristiana. Y la tradición sigue durante el siglo III.

III.2.1.4. La torre de Serrim[32]

Sabemos que la torre de Serrim fue construida en el año 73 de nuestra era[33]. La necrópolis adyacente debe ser contemporánea y posterior, pero no está estudiada como para ofrecer una datación más precisa.

III.2.1.5. Los hipogeos cruciformes con arcosolio

Se encuentran en Siria desde comienzos del siglo II hasta el siglo VI de la era cristiana. Hay diferencias entre los hipogeos de la Siria del Norte y los del sur. En el Norte se suelen excavar en un acantilado o falda abrupta de montaña y decorar con una especie de arcosolio la puerta de acceso, mientras que en el sur no hay tales arcos, sino meramente una puerta de piedra[34].

III.2.1.6. Las tumbas coronadas de columbarios

Se dan en numerosos lugares de la estepa siria y su cronología parece ser ya de época cristiana, es decir a partir del siglo IV.

La aparición relativamente abundante de tales monumentos, localizada en una región concreta es sumamente sugestiva sobre todo dados los problemas que los columbarios han planteado después y a los que aludiremos enseguida. Es únicamente en la zona del Hawran sirio donde estas tumbas con columbarios han aparecido. Y del carácter funerario de esta decoración no hay duda por las inscripciones alusivas que se han conservado[35]. Habrá que pensar que ha sido a partir de este uso como ha surgido la decoración de los columbarios en otras tumbas y en otras cuevas, las cuales indudablemente son posteriores.

III.2.1.7. Los columbarios en cuevas

También se dan tumbas rupestres con columbarios, que no pueden ser interpretadas como nichos para urnas de incineración. Las tumbas coronadas de columbarios con inscripciones nos dan una cronología tardía cuando ya no hay incineración en parte alguna del mundo romano y menos aún en oriente donde, como hemos visto, nunca predominó.

---

32 WILL, Ed., «La tour funeraire de Palmyre», *Siria* 26, 1949, 87-116.

33 GOGRÄFE, Rüdiger, «Die Grabtürme von Sirrim (Osroëne)», *Damascener Mitteilungen* 8, 1995, 165-201 con láminas 21-28.

34 SARTRE, A., *Ibidem*, p. 428-430

35 Ver LECLERQ, H., «Colombiers», en CABROL, F y LECLERQ, H., *Dictionnaire d'Archéologie Chretienne et de Liturgie*, Tomo III,2, París 1914, cols. 224-2235. Ver también: SARTRE, A., «Architecture funéraire de la Syrie», ya citada, p.442-443.

Según sugirió Palmer para el Tur Abdin[36] tales nichos debe entenderse que sirven para poner reliquias (calaveras o huesos de santos), pero esto nos lleva al uso de las tumbas como viviendas de los monjes.

III.3. Cuevas de época cristiana: el monacato rupestre

El origen del monacato es un problema difícil de explicar, pero no es tan difícil de aclarar su difusión en la forma de eremitismo. En concreto el uso de habitar tumbas por parte de un eremita está documentado por primera vez en la vida de San Antonio escrita por S. Atanasio, como luego comentaremos con más detalle. Y este texto deja ver bien claro que tal uso es algo nuevo, que deja bien a las claras lo extremoso de la conducta del santo. No hay modo de imaginar siquiera que fuera algo ya recibido[37].

No podemos dudar que la construcción de cuevas excavadas parte de tal experiencia y que ya en tiempos de San Juan Crisóstomo los monjes viven en cuevas excavadas en los montes o en chozas elementales construidas de manera muy simple en las planicies cercanas a Antioquía.

Los grandes monasterios rupestres tienen que ser posteriores o haber tenido un desarrollo posterior tal y como acreditan sus relaciones con el arte bizantino, por lo que la cronología del monasterio rupestre de la desembocadura del Sayur si puede haber comenzado ya en el siglo IV, su expansión y florecimiento se extiende hasta la llegada de los árabes. Y es precisamente en estos dos siglos cuando hay que situar el florecimiento más esplendoroso del monacato rupestre.

Con la implantación del dominio islámico el monacato se convierte en población residual, al producirse la ruptura entre poder político y confesión religiosa cristiana y aunque todavía sobrevivirá durante siglos, será cada vez con menor fuerza y en un conjunto de experiencias en las que se dará un declive de la independencia incluso ideológica, una islamización primero en formas y luego seguramente incluso en la teología, así como irá surgiendo una serie de movimientos islámicos de tendencia monacal que también están sin estudiar.

De lo que no hay duda es que en época islámica se utilizan parecidos esquemas de uso rupestre a los que habían sido utilizados en época anterior. Y lo difícil es establecer la cronología de cada lugar en concreto[38].

III.3.1. Cronología arqueológica de eremitorios concretos

Nos vamos a limitar a la zona que conocemos mejor que es la cuenca del Tishrim.

---

36 PALMER, Andrew, *Monk and mason on the Tigris frontier. The early history of Tur Abdin*, Cambridge 1990, p. 100 ss.

37 Cuando VÖÖBUS intenta demostrar las variadas raíces del ascetismo sirio no está hablando de la vida de los monjes, sino de otras dimensiones del tema. La vida de los monjes en tumbas y cuevas comienza a finales del siglo III y comienzos del IV.

38 Ver MARTÍNEZ LÓPEZ, J. A., «Pervivencias romano-cristianas en el mundo posterior. El mundo de las creencias: cuevas, sepulturas, mezquitas», *Romanización y cristianismo en la Siria Mesopotámica, en Antigüedad y Cristianismo* XV, 1999, 465-473.

III.3.1.1. Los orígenes

Eremitismo del siglo IV probablemente ya lo hay desde los tiempos de San Alejandro fundador de los monjes akoimetas y es posible que el gran monasterio del Sayur sea el lugar donde vivió este santo. Pero si es así, no debía ser en aquel entonces tan suntuoso como hoy nos lo muestran las ruinas.

III.3.1.2. Habitación de las latomías

En esos primeros momentos los monjes, todavía sin tener una visión clara de lo que buscaban, debieron emplear para su asentamiento las grandes latomías que abundan por la zona, así como otros huecos naturales. No hemos hallado indicaciones arqueológicas puntuales, si bien tampoco se puede decir que las hayamos buscado con la suficiente atención; pero una cosa es clara, algunas de estas excavaciones son antiguas y existían en la época de la expansión monástica[39]. El abrigo que ofrecen es perfecto y no puede haber duda razonable de su utilización por gentes que no tenían intención de establecer en ellas un asiento estable. Más tarde cuando tal intención ya o está documentada o hay que presuponerla es otra situación bien distinta.

III.3.1.3. Ocupación de las tumbas / cristianización de las necrópolis

En toda la región la habitación de cuevas, incluidas las tumbas, es algo corriente. El problema es ¿cuando comenzó tal uso?. Por semejanza con Egipto se puede pensar que ya en el siglo IV las tumbas fueran ocupadas por los monjes.

¿Cuál sea la evolución de esta habitación de las tumbas por monjes? Quizá las tumbas con columbarios del yacimiento de Amarna (Siria) sean un indicio de la evolución del asentamiento de los monjes en tumbas y de la metamorfosis de las tumbas en lugares de habitación monástica. En otro lugar hemos reflexionado largamente sobre el tema de las cuevas con columbarios[40]. El caso de las tumbas cercanas al yacimiento de Amarna en el Eúfrates es sumamente interesante porque en él ya los nichos no están sobre la tumba sino dentro de ella y puede estar indicando un momento de finales del siglo IV o incluso más tardío en el que el uso se está ampliando y del carácter meramente simbólico y escatológico de las palomas se está pasando al uso de los nichos como ostensorios de huesos de difuntos «santos» y dignos de recuerdo.

Y es posible que la zona del gran monasterio de la desembocadura del río Sayur estuviera ya entonces excavada en alguna medida.

III.3.1.4. Elaboración de las tumbas y excavación de habitaciones rupestres eremíticas

A lo largo de los siglos IV y V el proceso de exaltación de la mística cósmica[41] propia del monacato rupestre experimentó un desarrollo considerable, teniendo en cuenta que también hubo un gran desarrollo del cenobitismo con suntuosas construcciones.

---

39 MATILLA SÉIQUER, G. y BEJARANO, I., «Latomías», *Antigüedad y Cristianismo* XV, 1998, 317-324.

40 Ver *Los columbarios de La Rioja*, en *Antigüedad y Cristianismo* XVI, 1999.

41 GONZÁLEZ BLANCO, A., «La configuración del cristianismo como religión cósmica. El testimonio de San Juan Crisóstomo», *Antigüedad y Cristianismo* VII, 1990, 301-312.

Hay elementos constructivos que denotan la existencia de un arte exento y en nuestro entorno podemos citar tres muy notables: la iglesia del gran monasterio[42], la cueva de los arcosolios[43] y el eremitorio de Burtugali[44]. Estos al menos hay que ponerlos en relación con la época de oro del arte bizantino.

III.3.1.5. El arte rupestre bizantino

La formación de los rituales litúrgicos a lo largo del siglo IV y su ampliación y enriquecimiento durante el siglo siguiente tuvieron enorme influencia en las edificaciones monásticas. Los monjes agrupados en un cierto grado de cenobitismo con acompañamiento eremítico son influidos por el desarrollo del derecho y de la liturgia bizantina y los asentamientos necesariamente dejan ver tan influencia.

Hay que poner en relación con la época de Justiniano, es decir con el siglo VI, el esplendor del arte bizantino y el florecimiento del arte arquitectónico rupestre.

La excavación de la iglesia con el claustro del gran monasterio del Sayur y la excavación de la cueva de los arcosolios así como el eremitorio de Burtugali, lo situaríamos en este momento histórico.

III.3.1.6. La inscripción «akkimhc»[45]

Es más que seguro que esta inscripción esta escrita como designación de los monjes o de un monje «akoimeta». La evolución del diptongo griego —oi— para dar fonéticamente —i— y su representación gráfica como tal sonido seproduce ya en tiempos de Imperio Romano y por tanto aquí no nos sirve para precisar más la cronología. Debe ser posterior a la vida de Alejandro el fundador de los «acemetas» o «akoimetas», pero puede ser de cualquier siglo entre los posteriores.

III.3.1.7. El ocaso del monacato

El esplendor del eremitismo podría verse en Siria en el monasterio de Kalaat Seman, del más exquisito arte justinianeo.

Es la época del florecimiento de las llamadas villas muertas del norte de Siria.

El monacato nestoriano y monofisita tiene una historia documentada y trascendental, pero también es verdad que cada vez más cerrada en sí misma, con menor influencia y contacto con el occidente griego y romano.

El monacato que queda como población en cierto modo residual, se hace tradicional y muy firme. Los monjes se convierten en apoyo de los oprimidos y punto de referencia obligado

42 GONZÁLEZ BLANCO, A. y MATILLA SÉIQUER, G., «Cristianización: Los monasterios del ámbito de Qara Quzaq. II Qinnasrin», *Antigüedad y Ctristianismo* XV, 1998, p. 400-410.

43 GONZÁLEZ BLANCO, A. y MATILLA SÉIQUER, G., «Cristianización: Los monasterios del ámbito de Qara Quzaq. III: Quruq Magara», *Antigüedad y Cristianismo* XV, 1998, p. 414.

44 GÓMEZ CARRASCO, J. G., «La cueva como vivienda en el alto Eúfrates sirio: Apuntes para su investigación», *Antigüedad y Crtistianismo* XV, 1998, 417- 426.

45 La reprodujimos en «El poblamiento rupestre del alto Eúfrates en el norte de Siria desde la frontera de Turquía hasta Qalat Najm», *Antigüedad y Cristianismo* X, 1993, 613-621, en la p. 620.

ante las desgracias colectivas. Diríamos que el monacato sirio se enquista y se prepara para la supervivencia que le ha llevado hasta nuestro siglo XX.

IV. ORIGEN DE ASENTAMIENTOS CIVILES RUPESTRES

IV.1. Las cuevas de Contrebia-Inestrillas (Aguilar del Río Alhama, La Rioja)

Desde el paleolítico las cuevas naturales han sido empleadas como lugar de refugio y de vivienda, en culturas nómadas y luego en culturas sedentarias. El uso de las cuevas naturales en la Edad del Bronce es bien conocido y no hay que insistir. Durantela Edad del Hierro comienza en encastillamiento, pero sigue habiendo cuevas habitadas, continuación de las de la Edad del Bronce[46].

El uso de cuevas excavadas artificialmente para vivienda está documentado en la cultura ibérica y celtibérica hispana, tal y como recogen Blázquez y Tovar en su *Historia de España* y, sobre todo, como nos muestra la arqueología en numerosos yacimientos. Recojamos uno como muestra: la excavación de la popularmente conocida como «Contrebia Leucade», en Inestrillas (La Rioja), excavada durante años y publicada por el Dr. Hernández Vera[47], donde se enumeran y describen las numerosas casas con cuevas excavadas bien sea como habitáculo de la casa bien como complemento de la misma. El yacimiento es celtibérico-romano y la cronología no es dudosa.

En época romana hay una ciudad en Hispania, que es fábula para este tipo de temas. Se trata de Tiermes, en el sur de la actual provincia de Soria.

Y podríamos hacer un amplio recorrido de este tipo de reliquias romanas ya que la población no se romanizó ni de una vez, ni nunca del todo. Y las tradiciones indígenas anteriores cobraron nueva vida a fines de la Antigüedad.

IV.2. El poblamiento se refugia en cuevas en la época de las invasiones

La situación caótica creada con las invasiones del siglo V produce una gran dispersión del poblamiento, que huye de la llanura y horada numerosas cuevas en los riscos de los terrenos terciarios, que son blandos, para protegerse y poder vivir y dormir con mayor seguridad.

IV.3. La secularización de las cuevas monacales sirias

Debe ser en esta época cuando algunos monasterios más aislados se van secularizando. No sería imposible llevar a esos siglos finales del primer milenio de la era cristiana la conversión de la necrópolis bizantina de MAGARATAYIN en habitación civil tal y como se puede ver todavía hoy.

Tras el desastre de Tamerlán sólo quedan los monasterios fortificados, algunos de ellos rupestres desde luego[48], pero los monasterios rupestres, al menos los pobres y abiertos puede

46 En el valle medio del Iregua, afluente del Ebro en La Rioja, concretamente a la altura de Torrecilla en Cameros, se han hallado cerámicas bruñidas típicas en la Edad del Hierro en cuevas con materiales del bronce.

47 HERNÁNDEZ VERA, J. A., *Las ruinas de Inestrillas. Estudio arqueológico (Aguilar del río Alhama, La Rioja)*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1982.

48 Recuérdese el caso de Malula, cercano a Damasco, que es un auténtico fortín y que sigue vivo en la actualidad.

afirmarse que desaparecen en Siria, aunque todavía en Anatolia y en concreto en Capadocia siga siendo rico en creaciones artísticas.

V. LOS DATOS LITERARIOS: LAS GRUTAS EREMÍTICAS CRISTIANAS

Tras del largo tratado de las cuevas romanas y su prolongación durante la época del Imperio Cristiano, es hora de reinterpretar arqueológicamente datos literarios conocidos.

V.1. Cuevas con fecha literaria indiscutible

Hay algunas cuevas de vivienda aludidas por las fuentes históricas bien conocidas y que no es necesario destacar:

Las que vive San Antonio Abad en Egipto, que eran tumbas romanas.

La que vivió San Gregorio de Tours, que nos describe su biógrafo Sulpicio Severo.

La que usó San Benito en Montecasino.

Las de San Millán de la Cogolla, que nos comenta San Braulio.

Las del monasterio de Albelda, el que se redactó el Codex Vigilanus o Albeldense, todavía conservadas en gran parte.

V.2. Cuevas con tipología eremítica cristiana

Hay un sinnúmero de cuevas excavadas con tipología indiscutible de iglesia, como es el caso de la iglesia de Arnedo en la que hallamos la inscripción con la palabra ROMA[49]; en algunos casos es una tipología menos tópica, pero la decoración solo puede ser de iglesia o de dependencia monástica como la Cueva de los Planos[50].

Algunas cuevas presentan estructura basilical, como la Iglesia de Vico (Arnedo)[51], con sus cruces esculpidas en la parte alta del frontispicio.

Otras contienen epigrafía cuya significatividad eremítica es indiscutible como la Camareta de Agramón (Hellín)[52], con sus 40 textos latinos y más de cien textos árabes.

Una tipología diferente nos ofrecen las cuevas con columbario de Beas de Guadix[53], en las que además de muestras de haber estado pintadas hay numerosos indicios de grafitos de tipología de la tradición cristiana.

VI. CUEVAS EXCAVADAS TARDÍAMENTE, YA EN PLENA EDAD MEDIA

La excavación de cuevas para vivir en ellas ha sido una práctica de la cultura tradicional en toda la Península Ibérica, donde, en La Rioja, poblados como Arnedo y Albelda han vivido

49 Ver bibliografía en nota 3.

50 «La cueva de Los Llanos (Arnedo, La Rioja)», *Antigüedad y Crisianismo* XVI, 1999, 133-148. (en colaboración con C. Faulín García y J. L. Cinca Martínez).

51 «Una nueva iglesia en el monasterio de Vico (Arnedo, La Rioja)», *Antigüedad y Cristianismo* XVI, 1999, 259-278 (en colaboración con C. Faulín García, J. L. Cinca Martínez y R. González Fernández).

52 GONZÁLEZ BLANCO, A., GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R. y AMANTE SÁNCHEZ, M. (Editores), *La cueva de La Camareta (Agramón, Hellin-Albacete), Antigüedad y Cristianismo* X, 1993.

53 GONZÁLEZ BLANCO, A., MATILLA SÉIQUER, G y otros, «Las cuevas con columbarios de Beas de Guadix», *Antigüedad y Cristianismo* XX, 2003, 539-558.

en cuevas hasta mitad del siglo XX; en Murcia donde la civilización de los «casones» se fue eliminando poco a poco durante los años de la postguerra, pero aún duraba en los primeros años de la democracia; y en Granada donde todavía hoy es una cultura viva.

Generalmente estas cuevas no presentan particularidades que den indicaciones de su cronología de origen, pero en ocasiones tienen formas verdaderamente sugestivas que indican un origen tardío. Tal es el caso de algunas cuevas estudiadas por la Doctora Bertrán.

En Luchena[54] , donde hay una cueva que presenta una entrada con una cavidad inmediatamente encima de la puerta, desde la que se puede vigilar y seguramente disparar o echar productos mortíferos sobre cualquier enemigo que intentara entrar en la cueva. Es una estructura que recuerda las defensas de las puertas en los castillos medievales ya tardíos.

En Cortes[55], donde la cueva de la tía Micaela presenta indicios de haber contado con algo parecido a un puente levadizo. Es posible que sea muy de la lata Edad Media, pero en cualquier caso cuenta con una estructura defensiva muy similar a las de las torres con entrada a cierta altura para impedir un asalto fácil al lugar.

VII. OTROS PROBLEMAS DE CRONOLOGÍA: LOS COLUMBARIOS

Hay temas que todavía presentan algunos problemas de identificación que hace difícil su empleo como elemento de datación de las cuevas. Tal es el caso de los «columbarios» que ciertamente en su origen no son palomares, aunque alguno haya podido ser utilizado posteriormente como tal, pero aparecen en tumbas romanas, en el interior de iglesias de época preárabe, pero aparecen también en cuevas sin indicación alguna que pueda llevar a una cronología precisa.

Hay otro tema que es también importante y que merece revisión. Así por ejemplo en Cuevas de Almanzora suele llamarse «Graneros» / «Alforines» o cosas similares las cuevas que están abiertas sobre el abismo y a mucha o bastante altura. Es más que discutible que tal apelación sea correcta y no más bien una denominación de determinados historiadores que han confundido todo con su «sentido común», por falta de información[56].

VIII. DURACIÓN DEL TROGLODITISMO

Hemos indicado de paso la pervivencia del tema hasta el mismísimo siglo XX e incluso XXI, hasta nuestros días.

Y como lugar de guardar y almacenar alimentos y vino todavía es usual en todo el mundo.

---

54 BERTRAND, Maryelle, «Cuevas artificiales y estructuras de poblamiento medievales de la Hoya de Guadix (Granada)», *Anuario Arqueológico de Andalucía, 1986, II actividades sistemáticas*, p. 236-241, especialmente plano en la p. 239.

55 BERTRAND, Maryelle, «Las cuevas artificiales medievales y su relación con la estructura de doblamiento en la Hoya de Guadix (Granada), *Anuario Arqueológico de Andalucía /1985. II Actividades sistemáticas*, p. 185-192, especialmente plano en las p. 190 y 191.

56 Creo que tal tipo de innovaciones en la tradición puede encontrarse en libros como ASENJO, Carlos, *Las cuevas, insólito hábitat del sur*, Brenes (Sevilla), Muñoz Moya y Montraveta editores, 1990.

IX. VARIACIONES DE LUGAR A LUGAR

Hasta mitad del siglo XX, la habitación en cuevas en el Valle del Ebro era un hecho bastante normal y relativamente abundante. Hemos aludido a lugares como Inestrillas, Arnedo, Albelda, etc., pero allí ya no se da.

La utilización de cuevas como vivienda a lo largo y ancho de la región granadina es un hecho comprobable por quien quiera acercarse a la misma.

Las diferentes tradiciones son tardías, ya de edad moderna. En las diferentes encuestas que hemos hecho sobre el tema nos hemos encontrado con respuestas como una que me dieron en Cuevas del Río, pedanía de Benamaurel, según la cual, los moros vivían en castillos. Por el contrario en el norte de la Península siempre se dice que eran los moros los que vivían en cuevas, mientras que los cristianos vivían en castillos.

X. RESUMEN Y CONCLUSIONES

La falta de perspectivas ha llevado a muchos planteamientos muy dispares sobre la cronología de las grutas artificiales, pero una fecha de época clásica para el comienzo de su proliferación y un florecimiento masivo en los siglos de la Antigüedad Tardía, así una clara tipología de varios de sus arquetipos son evidentes.

No se puede distinguir una zona de las demás, dado que las tipologías coinciden. Y algo que es indiscutible en el Valle del Ebro no es diferente de lo que ocurre en las depresiones granadinas.

El fenómeno del uso habitacional de las cuevas, su utilización como sepulturas y su especialización como recintos monacales no están desconectados entre sí.

Nunca antes hasta estas últimas décadas se había intentado poner en relación la documentación literaria sobre el monacato, sobre refugios más o menos transitorios y en general sobre obras de todo tipo, con la arqueología rupestre. Poco a poco las piezas del puzzle comienzan a conjuntarse.

Con todo esto se abre un nuevo campo a la investigación de alcances inusitados: No sólo los textos obtienen una nueva perspectiva para su interpretación sino que hay nuevos textos epigráficos y nuevas documentos arqueológicos que plantean problemas antes no imaginados y con el avance de la investigación constituirán un nuevo ámbito del campo de la arquitectura[57].

No afirmamos que todas las cuevas sean de las mismas fechas pero el fenómeno rupestre si que tiene una historia y los grupos de cuevas que abundan en la Península Ibérica, lo mismo que en otros puntos en torno al Mar Mediterráneo, tienen la misma historia global y en muchos casos la misma historia cronológica, aunque es indudable que con el paso del tiempo ha habido grandes variaciones, por lo que muchas cuevas han surgido en tiempos más tardíos, incluso muy recientemente. Cuando esto ocurre se distingue con bastante claridad. En cualquier caso la discusión pormenorizada de cada cueva es necesaria e imprescindible.

El presente planteamiento, de esta generación y por tanto nuevo, es buena muestra de lo que decimos.

---

57 El tema se está convirtiendo en protagonista de la arqueología. No sólo ya el CIL ha aceptado para incluir en sus catálogos epigráficos toda la epigrafía hasta el año 711, sino que en otras zonas del mundo que nos ocupa se están publicando verdaderas obras maestras de calidad indiscutible. Citemos por ejemplos obras como PATRICK, Joseph, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism. Fourth to Seven Centuries*, Washington D.C., Dumnarton Oaks Studies, 1994; OUSTERHOUT, Robert, *A Byzantine Settlement in Cappadocia*. Dumbarton Oaks Studies XLII, Washington DC, 2005.

BIBLIOGRAFÍA

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO, volúmenes X, 1993, *La cueva de la Camareta (Agramón, Hellín, Albacete)*, Antigüedad y Cristianismo XIV, 1997: *Romanización y cristianismo en la Siria Mesopotámica* y *Antigüedad y Cristianismo* XVI, 1999: *Los columbarios de La Rioja*, en *Antigüedad y Cristianismo.*

ASENJO, Carlos, *Las cuevas, insólito hábitat del sur*, Brenes (Sevilla), Muñoz, Moya y Montraveta editores, 1990.

AZCARATE GARAI-OLAUN, A., *Arqueología cristiana de la Antigüedad Tardía en Alava, Guipúzcoa y Vuizcaya*, Vitoria, Diputación Foral de Álava, 1988.

BERTRAND, Maryelle, «Cuevas artificiales y estructuras de poblamiento medievales de la Hoya de Guadix (Granada)», *Anuario Arqueológico de Andalucía, 1986, II actividades sistemáticas*, p. 236-241, especialmente plano en la p. 239.

BERTRAND, Maryelle, «Las cuevas artificiales medievales y su relación con la estructura de poblamiento en la Hoya de Guadix (Granada), *Anuario Arqueológico de Andalucía /1985. II Actividades sistemáticas*, p. 185-192, especialmente plano en las p. 190 y 191.

BERZOSA GUERRERO, Julio, *Iglesias rupestres, cuevas artificiales, necrópolis rupestres y otros horadados rupestres de Valderredible (Cantabria)*, Burgos, Editorial «Monte Carmelo», 2005, etc.

BESSE, Dom J.-M., *Les Moines d'Orient antérieurs au Concile de Chalcedoine (451)*, París 1900.

CASWELL, James O., *Writen and Unwritten: A New History of the Buddhist Caves at Yungang*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1988; *Chugoku Sekkutsu* (*El arte de las cuevas de China*). Una serie de textos en chino y japonés sobre los lugares más relevantes chinos. Beijing: Wenwu Chubansha, Tokio, Heibonsha, 1980ss.

DEHEJIA, Vidya, *Early Buddhist Rock Temples. A Chronology*. Ithaca, NY, Cornell University Press, 1972.

EGEA VIVANCOS, A., *Eufratense et Osrhoene: Poblamiento romano en el alto Eufrates Sirio, Antigüedad y Cristianismo* XXII, 2005.

FATÁS, G., (Editor), *I Concilio Caesaraugustano. MDC Aniversario*, Zaragoza, 1981.

GOGRÄFE, Rüdiger, «Die Grabtürme von Sirrim (Osroëne)», *Damascener Mitteilungen* 8, 1995, 165-201 con láminas 21-28.

GÓMEZ CARRASCO, J. G., «La cueva como vivienda en el alto Eúfrates sirio: Apuntes para su investigación», *Antigüedad y Crtistianismo* XV, 1998, 417-426.

GONZÁLEZ BLANCO, A., «La investigación sobre las cuevas», en GONZÁLEZ BLANCO, A / GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R. / AMANTE SÁNCHEZ, M., *La cueva de La Camareta (Agramón, Hellín-Albacete), Antigüedad y Cristianismo* X, 1993, p. 15-40.

GONZÁLEZ BLANCO, A., «Realidad, importancia y función de lo rupestre en la arquitectura funeraria y monacal tardorromana desde el Eúfrates hasta el Atlántico. El problema de la arqueología de los hipogeos», en CUNCHILLOS, J.-L., GALÁN, J.M., ZAMORA, J. A., y VILLANUEVA DE AZCONA, S (Eds.), Actas del congreso «El Mediterráneos en la Antigüedad: Oriente y Occidente», *Sapania. Publicacioines en Internet II*, 1998 [http://www.labherm.filol.csic.es] (consultada el 5 de mayo del 2001).

— «Christianism on the Eastern Frontier», en OLMO, LETE, G. del y MONTERO FENOLLÓS (Eds.), *Archaeology of the Upper Syrian Euphrates. The Tishrin Dam Area. Proceedings of the International Symposium Held at Barcelona, January 28th-30th 1998*, p. 643-662.

— «La función de los columbarios en la Antigüedad Tardía: Ex Oriente Lux», *Homenaje G. Del Olmo Lete. Aula Orientalis* 17-18 (1999-2000), p. 381-391.
— «Monacato Oriental / monacato occidental», *De la estepa al Mediterráneo. Actas del I Congreso de Arqueología e Historia Antigua del Oriente Próximo, Barcelona, 3-5 abril del 2000*, Barcelona 2001, p. 71-85.
GONZÁLEZ BLANCO, A., «El poblamiento rupestre del alto Eúfrates en el norte de Siria desde la frontera de Turquía hasta Qalat Najm», *Antigüedad y Cristianismo* X, 1993, 613-621, en la p. 620.
GONZÁLEZ BLANCO, A. «Epigrafía cristiana en una iglesia rupestre de época visigoda en Arnedo (Logroño)», *XV Congreso Nacional de Arqueología (Lugo, 1977)*, Zaragoza, 1979, 1129-1142 (en colab. con U. Espinosa Ruiz y J. M. Sáenz González).
GONZÁLEZ BLANCO, A., «Los orígenes cristianos de la ciudad de Calahorra», *Calahorra. Bimilenario de su Fundación*, Madrid, Ediciones del Ministerio de Cultura, 1984, 231-245.
GONZÁLEZ BLANCO, A., «La cueva de Los Llanos (Arnedo, La Rioja)», *Antigüedad y Crisianismo* XVI, 1999, 133-148. (en colaboración con C. Faulín García y J. L. Cinca Martínez).
GONZÁLEZ BLANCO, A., «Una nueva iglesia en el monasterio de Vico (Arnedo, La Rioja)», *Antigüedad y Cristianismo* XVI, 1999, 259-278 (en colaboración con C. Faulín García, J. L. Cinca Martínez y R. González Fernández).
GONZÁLEZ BLANCO, A., MATILLA SÉIQUER, G y otros, «Las cuevas con columbarios de Beas de Guadix», *Antigüedad y Cristianismo* XX, 2003, 539-558.
GONZÁLEZ BLANCO, A., CONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R. y AMANTE SÁNCHEZ, M. (Editores), *La cueva de La Camareta (Agramón, Hellin-Albacete)*, *Antigüedad y Cristianismo* X, 1993.
GONZÁLEZ BLANCO, A. y MATILLA SÉIQUER, G., «Cristianización: Los monasterios del ámbito de Qara Quzaq. II Qinnasrin», *Antigüedad y Ctristianismo* XV, 1998, p. 400-410.
GONZÁLEZ BLANCO, A. y MATILLA SÉIQUER, G., «Cristianización: Los monasterios del ámbito de Qara Quzaq. III: Quruq Magara», *Antigüedad y Cristianismo* XV, 1998, p. 414.
GONZÁLEZ BLANCO, A. y MATILLA SÉIQUER, G. (Editores), *Romanización y Cristianismo en la Siria Mesopotámica, Antigüedad y Cristianismo* XV, 1998;
GONZÁLEZ BLANCO, A., «Epigrafía cristiana en una iglesia rupestre de época visigoda en Arnedo (Logroño)», *XV Congreso Nacional de Arqueología (Lugo, 1977)*, Zaragoza, 1979, 1129-1142 (en colab. con U. Espinosa Ruiz y J. M. Sáenz González).
GRANDE DEL BRÍO, Ramón, *Eremitorios altomedievales en las provincias de Salamanca y Zamora. Los monjes solitarios*, Salamanca, Librería Cervantes, 1997.
HERNÁNDEZ VERA, J. A., *Las ruinas de Inestrillas. Estudio arqueológico (Aguilar del río Alhama, La Rioja)*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1982.
HOWARD, Angela Falco, *Summit of Treasures: Buddhist Cave Art of Dazu, China*, Trumbull, CT, Weatherhill, 2001;
KAIL, Owen C., *Buddhist Cave Temples of India*, Bombay, Taporevala and Sons, 1975;
Ver LECLERQ, H., «Colombiers», en CABROL, F y LECLERQ, H., *Dictionnaire d'Archéologie Chretienne et de Liturgie*, Tomo III,2, París 1914, cols. 224-2235.
MARTÍNEZ LÓPEZ, J. A., «Pervivencias romano-cristianas en el mundo posterior. El mundo de las creencias: cuevas, sepulturas, mezquitas», *Romanización y cristianismo en la Siria Mesopotámica, en Antigüedad y Cristianismo* XV, 1999, 465-473.

MATILLA SEIQUER, G., *Arqueología y antropología en el alto Eúfrates sirio: Tell Jamis*, Murcia 2.001, cap. 22.
MATILLA SÉIQUER, G. y BEJARANO, I., «Latomías», *Antigüedad y Cristianismo* XV, 1998, 317-324.
MITRA, Debala, *Duddhist Monuments*, Calcuta, Sahitay Samsad, 1971.
MITRA, Debala, *Ayanta*, New Delhi, General Archaeological Survey of India, 1974.
MONREAL JIMENO, J. L., *Eremitorios rupestres altomedievales (El alto Valle del Ebro)*, Universidad de Deusto 1989.
OUSTERHOUT, Robert, *A Byzantine Settlement in Cappadocia*. Dumnarton Oaks Studies XLII, Washington DC, 2005.
PALMER, Andrew, Monk and mason on the Tigris frontier. The early history of Tur Abdin, Cambridge 1990, p. 100 ss.
PATRICK, Joseph, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism. Fourth to Seven Centuries*, Washington D.C., Dumnarton Oaks Studies, 1994.
PATRY LEIDY, Demise, «Cave sanctuaries», en BUSWELL, Robert E., Jr. (Editor), *Encyclopedia of Buddhism*, 2 volúmenes, New York y otras ciudades, Ed. Thompson (Macmillan, Gale group), 2003, vol. I, p. 117, columna 1ª.
RIU, Manuel, «Cuevas-eremitorios y centros cenobíticos rupestres en Andalucía Oriental», *Actas del VIII Congreso Internacional de Arqueología Cristiana. Barcelona 5-11 de octubre 1969*, Cittá del Vaticano /Barcelona, CSOC, 1972, p. 431-443 más láminas 189-193.
SARTRE, A. «Architectura funéraire de la Syrie», en DENTZER, Jean-Marie et ORTHMANN, Winfried (Eds.) *Archeologie et histoire de la Syrie II La Syrie de l'époque achémenide à l'avènement de l'Islam*, Saabrücken 1989, p. 424.
SCHMIDT-COLINET, A., «L'architecture funéraire de Palmyre», en DENTZER, J.-M., y ORTHMANN, W., *Archaeologie et Histoire de la Syrie II. La Syrie de l'époque achémenide à l'avenement de l'Islam*, Saarburcken 1989, p. 447-456.
VÖÖBUS, Arthur, *History of Ascetism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, tomo I, *The Origin of Ascetism. Early Monasticism in Persia*, Louvain 1958, p. IX-X.
WILL, Ed., «La tour funeraire de Palmyre», *Siria* 26, 1949, 87-116.
WOOLEY, L., Hittite burial customs», *Liverpool Annals of Archaeology and Anthropology* IV, 1914, 87-98.

SIERRA DE SEGURA Y ALCARAZ

Mozárabes. Identidad y continuidad de su historia
Antig. crist. (Murcia) XXVIII, 2011, ISSN: 0214-7165, pp. 303-312

EL INTERÉS Y LA MAGIA DE LA SIERRA DE SEGURA

Francisco López Bermúdez
Departamento de Geografía. Universidad de Murcia

RESUMEN

La comarca de la Sierra de Segura comprende un conjunto de sierras de la Cordillera Bética extendidas por trece municipios cargados de naturaleza e historia: Arroyo del Ojanco, Beas de Segura, Benatae, Génave, Hornos de Segura, Orcera, Puente de Génave, La Puerta de Segura, Santiago de la Espada-Pontones, Segura de la Sierra, Siles, Torres de Albanchez y Villarrodrigo. El territorio alberga paisajes naturales y culturales de gran variedad, interés y calidad, por ello constituye alrededor del 80 % del Parque Natural de las Sierras de Cazorla, Segura y las Villas, que con una superficie de 214.300 has, es el espacio protegido más extenso de España. Reserva de la Biosfera por la UNESCO y Zona de Especial Protección para las Aves (ZEPA).

Palabras clave: comarca de la Sierra de Segura, Cordillera Bética, paisajes naturales y culturales, Parque Natural de las Sierras de Cazorla, Segura y las Villas,

ABSTRACT

The interest and the magic of the Sierra de Segura

The territory of the Sierra de Segura is a set of the mountain chain Cordillera Bética, extended over thirteen municipalities loaded of nature and the history: Arroyo de Ojanco, Beas de Segura, Benatae, Génave, Hornos de Segura, Orcera, Puente de Génave, La Puerta de Segura, Santiago de la Espada-Pontones, Segura de la Sierra, Siles, Torres de Albanchez and Villarrodrigo. The territory has a natural and cultural landscapes of great variety, interest and quality, for it he constitutes about a 80 % of the Nature Reserve of Cazorla, Segura and the Villas mountains, which with a surface of 214.300 has, is the most extensive protected area of Spain. Reservation of the Biosphere for the UNESCO and Zone of Special Protection for the Birds.

Key words: territory of the Sierra de Segura, Cordillera Bética, natural and cultural landscapes, Nature Reserve of Cazorla, Segura and the Villas mountains.

1. LA CORDILLERA BÉTICA. RASGOS FÍSICOS

La Cordillera Bética es una alineación de montañas que recorren el Sur-Sureste de la península Ibérica entre la Meseta y el mar Mediterráneo. Se extiende, a lo largo de 600 kilómetros, desde la provincia de Cádiz hasta los promontorios de La Nao al Norte de la de Alicante, por el Este se prolonga hasta las islas Baleares. Su formación es consecuencia de los plegamientos alpinos por la convergencia y compresión de las placas africana y eurasiática, que tuvieron lugar durante el Cenozoico, desde hace unos 65 millones de años hasta la actualidad. La convergencia de las placas es también responsable de ser la zona de mayor actividad sísmica de la Península Ibérica. Basado en criterios tectónicos, litológicos y paleogeográficos, las Béticas son divididas en dos grandes zonas o dominios. Zonas Internas y Zonas Externas con historia de deformaciones diferentes. La primera comprende un conjunto de sierras compuestas por materiales mesozoicos y cenozoicos plegados, fallados y cabalgados pertenecientes a sedimentos marinos de una cuenca marina que existía. La Zona Interna está compuesta por un apilamiento de mantos de corrimiento con predominio de materiales metamórficos (Fig. 1).

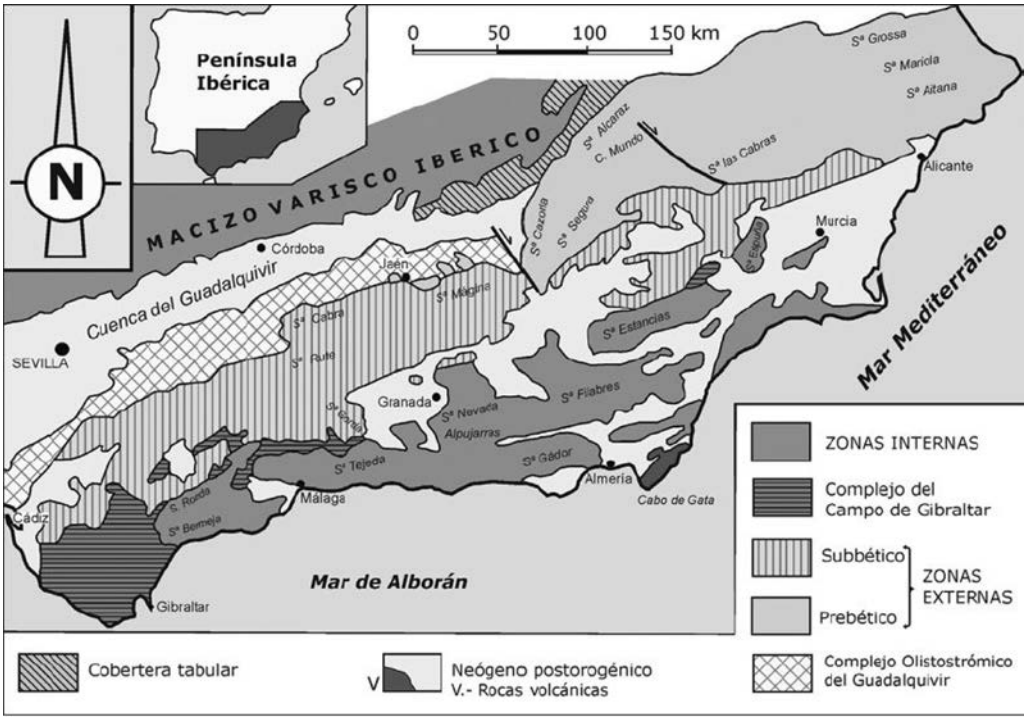


FIGURA 1. *Esquema simplificado de las principales estructuras de la Cordillera Bética.*

En la Zona Externa y según la naturaleza de los materiales y el grado de deformación, se diferencian dos dominios bien diferenciados: Prebético y Subbético, ambos formados por sedimentos que abarcan desde el Triásico al Mioceno (Sanz de Galdeano, 1990) El primero ocupa el sector más septentrional y se caracteriza por unas facies depositadas en ambientes marinos someros, que durante la Era Secundaria constituían la zona más cercana al Macizo Ibérico o

Meseta. Su mayor desarrollo lo registra entre Jaén y el Sur-Suroeste de la provincia de Albacete con las sierras de Cazorla, las Villas, Segura, Alcaraz, Hellín y otras, constituidas, todas ellas, por materiales carbonatados (sobre todo calizas y dolomías) del Jurásico y Cretácico, y materiales detríticos (areniscas y lutitas) del Triásico y parte del Cretácico. No se hallan terrenos anteriores al Mesozoico y faltan los materiales metamórficos. Con frecuencia aparecen diapiros triásicos e inyecciones salinas más o menos similares los del cabezo de La Rosa en Jumilla (Murcia) y el Turó de la Sal en Pinoso (Alicante).

El Subbético, de facies pelágica y profunda, se corresponde a depósitos marinos más alejados del Macizo Ibérico representados, mayoritariamente, por calizas, dolomías, margocalizas y margas con intercalaciones de esporádica de rocas volcánicas efusivas del Mesozoico. Su estilo tectónico es de grandes mantos cabalgantes hacia el Norte, hacia el Prebético, también son frecuentes los pliegues y las fracturas. Relieves notables: Sierra del Pozo, Almorchón, Calar de las Pilillas, Sierra de Gontar, Sierra de Lagos, Sierra de los Molares, Cuerda de la Lastra, Sierra del Cuquillo, Sierra de Calderón, La Sagra, Revolcadores, Mojantes, etc.

2. LA SIERRA DE SEGURA. RASGOS BIOFÍSICOS

La Sierra de Segura está constituida por un conjunto de sierras en dirección NE-SO del dominio Prebético: Las Villas, Cazorla, el Pozo y Calderón en la provincia de Jaén, sierra de Castril y La Sagra en la de Granada, sierras de Alcaraz, Calar del Mundo, Gontar y Taibilla en la de Albacete.

Montañas altas, escarpadas, llenas de misterio, que han desempeñado una importante función en la historia de los pueblos de su ámbito. Algunas de las cumbres de estas sierras rebasan los 2000 m como Empanadas (2106 m) y La Cabrilla (2048 m) pertenecientes a la alineación de la sierra de Castril. Otras rozan los 2000 en Las Banderillas (1993 m), El Banderín (1966 m), el Almorchón (1915 m), Mariasnal (1825 m), Las Palomas (1857 m), Blanquillo (1830 m) y El Yelmo (1809 m) y muchas se hallan por encima de los 1500 m. La sierra en su conjunto presenta, pues, unos relieves de abrupta y compleja topografía donde alternan altas montañas, valles, altiplanos, calares y depresiones; en donde la altitud, orientación y exposición de los relieves, litologías, variedad de suelos y condiciones climáticas locales originan unos paisajes de contrastes, de calidad y gran interés, por su geomorfología, y unos ecosistemas de gran valor por su biodiversidad, número de especies endémicas que albergan y extensión de sus masas forestales. El territorio esta surcado por valles profundos modelados por la erosión de los ríos que tienen aquí su nacimiento: Segura, Mundo (Fig. 2), Madera, Tus, Zumeta, Orcera, Onsares, Carrizas y Guadalimar, el Guadalquivir penetra en la comarca a los pocos kilómetros de su nacimiento. Estas sierras de agua sirven de divisoria hidrológica entre el océano Atlántico y el mar Mediterráneo.

El suelo y el clima son los factores del medio físico que más influyen en el tipo de cobertura vegetal y en los cultivos serranos. En los relieves de la Sierra de Segura los tipos de suelo más importantes son:

- Litosuelos, suelos pedregosos, poco evolucionados, aparecen en los sectores altos y rocosos. Soportan una vegetación de matorral (piornales, lastonares,etc.) y algunos pinares;
- Regosoles calcáreos, son suelos pedregosos sobre materiales duros como las calizas y dolomías. Son colonizados por robledales (*Quercus pyrenaica*) y pinares (*Pinus pinaster*);



FIGURA 2. *Nacimiento del río Mundo conocido como «Los Chorros del río Mundo».*

- Rendsinas, son suelos típicos de alta montaña caliza, soportan sabinares, pinares y piornales;
- Cambisoles cálcicos, se trata de suelos evolucionados ricos en nutrientes y carbonatos que se forman sobre materiales carbonatados en laderas de pendiente moderada. Con frecuencia alcanza un gran espesor lo que facilita el profundo enraizamiento de la vegetación. Cuando se hallan en zonas llanas son cultivados por su fertilidad;
- Luvisoles, son también suelos evolucionados ricos en arcilla y en nutrientes de fuerte color rojo. Sobre ellos se hallan los encinares, quejigales y bosques de *Pinus pinaster.*

Todos estos suelos presentan una importante susceptibilidad a los procesos erosivos, sobre todo a actuaciones antrópicas negativas como la deforestación y el mal laboreo de los suelos cultivados.

La estrecha relación altitud del relieve-clima-suelo-vegetación sirve para caracterizar los diversos pisos bioclimáticos de la Sierra de Segura:

(a) Piso mesomediterráneo, ocupa las partes más bajas del territorio y según se trate de laderas en solana o umbría, su límite superior se halla entre los 1200 y 1400 m. Especies bioindicadoras de este piso el pino carrasco (*Pinus halepensis*), la encina o carrasca (*Quercus rotundifolia*), la degradación del encinar da lugar al coscojar (*Quercus coccifera*), el romero (*Rosmarinus officinalis*), madroño(*Arbutus unedo*), retama (*Retama sphaerocarpa*), cornicabra (*Pistacia terebinthus*) y los olivares como especies cultivadas;

(b) Piso supramediterráneo, se halla por encima del anterior con límite aproximado entre los 1700 y 1800 m. Ocupa una considerable extensión en estas sierras. Las especies botánicas más representativas son: el pino laricio o salgareño (*Pinus nigra*), la especie vegetal de mayor biomasa y representatividad (Valle Tendero *et al*., 1989), el pino resinero, negral o rodeno (*Pinus pinaster*), enebro (*Juniperus communis*), sabina (*Juniperus sabina*), jara (*Cistus laurifolius*), melojo (*Quercus pyrenaica*), poa (*Festuca hystrix*), salvia (*Salvia lavandulifolia*), torvisco (*Daphne laureola*), etc.;

(c) Piso oromediterráneo, es el piso de las cumbres, el que se halla por encima de los 1700-1800 m. Las bajas temperaturas, sobre todo, determinan que ya no se encuentren bosques densos de pinar sino pinos dispersos de pino salgareño, la vegetación dominante está formada por prados de lastón (*Festuca iberica*), formaciones herbáceas de gran interés ganadero, el sabinar de alta montaña y el matorral espinoso almohadillado: cojín de monja o asiento de pastor (*Erinacea anthyllis*), planta representativa de los piornales oromediterráneos en suelos calizos, (*Genista longipes*), astrágalo (*Astragalus giennensis*), hierba pedrera (*Ononis aragonensis*), etc.

Son abundantes y variadas las especies cinegéticas: cabra montés, ciervo, gamo, jabalí, muflón, zorro, etc. Numerosas son las especies de aves, abundando las rapaces que pueblan los empinados relieves de la sierra: quebrantahuesos, águilas calzada, perdicera y culebrera, buitre, halcón, milano, búho, lechuza y mochuelo. La ardilla roja, es singular y endémica de la Sierra de Segura, es diferente a las demás de España. Su imagen es utilizada como símbolo de la *Comarca de la Sierra de Segura*. En la cabecera de los ríos de montaña alta y media, Segura, Madera, Tus y Zumeta, se encuentra la trucha común y la trucha arco iris. Finalmente, la riqueza de la comarca está basada en el olivo, la madera y el ganado ovino: la oveja «segureña» es autóctona de la Sierra de Segura.

3. LA SINGULARIDAD DE LA ADAPTACIÓN HUMANA A LA MONTAÑA AL MEDIO

Las montañas son la manifestación más visible de las potentes fuerzas tectónicas en acción, que han levantado su arquitectura, y de los dilatados períodos de tiempo en los que han operado las fuerzas erosivas que las han modelado (Fig. 3). Las montañas, con su sorprendente y espectacular topografía, con frecuencia, han difundido temor e inspirado a artistas y aventureros. Por otro lado, las montañas tienen un influjo mítico y místico en la historia de la humanidad. Muchas regiones y culturas las han sacralizado como morada de los dioses. También han servido de resguardo, domicilio, retiro de anacoretas, refugio de perseguidos, maquis, etc.

La Sierra de Segura es un complejo de montañas, un sistema interactivo de relieves, rocas, agua, suelo, clima, flora, fauna y seres humanos. La capacidad de adaptación de los humanos a estos entornos, a nuevas circunstancias, a nuevos escenarios, ha resultado esencial para la supervivencia. Las estrategias de adaptación al medio natural es lo que ha permitido a los habitantes de la Sierra de Segura, a pesar del poblamiento disperso y aislamiento, a sobrevivir en períodos de bonanza poblacional y en los duros de despoblamiento, conservando un pasado rico en tradiciones.

La adaptación humana consiste en realizar un gran esfuerzo de adaptación al medio físico practicando un equilibrio con la naturaleza, poniendo en práctica métodos, técnicas y una arquitectura para vivir en un escenario duro por lo escarpado del relieve, el frío invernal, heladas, fuertes tormentas de lluvia y nieve, ocasionales sequías, etc. Desde los albores de la ocupación

del territorio, la vida de los habitantes de la sierra ha estado ligada a las condiciones de su entorno, ha modelado sus hábitos, sus rasgos culturales, la escasez o abundancia de alimentos, la expansión y contracción de la población, sus creencias, etc. Del éxito de las diversas iniciativas de adaptación hay muchos y buenos ejemplos en la disposición del hábitat, en la vivienda, en los tipos de cultivo, en las terrazas en ladera, en los sistemas hidráulicos, en la red de senderos y caminos, etc., esto es lo que han hecho los habitantes de la Sierra de Segura durante milenios por lo que todo ello está enraizado en la historia del paisaje, del territorio. En los paisajes naturales y culturales de la Sierra de Segura, complejo sistema de relaciones biofísicas y humanas que se han ido intensificando con el tiempo, naturaleza e historia humana configuran un binomio inseparable.



Figura 3. *Impresionante perfil de la Sierra de El Yelmo (1809 m) desde Orcera. Atalaya frecuentada para la práctica del vuelo libre.*

Los habitantes que colonizaron y vivieron en la sierra, a lo largo de la historia, hicieron un uso más o menos sostenible de los recursos que el territorio ofrecía sobreviviendo a unas duras condiciones físicas, en ocasiones mejorando las condiciones del entorno natural en el que vivían, en otras degradándolo y activando procesos de erosión del suelo y pérdida de biodiversidad. Hoy, por un lado, el desarrollo durable requiere rescatar y aplicar los conocimientos tradicionales en el uso y gestión de la naturaleza y sus recursos basados en la sabiduría popular y cultural y, por otro lado, es clave para la sostenibilidad, conocer bien el entorno biofísico y el pasado histórico y cultural para entender el presente y prospectar el futuro.

4. EL PAISAJE COMO ESPECTÁCULO Y ESCENARIO PARA LA POBLACIÓN

La historia de los pueblos está escrita en los paisajes. El paisaje es el resultado de la acción de procesos físicos, bioquímicos y antrópicos sobre los materiales que lo configuran en el tiempo. El paisaje es un indicador o fuente de información del territorio, indicador ambiental y cultural. El paisaje, como todos los sistemas dinámicos que lo integran, está en perpetuo cambio y evolución. La Sierra de Segura ofrece un mosaico de paisajes naturales y culturales. Los primeros en donde la naturaleza y sus componentes biofísicos son dominantes, Los culturales son el resultado de la acción humana, paisajes rurales de montaña fruto de la cultura y tradición de sus gentes que se refleja en los emplazamientos de las poblaciones (Fig. 4), en sus calles y casas, en la morfología de los campos de cultivo, en el trazado de caminos y senderos, en las faenas agrícolas, etc. El paisaje global es una realidad socio-cultural, por lo que se pasa del paisaje natural al paisaje cultural, ambos están en constante interacción. Los humanos estamos vinculados al paisaje. El Convenio Europeo del Paisaje (Consejo de Europa, 2000), define el paisaje como *Área, tal y como la percibe la población, el carácter de la cual es el resultado de la interacción de factores naturales y humanos.* La política de conservación del paisaje se centra en conservar lo valioso como digno marco de la vida humana individual y social. El patrimonio natural, cultural y paisajístico de la comarca de la Sierra de Segura, es clave para la sostenibilidad territorial.



FIGURA 4. *Segura de la Sierra, cuna del poeta Jorge Manrique, se ubica en la ladera de un cerro a 1240 m. de altitud, coronado por un estratégico castillo desde el que se divisa los valiosos y variados paisajes de gran parte de la comarca.*



FIGURA 5. *Masa forestal y olivares. Sierra de Calderón. Siles.*



FIGURA 6. *Dolinas y polje de Cañada Cruz. Santiago de la Espada.*

La Comarca de la Sierra de Segura alberga paisajes naturales y culturales de gran variedad, interés y calidad (Fig. 5). Por su importancia geomorfológica, botánica y paisajística destacan los calares y entre ellos el *Parque Natural de los Calares del río Mundo.* Las 19.192 has del Parque de los Calares se hallan repartidas por los términos municipales de Cotillas, Molinicos, Riópar, Vianos, Villaverde de Guadalimar y Yeste. Aquí se encuentra uno de los más espectaculares paisajes kársticos de España e incluso de Europa: el Calar del Mundo (López Bermúdez. 1974). Se trata de una alta y extensa plataforma caliza que se eleva por encima de los 1200 metros, destacando los vértices Calar del Mundo (1631 m), Viboreros (1655 m) y Argel (1694 m). El macizo con una extensión de unos 55 km^2, se halla limitado por todos lados por profundos valles. En su karstificada superficie (exokarst), se han originado un vasto sistema de geoformas de disolución: lapiaces, dolinas o torcas, uvalas, poljes, sumideros de génesis nivo-pluvial (Fig. 6). El interior (endokarst) se halla horadado por un intrincado sistema de lagos, galerías, grutas y cavidades de variable amplitud y estilo desarrolladas a lo largo de unos 40 km y con gran profusión de estalactitas y estalagmitas. Las dolinas son las formas superficiales más originales, características y espectaculares de este karst, en los 55 km^2 de superficie, se contabilizan casi un millar. Desempeñan una importante función en la hidrología del sistema en cuanto a capacidad de absorción de las precipitaciones y régimen del río Mundo en su nacimiento, en la espectacular cascada de Los Chorros, a cuyo pie se han formado barreras travertinicas que han dado lugar a pozas de agua cristalinas conocidas por las gentes de la comarca como «calderetas». El karst es un producto paisajístico singular, un mundo fascinante que, a través de sus elementos enseña geomorfología, hidrología, biodiversidad, espeleología, historia y cultura.

5. CONCLUSIÓN

La comarca de la Sierra de Segura está configurada por un conjunto de montañas calcáreas pertenecientes al dominio Prebético de las Cordilleras Béticas que le confieren una acusada personalidad geográfica. Estas sierras se hallan repartidas por trece municipios, cargados de naturaleza e historia, de las provincias de Jaén, Albacete y Granada. Su geología, geomorfología, clima, hidrología, biodiversidad y ecología, determinan una gran riqueza paisajística natural, a la que los habitantes del territorio, tras un uso y gestión milenario de los recursos naturales, han añadido un paisaje cultural original y valioso. La serranía segureña cuenta con una de las mayores masas forestales de España, sirve de divisoria de aguas entre las vertientes atlántica y mediterránea, es cabecera de dos importantes cuencas hidrográficas (la del Segura y la del Guadalquivir), y aporta al Parque Natural Sierras de Cazorla, Segura y las Villas el 68,3% de su superficie, unas 143.346 has.

REFERENCIAS

CONSEJO DE EUROPA, C*onvenio Europeo del Paisaje*. Florencia. Ministerio de Asuntos Exteriores de España. 2000. Madrid, 10 pp.

LÓPEZ BERMÚDEZ, F., El karst del Calar del Mundo (Albacete). *Estudios Geográficos*, nº 136. Madrid, 1974, pp. 359-404.

SANZ DE GALDEANO, C., Geologic evolution of the Betic Codilleras in the Westhen Mediterranean, Miocene to the present. *Tectonophysics*,172, 1990, pp. 107-118.

VALLE TENDERO, F.; Gómez Mercado, F.; Mota Poveda, J.F.; Díaz de la Guardia, C., *Parque Natural de Cazorla, Segura y Las Villas, Guía botánico-ecológica*. Editorial Rueda, S.L. ISBN.: 84-7207-054-9. Madrid, 1989, 354 pp.

Mozárabes. Identidad y continuidad de su historia
Antig. crist. (Murcia) XXVIII, 2011, ISSN: 0214-7165, pp. 313-326

EL PAPEL DE LA SIERRA EN LA CONFIGURACIÓN DE LA HISTORIA, APLICABLE A LA SIERRA DE SEGURA, EN RELACIÓN CON SUS TIERRAS ALEDAÑAS

ANTONINO GONZÁLEZ BLANCO

RESUMEN

Este estudio aborda el papel de las zonas periféricas y montañosas en la antigüedad tardía propicias para el repliegue de la población en momentos de crisis y la orientación de la sociedad hacia las actividades de supervivencia y economía ganadera.

Palabras clave: Periferia, montaña, Antigüedad Tardía, supervivencia, economía ganadera.

ABSTRACT

Aim of this paper is to study the role of peripheral and mountain areas in Late Antiquity and Middle Ages. In times of crisis those zones gave refuge to populations for their survival activities and livestock farming.

Key words: peripheral and mountain areas, late Antiquity, survival activities, livestock farming.

I. INTRODUCCION

A) Se trata de una consideración no planteada expresamente

El papel de la sierra no es un tema que suela abordarse mucho en la investigación, mucho más interesada en temas concretos que en abstracciones. Sin embargo la comprensión de los temas concretos resulta muchas veces inabordable si el investigador no tiene en la mente ideas

generales en las que suelen enmarcarse los hechos más o menos anecdóticos del acontecer cotidiano y en razón de las cuales pueden convertirse en categorías históricas[1].

Nosotros ya en una ocasión planteamos el tema siquiera fuera de manera indirecta[2]. Constatamos que la economía en las transformaciones que el mundo sufre con los trastornos que dominan el mundo a partir del siglo V d. C. también padece y se metamorfiza pasando de agrícola a ganadera. Y ya apuntábamos que esto va acompañado de un crecimiento en la importancia estratégica y económica de las sierras en detrimento de las partes llanas y menos defendibles. Pero hay muchas otras dimensiones que forman constelación y que llevan a plantear el devenir histórico de una manera bastante diferente a como suele hacerse.

B) Es un hecho reconocido por los autores de una manera general y sin afrontar directamente el problema conceptual

Es verdad que a veces los autores reconocen el hecho, pero esto ocurre como sin atreverse a ponerlo como centro de su atención. Recordemos lo que dice Orlandis en su libro sobre la época visigoda: «Hubo, sin embargo, regiones en la Península cuya economía era netamente ganadera y es incluso posible que en una pizarra visigoda aparezca algún vestigio de trashumancia, con pago de peajes de tránsito (doc. II)[3]. Pero son noticias provenientes del NO español las que aportan testimonios contemporáneos más claros, de una vida económica basada en la ganadería. El padre de San Fructuoso, un noble duque visigodo, poseía en propiedad o en tenencia beneficial extensas tierras en la comarca del Bierzo. La *Vita Fructuosi* nos ha transmitido una estampa de la adolescencia del santo, en la que aparece su padre en trance de administrar aquellos bienes y de la cual de desprende que la base económica del domonio era la ganadería. El Duque inspeccionaba con cuidado los rebaños y tomaba minuciosa razón de las cuentas que le rendían los pastores.

Con el paso del tiempo cambió el carácter de aquellos dominios señoriales, que Fructuoso pobló de fundaciones monásticas. Pero no varió el clima ni la economía regional y la ganadería hubo de ser la principal fuente de recursos delos nuevos monasterios. Una prueba de la importancia que en ellos se atribuía al ganado la tenemos en el hecho de que la Regla común —el

1 Decía Lukacs que vale más una historia escrita bajo la inspiración de una mala filosofía que una historia compuesta sin influjo de ninguna filosofía. La dosis de razón que esta afirmación tiene entendemos que es parecida al hecho de que una historia no es historia si es mera crónica del devenir. Para que sea historia es indispensable que responda a alguna pregunta, y que responda de forma «categorial», es decir buscando una validez general como si de un problema se tratara que es lo que en realidad ocurre. La pregunta que el historiador se hace no es de cómo se respondió en una ocasión determinada sino la de qué ideas se pueden deducir de los acontecimientos históricos para afrontar el mismo problema en situaciones similares. Sólo la falta de atención a esta temática hace que no pocas veces oigamos a «profesionales» de la historia decir que «la historia no sirve para nada», que «no aprendemos nada de la historia», y lindezas similares. Más cerca de la realidad son afirmaciones como la que también se oye con frecuencia «los que no conocen la historia se ven obligados a reescribirla». A ese tipo de ideas generales pertenecen desde el viejo problema de los universales, hasta la toma de posición en temas como la teoría del conocimiento, el problema de la continuidad en la historia, y naturalmente el sistema de valores del historiador que ha de ser bien claro desde la primera letra de su narración, etc.

2 «El paso de la economía agrícola a la economía ganadera al final del mundo antiguo», *Memorias de Historia Antigua* (Oviedo) III, 1979, 7-20.

3 Este documento está tomado de la obra de D. Manuel GÓMEZ-MORENO, *Documentación goda en pizarra*, Madrid, 1966, p. 24-26. Ver Isabel VELÁZQUEZ, *Las pizarras visigodas. Edición crítica y estudio, Antig. crist.* VI, 1989, pizarra nº 2, p. 148-149.

código de los abades de los cenobios que integraban la congregación galaica— dedica todo un capítulo a los monjes pastores, encargados de la custodia de los rebaños, cuyo oficio tenía especial trascendencia. Y ello era así, porque esos rebaños constituían el principal medio de vida para las comunidades. También San Valero que vivió en aquellos mismos parajes algunas décadas más tarde, escribe por su parte que abundaban los porquerizos entre los «rústicos» de las «familias serviles» pertenecientes a grandes propietarios de la región. Y es que en esta comarca —al igual que ocurriía en muchas otras del NO peninsular— la ganadería era la primordial fuente de riqueza. Si no fuera por ella —comenta la mencionada *Regla común*— apenas bastarían para el sustento de los monjes durante tres meses al año las escasas cosechas y los menguados frutos producidos por una tierra pobre y avara»[4].

Y el fenómeno no es privativo de la Península Ibérica. En la zona que hoy ocupa Francia, la Antigua Galia, ocurrió algo parecido como reconocen los autores: «El estudio de J. Boussard sobre el poblamiento de la región de Turena ha demostrado que, durante este período, una zona deshabitada en la época romana fue puesta en cultivo tras de la conquista franca; esta nueva zona de poblamiento se extendió fuera de la proximidad de los caminos y de las vías navegables. Basándose en la arqueología y la toponimia, el autor ha podido enumerar 35 localidades reconocidas por no haber constituido establecimientos romanos. Según parece, los francos se fijaron primero en los asentamientos romanos, y luego se extendieron hacia las mesetas en otro tiempo desiertas de Turena oriental. Es decir, que *los recién llegados fueron buscando las tierras propicias para la ganadería, capítulo esencial, como se sabe, de su estructura agraria*. Según Ch. Verlinden, la misma idea condujo a los francos ripuarios y a los turingios a la colonización de las regiones desiertas situadas entre el Rhin y el Escalda, al norte de la frontera lingüística belga, a partir del siglo VI[5].

El subrayado es nuestro y hemos de anotar que el concepto de «economía agraria» del que aquí se habla es precisamente lo que en este trabajo queremos matizar: Evidentemente que hay economía agraria, pero es economía subsidiaria de la ganadería, y no economía agraria como concepto primario. Es economía de complemento puramente para subsistir algo mejor, pero la ocupación rentable es únicamente la ganadería, y por ello creemos más propio hablar de «economía ganadera».

C) Aspectos complementarios: El eclipse de las ciudades

La vida política se hace «nómada». Y lo mismo la comercial. «La ciudad entre los siglos V y X, estaba perfectamente proporcionada a una sociedad demográficamente muy débil, en la que la producción de víveres era preocupación casi general, donde poquísimos hombres tenían ocasión y posibilidades de dedicarse a otro tipo de bienes y donde, por fin, los que detentaban la tierra productiva residían de preferencia en sus dominios. Los poderosos, además organizaban en estos dominios puntos de defensa; los mercados tenían lugar en aldeas, puertos junto a las costas o en los márgenes fluviales. Estas localidades llegaron a constituir verdaderos focos de actividad social, en innegable competencia con las ciudades: basta recordar los capitulares o los formularios para comprenderlo. Cuando el rey, por ejemplo, hacía prestar juramento a

4 ORLANDIS, J., *Historia de España. La España visigoda*, Madrid 1977, p. 194.

5 DOEHAERD, R., *Occidente durante la alta Edad Media. Economías y sociedades*, Barcelona 1974, p. 39. Con esta concepción y cosmovisión que aquí recoge Doehaerd está de acuerdo M. BLOCH, *La historia rural francesa*, Barcelona 1978, p. 94, aunque sin hacer mención a la economía ganadera.

los hombres libres de su reino, invitaba a los condes a recoger estos juramentos en ciudades, pueblos, *vici* y castillos; Los tribunales se reunían en ciudades, *vici* y castillos; los tribunales se reunían en ciudades, *vici*, burgos fortificados o en cualquier otro lugar donde el conde o su delegado convocasen al pueblo. El rey convocaba las asambleas y el ejército lejos de las ciudades e incluso los concilios no tenían lugar necesariamente en ellas. Especialmente los *vici* se afirman en la documentación como poblados de funciones complejas, cuya importancia en el país queda patente por el hecho de que con tanta frecuencia sirviesen para situar, en una región determinada, las localidades habitadas o los dominios rurales que eran objeto de transacción. Por iniciativa de los obispos pronto adquirieron importantes funciones religiosas, y desde el principio de la época merovingia pasaron a ser cabeceras parroquiales[6].

Parece claro que a la luz de estas realidades la producción masiva y la distribución de la misma queda fuera de lugar. La economía de trueque se hace cosa frecuente, y a esto no se le puede llamar «economía agrícola» en el sentido en que se emplea tal concepto para el mundo clásico o del Bajo Imperio romano o en los tiempos actuales. Hay que matizar el concepto o llamarle con más propiedad «economía ganadera».

D) Economía ganadera

La idea que acabamos de apuntar se confirma con algunos aspectos de la realidad europea de la época: «Tenemos razones para asegurar que tras las invasiones, la cría de caballos y de bovinos adquirió una importancia progresivamente mayor en la *economía agrícola*. El interés de los germanos por la ganadería y la importancia del ganado entre sus riquezas se reflejan bien en las leyes... Entre los lombardos, un hombre libre no podía dar en prenda ganado o caballos sin permiso del juez: en ciertas regiones como en Frisia, la tierra se medía por el número de cabezas de ganado que en ella podían pacer; así la abadía de Fulda recibió durante el siglo IX de manos de piadosos frisones una serie de tierras llamadas «de 16 ovejas», «de quince vacas», «de doce bueyes», «de 40 carneros», etc.... Probablemente los lombardos introdujeron en Italia nuevas razas de bueyes, cerdos y caballos, y parece que a partir de la segunda mitad del siglo VI las regiones «de campos abiertos» que aseguraban el libre pastoreo en tierras de diferentes propietarios se extendieron un poco más al norte, donde los *openfield* no constituían una estructura absolutamente nueva. La ganadería tenía la misma importancia en la organización de la producción agrícola en el oeste del reino franco y en Germania; también se incrementó en Provenza; en Auvernia, según afirma Gregorio de Tours, a fines del siglo VI, los grandes rebaños de la abadía de Saint-Julien de Brioude eran conducidos en verano a las montañas. Bueyes, caballos, corderos, asnos y cerdos aparecen entre los bienes legados, o en las dotes de las hijas; los prados o los bosques de pasturaje formaban parte integrante de toda explotación o al menos su uso. Muchos inventarios de las grandes explotaciones agrícolas nos han proporcionado amplias referencia sobre los rebaños criados por su propietario»[7].

Este párrafo que acabamos de citar merece unas consideraciones a destacar:

1. La idea ya indicada de que el concepto de «economía agrícola» lo emplea de una manera genérica, como economía de las gentes que no son urbanas, que no viven de servicios, que viven en los campos o en las aldeas; y no en el sentido que nosotros queremos pun-

6 DOEHAERD, R., *obra citada*, p. 56-57.
7 DOEHAERD, R. *obra citada*, p. 24-25.

tualizar en nuestras reflexiones. No sólo no lo contrapone a «economía ganadera» sino que tratando de estudiar los sistemas de producción incluye la ganadería en la producción «agrícola» como parte, eso sí importantísima de la misma.

2. Que los animales son realmente un «tesoro» tal como hemos indicado más arriba[8].
3. Que en los siglos de la Antigüedad Tardía comienza a acentuarse una estructura funcional de la propiedad, en el caso de los «campos abiertos» que supone algo más que la integración de la ganadería en una «economía agrícola» y a que está indicando que la agricultura se está convirtiendo en subsidiaria de la ganadería[9].
4. Que se da una cierta trashumancia que es también típica de las «economías ganaderas»[10].
5. Que los animales se convierten en categoría métrica, lo que a nuestro modo de ver supone de manera evidente una «economía ganadera»[11].

Y queremos puntualizar que «economía ganadera» no excluye un cierto cultivo de algunos campos. Desde el Neolítico los hombres siempre han cultivado los campos y la alimentación humana ha tenido como elemento prinmordial el pan y otros productos agrícolas. Y es claro que los campos también se cultivaron en los turbulentos siglos de la Antigüedad Tardía e incluso en los años más azotados por las invasiones los hombres siguen intentando obtener de la tierra la multiplicación de sus semillas. Sobre esto algo se ha investigado y queda mucho por hacer, pero tales estudios no deben hacernos perder la perspectiva: el hombre de estos siglos en la agricultura busca la subsistencia mientras que en la ganadería busca la seguridad, la capitalización y el enriquecimiento. Y a esto lo designamos específicamente como «economía ganadera».

2. PRECISANDO NUESTRO COMETIDO, HOY, AQUÍ

Es muy difícil, por no decir que imposible hablar del «papel de la sierra» sin tratar de pormenorizar los aspectos concretos en los que se hace manifiesto esa relevancia de la configuración del terreno en el devenir histórico.

Hoy y aquí vamos a desmenuzar el tema reflexionando por una parte sobre el hecho mismo y luego poniendo de relieve algunos aspectos de la concretización del mismo, como son: La ralentización de la vida (producción, capitalización, consumo y gasto); la valoración de la personalidad individual, que hace que para triunfar en la sierra sea necesario el desarrollo de una capacidad personal resolutoria de problemas y situaciones; la «mística de las alturas», expresión con la que pretendemos designar a rasgos antropológicos del hombre de la montaña que suele ser abierto a vivencias religiosas y morales de solidaridad, mutua ayuda, cultura de comunicación oral y a

8 Dice B. H. Slicher de Bath, *Historia agraria de la Europa occidental*, Barcelona 1978 (2ª ed.), pp. 49-50: «Es un fenómeno conocido el que en las zonas ganaderas el dinero desempeña un papel mucho más importante que en las estrictamente agrícolas. El propio ganado se utilizaba como medio de intercambio, es decir, como dinero».

9 El sistema de los «campos abiertos» es el precedente de las mancomunidades de pastos que caracterizarán las relaciones entre municipios medievales y que han llegado a nuestros días como estructuras jurídicas.

10 El problema de la trashumancia en el mundo antiguo está por estudiar y quizá falten datos para que algún día se pueda obtener del mismo una imagen concreta, pero está presente como exigencia en muchas de las investigaciones relacionadas con el tema que nos ocupa: «Estas prácticas de trashumancia, extremadamente antiguas —hay testimonios de ellas desde el siglo IX, y sin duda no eran entonces nada nuevo— protestan una vez más contra la anticuada imagen de una economía rural totalmente «cerrada» (M. BLOCH, *La historia rural francesa*, Barcelona 1978, p. 166. El texto original se publicó en 1940)

11 DOEHAERD, R. *obra citada*, p. 36 donde vuelve a insistir en que el tamaño de los bosques se medía por el número de cerdos que en ellos podían engordarse.

través de estos valores de una forma de comunidad no muy amplia, pero si muy participativa; y en conexión con estas mismas razones, una forma de vida muy diferenciada según ambientes geográficos pequeños, valles, y comarcas relativamente pequeñas[12].

El hombre que sale de la sierra y se ve obligado a asentarse en otros ambientes suele dar muy buen resultado y de ahí su papel relevante en la historia de sus nuevos hogares. Suele ser hombre responsable, medidor de sus recursos y buen administrador de los mismos, hábil en dar soluciones a nuevas situaciones a las que hay que enfrentarse; y la misma sierra suele ser lugar de referencia material y espiritual, y de recursos en el devenir global del acontecer histórico en los primeros momentos del cambio poblacional.

3. LAS «RAZONES» DE LA SIERRA

A) Una antropología de supervivencia

Ha sido Marrou quien, tomando la fórmula de la obra de Dubuy, dejó escrito: «En estos tiempos de violencia, en los que el hombre es en primer lugar un soldado»[13]. El alcance exacto de la afirmación hay que verlo en todo el conjunto de la sociedad. La obra que Marrou cita de Duby comienza diciendo: «A lo largo de todo el período del que trata este libro, el nivel de la civilización material permanece tan bajo que lo esencial de la vida económica se reduce a una lucha: la que el hombre tiene que combatir para sobrevivir combatiendo contra las fuerzas naturales»[14]. Y efectivamente la sociedad se estructura de forma que sea posible la supervivencia; y en tal estructuración la mayor parte de los hombres no son combatientes sino pobres sujetos a la tierra por lazos jurídicos cuyo origen y desarrollo a lo largo de la antigüedad tardía no es este el momento de estudiar. Estos hombres son las raíces de la subsistencia, pero los que caracterizan la cultura son los que dirigen la producción y estos eran guerreros, combatientes militares o paramilitares. La idea aparece por todas partes: «Se podría incluso pensar si el capitular *de villis* no pretendía en realidad canalizar a la gran explotación hacia cierto progreso proporcionando un modelo de gestión a sus detentores más interesados en la guerra y en los pillajes que respetuosos de la tierra y de los hombres que los alimentaban»[15].

Y junto con la violencia una nueva integración en un sistema social nuevo, que no se puede llamar «gentilicio» porque las nuevas «gentes» no lo son por sangre, pero sus caracteres se asemejan mucho a los estrictamente gentilicios. «Es increible la prodigalidad de los que detentan los bienes de uso corriente. Y no es fácil saber a qué habría achacar semejante desprecio material, si a unos valores espirituales o al escaso valor que las cosas adquirían una vez satisfechas las necesidades. Los ricos se rodeaban de consumidores, de personas a las que alimentar que se convertían en sus fieles, no por desprecio hacia los beneficios de una eventual comercialización de los bienes que les distribuían sino porque, incluso en tiempos de normalidad, estos bienes de consumo corriente eran objeto de una demanda muy fluctuante»[16].

---

12 Visualizar este conjunto de ideas desde el arte no es difícil, leer novelas como *Peñas arriba* de Pereda. o films como *Tasio* de Moncho Armendariz, entre otros innumerables referencias es algo en lo que no hace falta insistir.

13 H. I. MARROU, *Décadence romaine ou antiquité tardive? III-IV siècle*, Paris 1977, p. 142.

14 G. DUBY, *Guerriers et paysans, VIIe-XIIe siècle. Premier essor de l'economia européenne*, Paris 1973, p. 13.

15 R. DOEHAERD, *obra citada*, p. 110.

16 R. DOEHAERD, *obra citada*, p. 148.

Asunto a estudiar es el precisar si estos rasgos de violencia y de agrupación en unidades sociales, que son característicos de economías ganaderas, se deben a la existencia de una economía de este género o bien si esta surge justamente en función de factores que van configurando así a la sociedad.

B) Causas y condicionantes del surgimiento de tal antropología

B.1) Las guerras

El problema de las invasiones fue un elemento tan decisivo en la marcha de la historia, que cuando no se las atiende debidamente, se corre el riesgo de alterar la presentación de los acontecimientos y sedimentaciones sociales. Sin duda fue cierto que la situación social fue culpable de que los bárbaros pudieran entrar en el Imperio, pero esta entrada modificó de manera radical el curso del acontecer y sobre todo modificó la vida urbana y el comercio[17]. La historia de las invasiones no la vamos a rehacer aquí. Está escrita en una parte por historiadores bien basados en las fuentes literarias[18] y por arqueólogos[19], pero queremos poner de relieve algunos factores que o son efecto de las invasiones o las acompañan.

B.2) Nuevas condiciones de producción

Las invasiones consisten, en definitiva en el asentamiento masivo de pueblos nuevos en las tierras de fronteras adentro de que lo que fuera el Imperio Romano. Ahora bien tales pueblos traían unas condiciones de formas de vida tradicionales para ellas, entre las que era característico el estar acostumbrados a una economía en la que los productos agrícolas eran de mera subsistencia teniendo una importancia central el ganado: «Los germanos no vivían errantes tras sus ganados. Tenían pueblos y aldeas, cuyas casas estaban rodeadas de huertos cercados, tenían campos en los que cultivaban a veces trigo y sobre todo centeno, cebada, avena y lino, silos en los que encerraban sus cosechas y arados de un tipo a menudo más perfeccionado que el itálico; molían los granos para hacer harina, y los hacían fermentar para elaborar cerveza... *El ganado no dejaba de jugar un papel de primer plano en la economía*... Ahora bien faltando forrajes artificiales... y faltando incluso prados bien cuidados y sabiamente irrigados (en uno de los casos en los que el escaso perfeccionamiento técnico sorprendió a los romanos), era realmente preciso mantener en torno a los lugares habitados, para la alimentación de los animales, grandes espacios baldíos de landas o de bosques, que servían además para la caza y la recolección de productos silvestres. Además ... una misma parcela, abierta por el arado, acogía la simiente, y a continuación abandonada a la vegetación espontánea, servía para pastos. Tácito describió este régimen de explotación. Los germanos dice: *desplazan sus labores de año en año; el resto de las tierras son pastos (arva per annos mutant et superest ager)*... En suma en vez del nomadismo de los hombres, lo que había

17 La tesis de Pirenne sobre el papel de las invasiones musulmanas en la liquidación del comercio mediterráneo, sin duda es cierta en lo que se refiere a la «liquidación»; pero el comercio que existe, a partir del fin del Imperio romano de Occidente sólo analógicamente se puede comparar con la situación del tiempo en el que el poder romano garantizaba con su poder coercitivo, toda la vida económica, que además se veía alimentada por las necesidades a las que debía y quería satisfacer.

18 P. COURCELLE, *Histoire litteraire des grandes invasions germaniques*, Paris 1948.

19 J. LÓPEZ QUIROGA, *Gentes barbarae, Antig crist* XXV, 2009, con bibliografía más reciente.

era, en torno a los asentamientos que en principio permanecían fijos, una especie de nomadismo de los campos. Y tampoco los grandes asentamientos eran de una estabilidad sin límites...»[20]. Sin llegar a ser nómadas los germanos vivían en un sistema primitivo de producción que se acomodó perfectamente a la situación creada en el Imperio tras las invasiones. No hizo falta inventar nada.

B.3) La disminución del curso de la moneda

La economía monetaria no desapareció, pero la falta de numerario es indicio claro del deterioro del comercio. Hasta el siglo VI los tesoros encontrados por los arqueólogos contienen monedas de bronce. Luego ya no. Desde el siglo VI no aparecen más que piezas de oro y de plata, que no eran de utilidad práctica para la vida ordinaria por su enorme valor, muy superior a lo que se requería para pagar las pequeñas cosas de cada día y los salarios de un jornalero.

Cuando a partir del siglo VI comienza a desarrollarse el uso de la moneda de nuevo hay que ver el fenómeno como una herencia de las estructuras económicas mucho más evolucionadas que se habían establecido alrededor del Mediterráneo antiguo. Pero esta herencia, el occidente que se había barbarizado y ruralizado la había descuidado. Las especies monetarias habían perdido una de sus funciones primordiales: las piezas ya no se consideraban como reserva de riqueza; era sobre todo en forma de adorno y de joyas como se acumulaba el metal precioso. Quedaba la segunda función simbólica, de medir el valor de las cosas, pero la rarificación de los intercambios comerciales había limitado singularmente su importancia. Se puede situar en el curso del siglo VII el término de esta degradación progresiva, que tendía a restringir el papel del instrumento monetario. A partir de esta época el sentido de la evolución, al parecer, se invierte[21]

B.4) La disminución del utillaje agrícola, argumento decisivo sobre la decadencia del trabajo agrícola

Sobre los útiles de trabajo de los siglos V y VI no sabemos apenas nada. Nos son menos conocidos que los de los campesinos del Neolítico. Los textos, los raros textos de esta época no nos dicen nada de ellos.

«En esta oscuridad es forzoso recurrir a los documentos más tardíos, a los textos del renacimiento de la escritura, estimulada por la administración carolingia. Del pasaje contenido en un manuscrito del primer tercio del siglo IX, referente a la administración de un gran dominio real, en Annappes, situado en los confines de Flandes y el Artois se deducen claramente los hechos siguientes: los objetos cuidadosamente inventariados en función de su valor son, en primer lugar, utensilios de cocina o de fuego, y además algunos útiles para el trabajo de la madera; en esta explotación, muy vasta, donde se criaban cerca de doscientos animales de ganado vacuno, los únicos instrumentos de metal empleados para la agricultura estaban destinados a cortar la hierba y el trigo, y a la tarea de dar la vuelta a la tierra a mano; el dueño no poseía más que un pequeño número, sin duda porque los trabajadores de la tierra venían en su mayor parte del exterior y traían ellos mimos su propio utillaje; no se menciona ningún instrumento para arar entre los utensilios metálicos. La parte del hierro parece, pues, extremadamente restringida en el equipo agrícola y la rareza del metal aparece confirmada por otros textos. Así la Ley Sálica

20 M. BLOCH, *La historia rural francesa*, Barcelona 1978, p. 90ss.

21 G. DUBY, *Guerriers et paysans, VII^e^-XII^e^ siècles...*, p. 75ss, sobre todo 83. véase también R. DOEHAERD, *obra citada*, p. 230.

cuya redacción latina data del 507-513 y que fue reelaborada en los siglos VII y VIII castiga con una fuerte multa el robo de un cuchillo»[22].

En igual sentido apunta toda la mentalidad mágica que se va desarrollando en torno a los instrumentos y sobre todo a las máquinas que se ven como cosas casi milagrosas[23].

Y podríamos seguir apuntando otros temas, pero creemos que con lo dicho es suficiente para atisbar el problema.

D) Resultados y características de tal antropología

1) Civilización de repliegue

Nadie va a vivir a la sierra por gusto. Las primeras civilizaciones nacieron al borde de los ríos en zonas cálidas y donde la vida cuesta menos. Sólo por necesidad el hombre ha ido adaptándose a lugares donde vivir cuesta más esfuerzo y menos rentabilidad; ha ido buscando maneras de suplir la facilidad con la posibilidad, a modos de vivir «serranos».

Y en el mismo sentido es claro que funciona mejor una economía múltiple, basada en la explotación de todos los medios de producción que limitada a los pocos que le permiten las circunstancia. Hoy que hemos vivido la expansión de la industrialización, entendemos mejor que cuando surge algo difícil y costoso de mantener y de vivir, ello se debe a una imposición de los acontecimientos. En nuestro caso a la imposibilidad de mantener abiertos a la explotación las tierras más productivas y mejores de las llanuras y de haberse tenido que replegar a las montañas.

Bien es verdad que tal repliegue tiene sus aspectos muy positivos y ricos. La mejor prueba es que precisamente en las sierras han surgido civilizaciones muy ricas y poderosas. Por recordar alguna citemos solamente a los asirios, a los incas y en general pueblos andinos, y dentro de nuestra península a los cántabros y astures, a los habitantes de la Orospeda y en general a todos los reinos hispanos de los siglos de la Alta Edad Media, que han marcado por completo el desarrollo de la historia de la Península Ibérica. Las llamamos «civilizaciones de repliegue» porque han venido después, pero es poco dudoso que su desarrollo también puede haberse dado al margen de si surgieron por repliegue o por evolución natural de pueblos asentados en zonas altas.

2) el hombre desarrolla sus aptitudes

En la sierra nada se da de balde. Todo hay que construirlo con tus manos.

3) el hombre, ser social que necesita de los demás

Debido a la eventual y reiterativa inclemencia del clima y del entorno que tiende siempre a hacerse selvático, el hombre sobre todo cuando es poco numeroso, necesita de la ayuda de los demás.

---

22 G. DUBY, *obra citada*, p. 23s donde cita los documentos que avalan esta carencia de hierro, con excepción quizá de la Lombardía; R. DOEHAERD, *obra citada*, p. 15. 21.

23 J. LE GOFF, «Travail, techniques et artisans dans les systèmes de valeurs du Haut Moyen Âge (Ve-Xe siècles)», *Settimane di studio del Centro italiano di Studi sull'alto medieoevo (XVIII) 2-8 de abril 1970)*, Spoleto 1971, 239-266, sobre todo p. 255s.

No se puede esperar que la comunidad se organice para crear instrumentos de ayuda o estructuras sociales, ya que la población siempre es escasa. Hay que desarrollar una conciencia solidaria si se quiere sobrevivir.

4) la mística de las alturas

No es casualidad que la imagen de Dios históricamente se haya unido casi siempre con las alturas.

Una religión ascética, de «ascesis», como la vida misma.

Una moral concomitante. En el folklore de la sierra el vago no existe, se autoexcluye.

5) El hombre de la sierra y sus potencialidades

Suele triunfar donde va. Y cuando ha triunfado sobre las contrariedades en la sierra, se ha convertido en un «pastor», en un «cazador», en un «superviviente» con los medios de que dispone, en un «combatiente» y estas cualidades adquiridas le hacen muy superior a los menos habituados a la vida dura. Se hace un excelente soldado para los combates si estos se le presentan o se ve envuelto en ellos por el desarrollo de la historia.

En los momentos históricos en los que la sierra ha sido punto de salida de civilizaciones el papel de la civilización «serrana» ha sido determinante en la configuración de la historia posterior.

Por lo demás, de un modo similar a como en momentos de repliegue el hombre que se sube a la sierra es portador de la cultura de las tierras bajas, solo que de un modo mucho más eficiente, ya que la civilización serrana es algo que puede quedar cuando uno se hace a formas de vida más suaves y productivas, y en cambio cuando el hombre del valle sube a la sierra sólo puede llevar consigo lo que puede transoportar encima de su persona individual.

La civilización y cultura serranas son alegres, pero es el suyo un gozo que no se da de balde. El subir a la sierra tanto física como socialmente entraña la dureza de la creación, de la construcción «ex nihilo». El subir siempre es esforzado y no solo físicamente, sino, si hablamos de culturas que hay que crear, también culturalmente y sus formas de vida han de ser austeras y bien medidas, ya que es mañana suele ser impredecible.

4. ALGÚN EJEMPLO EN EL QUE TODO ESTO SE CUMPLE: EL ORIGEN DE CASTILLA

A) El poema de Fernán González

Dice el poema de Fernán González, que lo mejor del mundo es España[24]; lo mejor de España es Castilla[25] y lo mejor de Castilla es LA SIERRA[26].

---

24 El poema de Fernán González es un obra de 753 tetrásticos monorrimos y por tanto con unos tres mil versos en cuaderna vía, datada en el siglo XII y que constituye un canto a España el verso del tetrástico 57:

.... Castiella la preçiada
non sería en el mundo tal provinçia fallada para no citar todo el apartado IV que es el «Elogia de España».

25 estrofa 157 que comienza recordeando:
Pero de toda España, Castiella es la mejor

26 Textualmente:

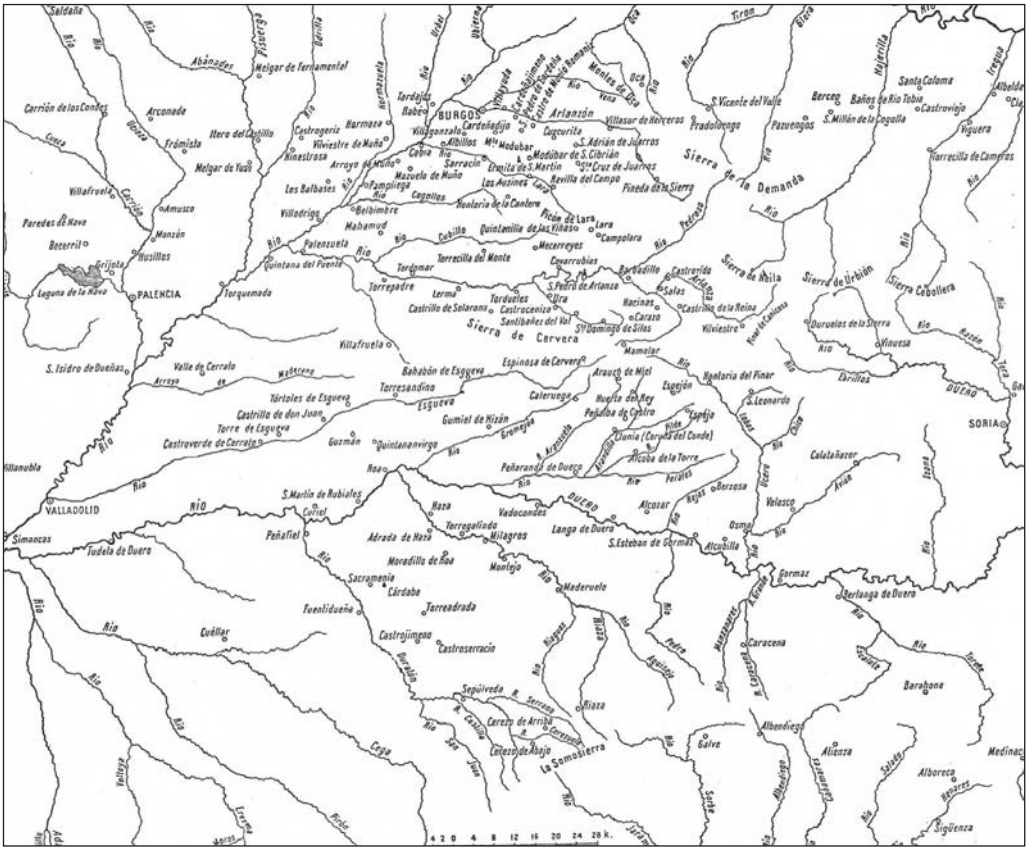
Comentar estas ideas es tarea polifacética y no nos vamos a entretener por largo tiempo, ya que sería excesivo. Podríamos comentarlas desde otros documentos literarios y traer a la memoria novelas como *Altar Mayor* de Concha Espina, otras varias novelas del ya citado José María de Pereda, recordar no pocas poesías de Gabriel y Galán, etc.

Vamos a intentar más bien centrarnos en recoger documentos de lo llamado en historia «realia», hechos, que orientan el tema.

B) La distribución del arte románico

Hay un hecho poco atendido por la historia del arte, que es la distribución geográfica del arte románico.

Para el caso de la Península Ibérica, los tópicos al uso suelen informar de que es traído a la península por la orden cluniacense, y que entra a través del camino de Santiago, todo lo cual no lo vamos a considerar aquí, valga lo que valiere.


BURGOS
PALENCIA
VALLADOLID
SORIA
Sierra de Cervera
Sierra de la Demanda
Sierra de Urbión
Sierra de Neila
Sierra Cebollera
Arlanzón
Arlanza
Arroyo
Duero
Río
Carrión de los Condes
Frómista
Villafruela
Torquemada
Villalumbroso
Lerma
Castrillo de Solarana
Santibáñez del Val
Santo Domingo de Silos
Salas
Castrillo de la Reina
Vilviestre
Burgueles de la Sierra
Villanueva
Mamolar
Espinosa de Cervera
Barbadón de Esgueva
Torresandino
Esgueva
Gumiel de Hizán
Quintanavirgo
Roa
Peñafiel
Tudela de Duero
Simancas
Cuéllar
Sacramenia
Córdoba
Torreadrada
Castrojimeno
Castroserracín
Segóvreda
Cerezo de Arriba
Cerezo de Abajo
La Somosierra
Caracena
Barahona
Alcozar
Osma
Berlanga de Duero
Langa de Duero
Milagros
Vadocondes
Torregalindo
Adrada de Haza
Moradillo de Roa
Monlejo
Maderuelo
Fuentidueña
Peñaranda de Duero
Alcubilla
Gormaz
Velasco
Berzosa
Alcubilla de la Torre
Calatañazor
Golmayo
Soria
Almazán
Medinaceli
Alcuneza
Alboreca
Sigüenza
Galve
Albendiego
Ayllón
Pradolongo
Pazuengos
S. Millán de la Cogolla
Santa Coloma
Baños de Río Tobía
Castroviejo
Viguera
Torrecilla de Cameros
Berceo
S. Vicente del Valle
Villasur de Herreros
Villaconancio
Quintanilla de las Viñas
Lara
Pineda de la Sierra
Avellaneda
Los Balbases
Villadrigo
Belbimbre
Mahamud
Palenzuela
Quintana del Puente
Torremormojón
Torrecilla del Monte
Becerril
Grijota
Husillos
Amusco
Manzón
Paredes de Nava
Laguna de la Nava
Villafruela
Valle de Cerrato
S. Isidro de Dueñas
Castroverde de Cerrato
Torre de Esgueva
Castrillo de don Juan
Tórtoles de Esgueva
Guzmán
Villanubla
Cubillo
Becerreyes
Campolara
Covarrubias
Torrepadre
Torquemada
Castrillo de Solarana
Castrocenizo
Ura
Hacinas
Carazo
Mamolar
Arauzo de Miel
Huerta del Rey
Peñalba de Castro
Ucero
Valonsadero
Montaña del Pinar
S. Leonardo
Escobosa de Calatañazor
Torralba
Ventosa
Ventosilla
Ventosilla y Tejadillo
Ventosa
Ventosilla y Tejadillo
Ventosa
Ventosilla y Tejadillo
Ventosa

Aquí, hoy, vamos a recordar una sola cosa y es que en el caso de Castilla, y por ser concretos y no divagar, todos los pueblos que forman parte de Castilla la Vieja en el mapa que para el tiempo de Garcí Fernandez, hijo de Fernán González, nos recrea el Padre Justo Pérez de Urbel en su monografía sobre este segundo conde de Castilla[27], prácticamente todos los núcleos de población recogidos en el mismo tienen templo románico y no es fácil suponer que tales templos se hayan construido al calor del camino de Santiago. Entendemos que hay otras razones más creíbles a tener en cuenta.

El mapa susodicho recoge todo el sur de la actual provincia de Burgos y las zonas occidentales de las de Roja, Soria, Guadalajara y la misma realidad se puede constatar. En La Rioja la mayor densidad en los monumentos románicos está en la zona de la Sierra de la Demanda, y en Guadalajara la zona del románico es la zona noroeste de la provincia.

En torno a estos núcleos de población hemos de recordar que muchos de ellos ahora no tienen apenas pobladores censados, la mayoría tienen un censo que no rebasa las dos o tres docenas de habitantes, pero que en los tiempos de mayor esplendor no debieron tener más allá de las cincuenta familias. Y sus iglesias son absolutamente espectaculares.

Es verdad que también hay románico en el camino de Santiago y que también hay románico en las citadas provincias en otras longitudes y latitudes, pero el detalle a tener en cuenta es la concentración.



Pineda de la Sierra.

Y es también verdad que en las zonas más llanas ha habido una evolución posterior más rápida y dinámica, se ha construido mucho mas y es muy probable que las viejas iglesias hayan sido reconstruidas en estilos nuevos y muy especialmente desde el renacimiento hasta el barroco,

27 PÉREZ DE URBEL, F. J., *EL conde García Fernández*, edición de la Diputación de Burgos, 1982.



Jaramillo de la Fuente.

que son los tiempos de mayor «brillantez» arquitectónica de toda la historia del arte europeo e hispano. Es verdad que en esta historia diacrónica toda la evolución ha podido cambiar y distorsionar mucho nuestra actual perspectiva pero los hechos están ahí y han de ser tenidos en cuenta.

Porque no es la Sierra de la Demanda un caso único. Si el viajero recorre la actual provincia de Palencia, y lee las guías turísticas, resulta que la mayor densidad del arte románico en esta provincia está en la montaña palentina. El tercio norte, zona la más inhóspita y dura desde el punto de vista climático y «productivo» de esas tierras castellanas, se halla en el norte de la provincia, en la así denominada «montaña palentina», que agrupa más monumentos románicos que todo el resto de la provincia. Y algo parecido se puede afirmar de la actual provincia de Burgos (con la salvedad de lo ya indicado sobre la sierra de la Demanda).

Y no hay que olvidar que en el Pirineo todos los famosos núcleos románicos catalanes se hallan en la montaña.

Todos estos datos han de ser explicados por muchos motivos simultáneos, pero el hecho está ahí y por lo menos ha de ser tenido en cuenta. Con un hecho muy significativo, el de la continuidad. En el caso de la Sierra de la Demanda, que hemos recorrido en su práctica totalidad, la mayoría de sus iglesias tiene restos prerrománicos en las mismas, lo que indica una clara continuidad con la cultura anterior, y muchas de ellas han sido restauradas en los siglos tardomedievales o renacentistas con bóvedas de crucería y en algunos casos muestran una riqueza y poder económico más que mediano (Lara de los Infantes, etc.).

5. INTENTADO TRAER EL AGUA A NUESTRO MOLINO

Ya que vamos a hablar del papel de la sierra en general pero con la intención de aplicar el tema a la sierra de Segura y aledaños, comencemos por recordar que ha sido esta sierra la que

ha dado nombre el río que es el alma de la región y cultura murciana; que su castillo es el más fuerte de la geografía de la zona; que el maestre de Santiago residía en Segura en los siglos inmediatamente posteriores a la reconquista de la tierra por las tropas cristianas y que allí nació Jorge Manrique, hijo del gran maestre en aquel momento; que Carlos V regaló una fuente a la villa, situada en la plaza mayor de la misma, plaza que debido a lo abrupto del terreno tiene cabida sólo para la espléndida fuente. Vale la pena visitar el lugar ya que por sí solo es más elocuente que cualquier sugerencia al respecto.

6. CONCLUSIÓN: LA CONQUISTA DE LA SIERRA Y SU BAJADA A LAS TIERRAS LLANAS

Partiendo de todo lo dicho es inevitable pensar que la historia de toda la reconquista de las tierras aledañas está centrada en la sierra y que la historia sucesiva está marcada por ese hecho. Y por tanto es necesario históricamente plantear el tema.

Hay un segundo dato y es que en las sierras nunca se islamizaron por completo, ni siquiera en las sierras del sur de la Península. La población habló siempre el latín/castellano y mantuvo así su propia identidad. Y esto tuvo que repercutir esencialmente en la historia. No podemos olvidar que los moriscos en alguna medida y quizá en gran medida eran católicos.

Aquí sólo pretendemos plantear el tema y aplicárnoslo a la historia regional en la medida de lo posible. Ya se sabe que un tema planteado es un problema medio resuelto.

Mozárabes. Identidad y continuidad de su historia
Antig. crist. (Murcia) XXVIII, 2011, ISSN: 0214-7165, pp. 327-353

EL POBLAMIENTO TARDOANTIGUO Y EMIRAL EN LA SIERRA DE ALCARAZ (ALBACETE)

J.L. Simón García
Universidad de Alicante
simon@ua.es
G. Segura Herrero
Arquealia S.L.
gsegura@arquealia.es

RESUMEN

Las prospecciones arqueológicas que venimos desarrollando en la Sierra de Alcaraz y la Sierra del Segura albaceteña, lo que creemos que podemos considerar como la mitad septentrional de la Orospeda, han permitido atestiguar una serie de asentimientos que por su tamaño, envergadura de las construcciones y tipo de emplazamiento, permiten aproximarse al estudio del poblamiento de esta zona, atestiguando la gradación de los asentamiento, desde una posible civitas, El Santo de Alcaraz, hasta caseríos de montaña, pasando por un conjunto de asentimientos que podrían encuadrase en los castellum que se citan en la campaña del 577 de Leovigildo.

Palabras clave: Sierra de Alcaraz, Sierra del Segura, Orospeda, poblamiento, civitas, El Santo de Alcaraz, castella, Leovigildo.

ABSTRACT

The archaeological surveys have been developing in the Sierra de Alcaraz and Sierra del Segura of Albacete, we believe that we can consider as the northern half of the Orospeda, have enabled a number of nods witness whose size, scale and type of buildings siting, allow to approach the study of the peopling of the area, witnessing the gradation of the settlement, since a possible civitas, El Santo of Alcaraz, to mountain villages, passing through a series of settlements that could encuadrase in castellum cited 577 in Leovigild campaign.

Key words: Sierra de Alcaraz, Sierra del Segura, Orospeda, settlement, civitas, El Santo of Alcaraz, castella, Leovigild.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo pretende aportar al estudio del mundo tardoantiguo y emiral de la provincia de Albacete, algunos de los datos obtenidos en la realización de las cartas arqueológicas de los municipios de las Sierras del Segura y Alcaraz, y otros próximos como Ossa de Montiel, que se realizaron bajo la dirección de los autores del presente artículo[1], y que vienen a sumarse a los trabajos realizados por otros autores, en especial por el equipo que durante las últimas décadas ha venido desarrollando investigaciones en el Tolmo de Minateda (Hellín) y sus alrededores, y muy especialmente a la síntesis que en su día efectúo Blanca Gamo (1998) sobre la «*La antigüedad tardía en la provincia de Albacete*».

Las prospecciones arqueológicas poseen importantes limitaciones a la hora de conocer y atisbar las características de los yacimientos de un territorio, tanto desde el punto de vista cultural, como cronológico y funcional, pero por el momento no nos ha sido posible efectuar un acercamiento a través de excavaciones arqueológicas. Sin embargo, consideramos que algunos de los datos obtenidos apuntan hacia una serie de hechos que en futuros trabajos se podrán desvelar y aclarar y que hoy en día permanecen en el más absoluto olvido y desconocimiento, en un proceso similar al que se ha dando en las dos últimas décadas en el Campo de Hellín, en especial en el Tolmo de Minateda, donde se ha pasado de un conocimiento puntual y casi anecdótico, centrado en los restos rupestres, a convertirse en un yacimiento clave para la compresión de los procesos sociales, culturales y políticos de los siglos V al IX en el SE peninsular.

Si bien la Sierra de Alcaraz es el ámbito físico del presente trabajo, debemos de tener en cuenta que se trata un espacio geográfico incluido en el conjunto serrano de las sierras de Segura y Cazorla, constituyendo las elevaciones de Alcaraz su flanco septentrional, al tiempo que se configuran alineaciones montañosas, pasos y valles que conectan la Alta Andalucía, especialmente los territorios jienenses, con los llanos de Albacete y la Mancha oriental. Como el resto de la Sierra del Segura sus alineaciones montañosas poseen una orientación SW a NE, dejando entre ambas unos angostos valles interiores por donde discurren los arroyos y ríos que conforman la cabecera del Río Mundo, incluido su nacimiento en Los Chorros del Calar del Mundo, desde la cumbre del Pico Almenara hacia el Sur, y el río Guadalmena, en la vertiente septentrional, subsidiario de la cabecera del río Guadalquivir (Fig. 1.A).

La zona posee una cierta idiosincrasia política, acentuada desde la conquista cristiana de Alcaraz en 1213 por Alfonso VIII, quien la dota de un amplio alfoz que a lo largo del tiempo irá desarrollando una personalidad singular y diferenciada con respecto a los territorios colindantes, como el Campo de Montiel, los Llanos de Albacete, el interior de la Sierra del Segura, especialmente a partir de Yeste, el Campo de Hellín y las tierras de la Serranía de Cazorla y las Cinco Villas, con Segura de la Sierra y las villas circundantes como límites meridionales.

Desde el punto de vista del periodo objeto de estudio, se considera a la Sierra de Alcaraz como uno de los más probables límites septentrionales de la región de la Orospeda, cuyo núcleo central sería la Sierra de Segura. Sus límites estarían diluidos en relación a otros espacios, como la Oretania, que se extendería por los Campos de Montiel y de Calatrava a partir de la Sierra del Relumbrar, o la Bastetania, cuyos confines comunes serán los establecidos por la orografía entre el llano jienense y su sector serrano en Cazorla y Quesada.

1 Las cartas arqueológicas han sido elaborados por un amplio equipo de profesionales que contó con la dirección de los autores del presente trabajo y la participación de Francisco Tordera Guarinos, Fernando E. Tendero Fernández, Jesús Flor Francés y Francisco Aguado Vicedo.

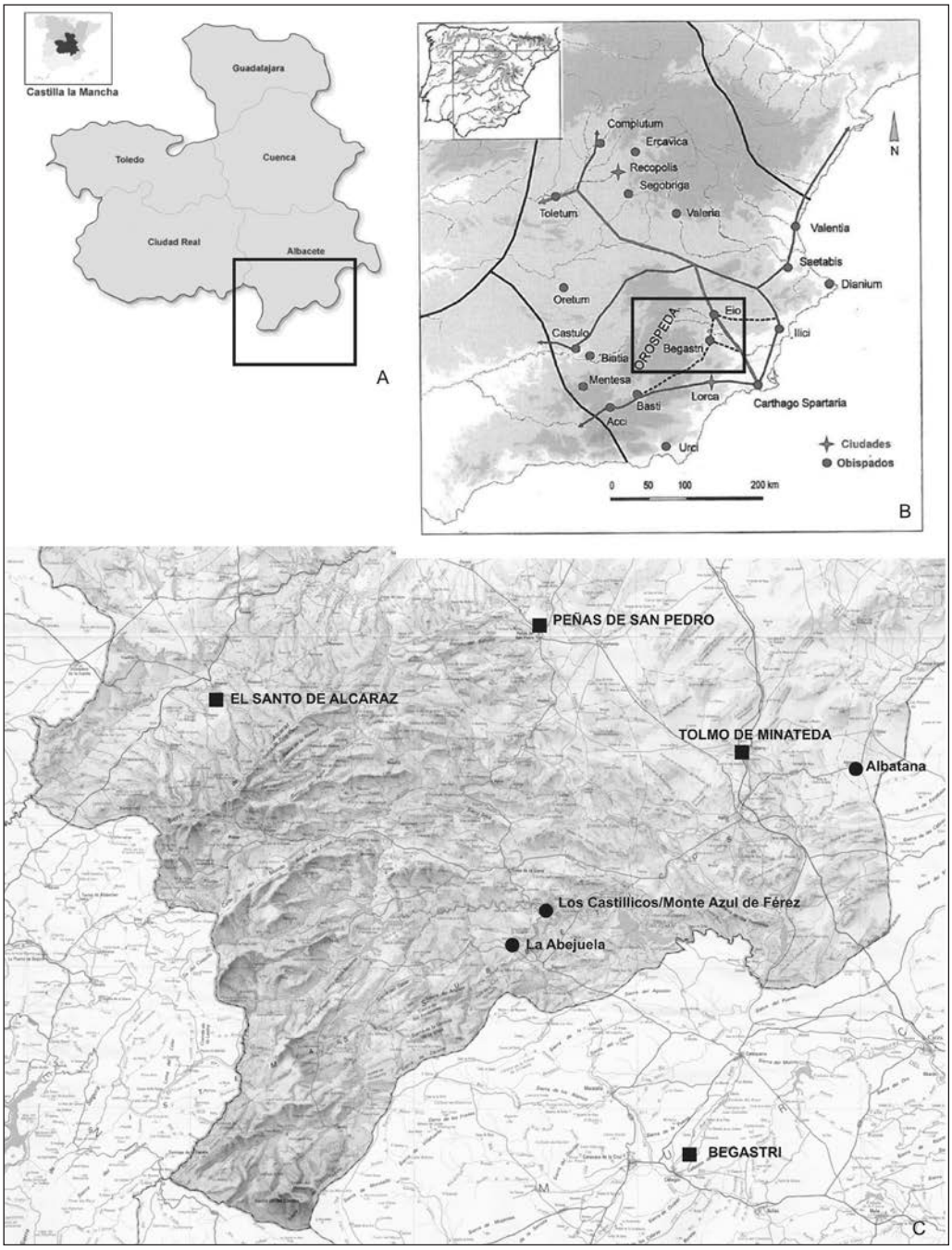


FIGURA 1. *A.- Sector de la Sierra del Segura en Castilla La Mancha. B.- Sector de la Sierra de Segura albaceteña en la cartografía de las ciudades, obispados y vías de comunicación de Vizcaíno Sánchez (2007). C.- Emplazamiento de los principales yacimientos citados en el texto en la Sierra del Segura de Albacete.*

Muy poco se conoce de este territorio, salvo que permanecía semi-independiente del control político de visigodos y bizantinos hasta la campaña del 577 de Leovigildo, quien somete a esta provincia con la toma de una serie de «*civitates atque castella*», desde los que estaría posiblemente organizada y coordinada por algún tipo de poder local. El interior de dicha región, muy montañosa y apta especialmente para el pasto de ganado, estaría escasamente poblada y en cierta medida alejada del interés de los grandes latifundistas tardorromanos, de modo que los principales núcleos con un cierto carácter urbano, o plenamente urbanos, quedaran emplazados en su perímetro exterior. Destacarían entre este perímetro urbano el Tolmo de Minateda, en el Campo de Hellín, que se emplazaría al Oeste del territorio montañoso, en el punto en que el Río Mundo gira hacia el Sur para unirse con el Segura, junto a la vía que une Cartago Spartaria con Complutum y desde donde parte el camino hacia el interior de la sierra. La urbe de Begastri se emplazaría en el sector meridional del conjunto serrano, controlando sus accesos y los caminos que se dirigen hacia las tierras granadinas de la Bastetania. Con mayores reservas, especialmente por la ausencia de excavaciones arqueológicas, estarían los núcleos de El Santo, en Alcaraz, ya señalado por Blanca Gamo (1998) como el asentamiento clave en la articulación del poblamiento en dicho sector de la provincia de Albacete entre los siglos VI y IX, y al Norte se ubicaría las Peñas de San Pedro, posiblemente uno de los «castella» sometidos por Leovigildo y con un registro cerámico constatado en las prospecciones que atestigua su ocupación en época tardoantigua y visigoda. Muy posiblemente otras civitates como Biatia, Mentesa, Acci y Basti (Vizcaino Sánchez, 2007), en la Bastetania, y castella como Peña Jarota (Nerpio) o Segura de la Sierra Viejo, agruparían el poblamiento en el entorno de la Orospeda, una región montañosa clave en el conflicto visigodo-bizantino del siglo VI (Fig. 1.B).

En los valles interiores y en las zonas de paso y conexión, se situarían las pequeñas aldeas que subsistirían gracias a la explotación agrícola de los fondos de valle y los recursos naturales que la montaña ha ofrecido de forma secular a sus moradores, como la caza, los pastos de montaña, la silvicultura, la madera y la resina, entre otros.

EL POBLAMIENTO VISIGODO EN LA SERRANÍA ALBACETEÑA A TRAVÉS DE LOS RESTOS MATERIALES

Las evidencias del poblamiento de época visigoda en la Sierra del Segura de Albacete, y en la Sierra de Alcaraz en particular, son extremadamente escasos, bien por lo pequeño de los asentimientos, con una cultura material reducida y escasamente significativa pese ha haberse incrementado notablemente el conocimiento que de ella tenemos a través de los registros materiales obtenidos en las intervenciones del Tolmo de Minateda, o por la superposición de etapas posteriores que en muchas ocasiones han llegado hasta nuestros días.

La recopilación efectuada por Blanca Gamo (1998) mostraba unos pocos elementos visigodos en la sierra albaceteña. El principal conjunto se emplazaba en El Santo de Alcaraz, del cual parece que procedía una jarra litúrgica y unos canceles, fechados en ambos casos en algún momento del siglo VII, y un fragmento de placa de cinturón de bronce de tipo liriforme procedente de la Loma de los Casares, en el término de Riópar. La ampolla de bronce procedente de casco urbano de Liétor, con decoración de un crismón y una cruz de tres brazos patada, que en su día se adscribió a momentos visigodos, hoy en día autores como Vizcaino Sánchez (2008) la adscriben a momentos medievales.

Jordán Montes ha publicado en los últimos años varias noticias sobre sus prospecciones en las que apuntaba la presencia de cerámicas de época visigoda en algunos de los yacimientos localizados en varios municipios de la sierra albaceteña. En concreto señala como asentamientos visigodos La Muela de Letur, Los Castillicos o Monte Azul en Férez (Jordán, 2007) y el Pico del Oso en Riópar (Jordán y Noval, 2002), a ellos se les suma la Peña del Agua, en Elche de la Sierra, donde se registra, como en los anteriores, una larga ocupación desde momentos prehistóricos a los inicios del medievo, momento en el que se produce, especialmente a partir de la profundización de la islamización de la zona a partir de la primera fitna, una reordenación de la ocupación del territorio (Fig. 1.C).

Dado el escaso número de restos cerámicos y su dificultad a la hora de adscribirlo a estos momentos, creemos que la cautela debe de ser máxima en el momento de atribuir estos lugares a asentimientos adscritos con seguridad a los siglos VI y VII d.C.

Una de las evidencias más claras en cuanto a presencia de núcleos de población visigoda, o al menos adscritos a estos momentos, serían las necrópolis rupestres, que por sus características se fechan de forma mayoritaria en el siglo VII (Barroso Cabrera y Morón de Pablos, 2008). La más oriental de estas necrópolis la encontramos en Albatana (López Precioso, Noval Clemente, 2004), emplazada entre la cumbre y la ladera del cerro que desde la población discurre hacia el Castellón Alto, junto a los depósitos de agua de la localidad (Fig. 2.A). El cerro posee un pequeño escarpe en su vertiente septentrional, de unos dos a cuatro metros de altura, y una suave ladera hacia el lado opuesto, donde se abre una docena de tumbas, todas ellas de planta ovalada, con tendencia antropomorfa, de diferente tamaño y orientadas en NW a SW. La necrópolis estaría relacionada con el abundante poblamiento del entorno del Tolmo de Minateda, atestiguado en la Loma Lencina (Rico Sánchez, 1996), Loma Eugenia (Rico, López Gamo, 1997) o en los eremitorios de Alboraj y Alborajico (Jordán Montes y Monje Llor, 1993), y en relación a los asentamientos que desde época romana se constatan en la Vega de Ontur-Albatana (López Preciosos, Noval Clemente, 2004), y que se prolongarán tanto en época islámica como con posterioridad a la conquista cristiana.

En el camino que secularmente ha permitido el acceso desde Begastri hacia el interior del sector de la Sierra de Segura albaceteña, se documentan dos necrópolis rupestres. La primera en lo alto de la Loma de Los Castillicos de Férez o Monte Azul, como lo denomina J.F. Jordán Montes (1997), donde se registran media docena de tumbas excavadas en la roca caliza, de planta rectangular con la cabecera algo redondeada y emplazadas en la parte más alta del cerro (Fig. 2.B). Sus tamaños muestran la existencia tanto de tumbas para adultos como para individuos adolescentes o infantiles y su reducido número le da un aspecto de panteón familiar. Muy próximo a ellos hay una serie de pequeñas cazoletas, dos filas de cinco alineadas y otras dos filas de dos a ambos lados, que le dan un aspecto de alquerque, como los que se suelen encontrar en algunos castillos y poblados musulmanes, si bien, y tal como señala Jordán Montes, podrían ser un grupo de cazoletas de época prehistórica.

El yacimiento por su escaso tamaño y emplazamiento enriscado parece una atalaya desde la que se controla uno de los vados del río Segura, paso que permite al tránsito entre Socovos y Férez hacia Elche de la Sierra, por la aldeas de El Gallego, Vicorto y Villares. La existencia del citado camino, y el vado del río, se atestigua desde época tardorromana e islámica, con yacimientos como La Igualada (Amores y Barraca, 1982), una *villae* con perduraciones hasta el siglo IV, las múltiples inscripciones romanas de Los Villares (Abascal, 1990) o los yacimientos y castillos islámicos de Vicorto, Villares y Elche de la Sierra (Frey y Jordán, 2008; Simón, 2011).

A escasa distancia, aguas arriba, se encuentra La Muela de Letur, en la margen derecha del río y la Peña del Agua, de Elche de la Sierra, en la margen izquierda, ambas con niveles visigodos, o al menos tardorromanos, según Jordán Montes (2007).

En dirección a Letur, en el camino que conduciría a Yeste, en la margen derecha del Arroyo de la Abejuela, nos encontramos con otra pequeña necrópolis rupestre de la que se aprecian en la actualidad una decena de tumbas excavadas en la roca, de forma rectangular y ovalada, que por desgracia se han visto muy afectadas por extracciones de cantería para extraer bloques de piedra caliza (Fig. 2.C). Se emplaza en el extremo septentrional de la actual aldea de La Abejuela, en el término de Letúr, en un afloramiento rocoso con una suave pendiente basculada hacia el Este, con una dirección SW a NE. En una de ellas aún pudimos constatar la existencia de un fémur humano, por lo que posiblemente su expolio no debe de remontarse mucho en el tiempo. Al igual que en la anterior necrópolis hay tumbas tanto para individuos adultos como infantiles y alguna de ella se vio ampliada tras la primera inhumación, sin que podamos determinar, hasta su excavación, la posibilidad de la existencia de panteones familiares.

En el resto del territorio de las Cuencas del Segura y del Mundo, las evidencias sobre el poblamiento en época visigoda son apenas perceptibles, en ocasiones se trata de unos pocos fragmentos cerámicos procedentes de «castella» como los del Castillo de Socovos, con una ocupación ampliamente documentada desde época prehistórica hasta la baja Edad Media (Simón y Segura e.p.)[2]. Otros asentamientos serían La Muela de Letur y Riópar Viejo, con un desarrollo cronológico similar al de Socovos. Este tipo de asentamiento, en muelas de fácil defensa y amplio control del territorio, se extienden por el resto de la serranía albaceteña y ejemplo de ello serían poblados como Peña Jarota y Taibilla en el actual término de Nerpio, la Muela de Alcantarilla y el Macalón de Sujayal de Yeste o caseríos y aldeas como los del Pico del Oso en Riópar y Los Morenos de Nerpio.

En al Sierra de Alcaraz, y concretamente en su actual término municipal, la realización de la carta arqueológica tuvo como resultado que además del ya conocido yacimiento de El Santo, que por su envergadura se perfilaba como el núcleo central y articulador del territorio, se localizaron al menos dos necrópolis, una de ellas rupestre.

El Bancal de la Tumba es una pequeña colina emplazada entre las estribaciones montañosas nororientales de la Sierra de Alcaraz, en concreto entre el Cerro de Santa Bárbara, colindante con el actual núcleo urbano de Alcaraz, y el Cerro de La Atalaya, en cuya vertiente septentrional se encuentra el Santuario de Ntra. Sra. de Cortes. Entre ambos relieves se ha abierto paso el Río Piojo, que junto con el Cortes y el Horcajo forman la cabecera del Guadalmena. En la confluencia del río Piojo y el Arroyo del Cuchallo ha quedado una elevación en la aflora la base geológica de rodeno, el cual ha sido explotado como material de construcción de forma secular. En la cumbre se aprecia un gran bloque de rodeno, separado en la actualidad del resto, en el cual hay excavada una tumba antropomorfa de forma rectangular con los extremos redondeados (Fig. 2.D). Perpendicularmente a ella se aprecian lo que parecen ser las cabeceras de otras, si bien la transformación del bloque de roca ha sido tal que es difícil precisar si dicha función es correcta. Por los restos que se aprecian en el bloque de roca señalado el bancal recibe la denominación, si bien son apreciables las marcas y frentes de cantera que con posterioridad debieron de destruir la necrópolis.

2 Memoria de la intervención arqueológica efectuada en la Casa de la Encomienda del Castillo de Socovos 2010 y depositada en la Consejería de Cultura de la JCCM.



Figura 2. *A.- Vista de la necrópolis rupestre de Albatana. B.- Tumba de Los Castillicos o Monte Azul de Férez. C.- Vista de la necrópolis de La Abejuela (Letúr). D.- Tumba en un bloque de rodeno del Bancal de la Tumba (Alcaraz). E.- Vista de la Ladera Norte de Santa Bárbara (Alcaraz). F.- Vista del «castellum» de Riópar Viejo.*

Justo enfrente de la colina del Bancal de la Tumba, en la ladera septentrional del Cerro de Santa Bárbara y en un bancal actualmente plantado de olivos, pudimos saber que hace unos años, y con el uso de detectores de metales, se habían excavado varias tumbas, sin definir su tipología pero que todo parece indicar que se trataba de fosas recubiertas de losas, tanto en los laterales como en las cubiertas, en las cuales se disponían individuos inhumados cuyo ajuar más destacado era una hebillas de cinturón de tipología claramente visigoda. Al parecer dichas piezas forman parte de una colección particular en Madrid, a la cual no hemos podido tener acceso (Fig. 2.E).

Tanto en el valle del Horcajo, como en el Piojo y el Guadalmena, se han documentado una serie de asentamientos de época romana que muy posiblemente tengan su continuidad en época tardorromana, sin que podamos precisar sus fases más recientes o finales. Pero sin lugar a dudas el yacimiento que articula todo el territorio, al menos desde época tardorromana hasta momentos califales, es El Santo de Alcaraz.

LA SIERRA DE ALCARAZ: EL SANTO

El yacimiento se emplaza en un extremo de una gran plataforma rocosa, delimitada por los acantilados formados por la erosión de los ríos Mesta al Este y Barrancazo o Escorial al Oeste, confluyendo ambos en su frente septentrional, circunstancia que fue aprovechada para la instalación de batanes y molinos harineros desde la Edad Media y por una central hidroeléctrica desde inicios del siglo XX, por lo que popularmente también se le conoce popularmente al paraje como Los Batanes.

Se trata del pie de monte de las estribaciones noroccidentales de la Sierra de Alcaraz, que descienden desde cumbres como el Pico Atalaya, delimitando el margen izquierdo del Valle del Guadalmena, cabecera más septentrional del río Guadiana. La erosión y escorrentía de los cursos hídricos que alimentan dicha cabecera, junto con las características geológicas de la zona, ha creado grandes, elevadas y escarpadas plataformas, unidas al macizo serrano tan solo por su parte meridional, dejando al resto aislado por grandes acantilados. La plataforma de El Santo se constituye como el espacio más destacado y singular, circunstancia que ha sido aprovechada por las comunidades humanas de la zona desde al menos la Prehistoria reciente (Fig. 3.A), tal y como lo atestiguan los abrigos de arte rupestre de Los Batanes (Pérez Burgos, 1996).

Desde la plataforma superior se tiene una visión muy limitada del valle del Guadalmena, la vía de paso que permite el tránsito desde la campiña jienense hasta los llanos manchegos, remontando primero el citado valle y posteriormente el valle del río Jardín, que conduce a través de Balazote hacia los llanos de Albacete, Saltigi (Chinchilla) y el valle del Júcar. Se trata de una ruta secularmente utilizada desde la Antigüedad como lo atestigua tanto la arqueología como la paleografía. Pese a esa supuesta falta de visibilidad del valle desde el yacimiento, el emplazamiento está lo suficientemente cerca como para efectuar un control directo del mismo y quedar un tanto oculto, además de poseer un amplio abastecimiento hídrico. Una prueba del tránsito secular por la zona es la pervivencia hasta no hace muchas décadas de las cañadas y veredas que desde Andalucía conectaban con el Levante y La Mancha, y el uso vial de la caminería tradicional que ha llegado hasta nuestros días (Fig. 3.B).

La ocupación por comunidades humanas de la zona se remonta, al menos, a las primeras comunidades agrícolas y ganaderas, tal y como queda plasmado en el abrigo de Los Batanes, emplazado al píe del extremo septentrional de la plataforma, donde se han documentado un conjunto de pinturas rupestres de estilo esquemático (Pérez Burgos, 1996). Posteriormente el

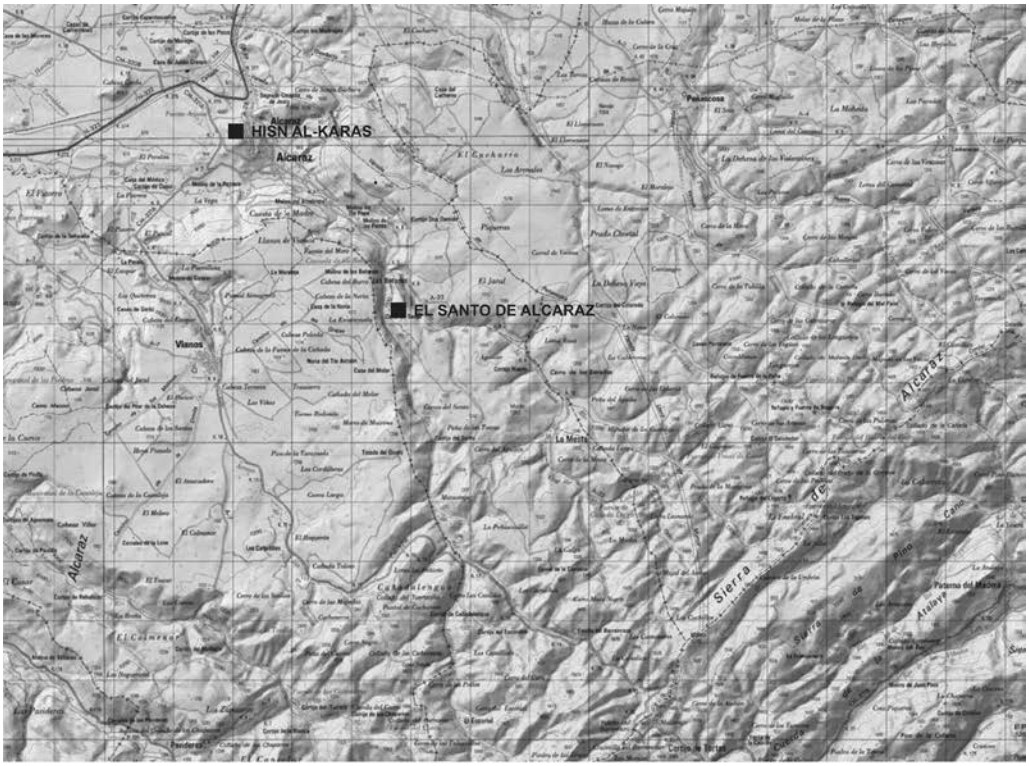




Figura 3. *A.- Emplazamiento de El Santo (Alcaraz) y el Hisn Al-Karas en el sector septentrional de la Sierra de Alcaraz. B.- Vista de El Santo (Alcaraz) desde la Cueva de la Fuente del Moro (Alcaraz).*

poblamiento queda atestiguado a partir de un momento indeterminado de la Edad del Bronce, tanto en El Santo como en el cerro de La Molata, otra plataforma del mismo origen y tipología, algo más pequeña, donde se constata una estructura tumular propia del segundo milenio antes de Cristo, muy similar a las documentas en otras comarcas albaceteñas (Fernandez-Possee 2008, Hernández, Simón y López, 1994), y ciudarrealeñas (Guilman et alii 2000-2001 y Benítez de Lugo et alii 2007). En dicho yacimiento se atestigua igualmente tanto cerámicas de época ibérica como algún fragmento de sigillata, que apunta a ocupaciones imprecisas en su función y cronología al menos hasta época romana.

Las noticia de una ocupación antigua en El Santo, anterior a la época medieval, se encuentran plasmadas en algunos documentos inmediatamente posteriores a la conquista de la fortaleza de Alcaraz por Alfonso VIII en 1213. En una carta partida en ABC del arzobispo Rodríguez Jiménez de Rada, de 5 de julio de 1239, se concede licencia al concejo de Alcaraz para fundar una casa de merced en un lugar próximo a la villa, en concreto *«en los santos que se descubrieron en Alcaraz el Viejo»* (Ayllón, 2008). El texto nos muestra que las autoridades del momento eran consciente de la existencia de un importante asentamiento o «*villar*» próximo a la fortaleza de Alcaraz, y deducen que se trata del primitivo y anterior asentamiento al que hacia unos pocos años habían arrebatado a los musulmanes, lo que les lleva a denominarlo como «Alcaraz Viejo», pues en ese momento no había constancia de su nombre primigenio.

A la fortaleza de Alcaraz se la consideraba en la época de la conquista como una de las más importes de su época, y el tamaño y extensión de la vieja población, ahora descubierta, debía correlacionarse de tal modo que fuese posible dicha identificación. El hecho de que se considere «santos» o mártires a determinados personajes de las primeras épocas del cristianismo en Hispania, era algo habitual, tanto en la Edad Media como en la Edad Moderna, y en este caso aún más por determinarlo un experto en la materia como era el arzobispo Jiménez de Rada (Pretel, 2011), circunstancia que permitía justificar el derecho de conquista por la corona castellana del lugar en base a la presencia de comunidades cristianas de época hispano-visigoda anteriores al dominio musulmán. Un ejemplo similar es la interpretación de los restos documentadas existentes bajo la Ermita de San Antón de Almansa, fechada en el siglo XIV, y que se trasmite en las Relaciones de Tomás López. Se interpretan las construcciones halladas al abrir las zanjas de cimentación del nuevo edificio, como los restos de un convento benedictino, anterior a los musulmanes, denominado al paraje como «Los Santos» (Simón y García, 2006), término usado frecuentemente en otros muchos yacimientos de la provincia, siendo el más conocido el Cerro de Los Santos de Montealegre del Castillo (Sanz Gamo, 2004), denominación popular de las esculturas que se localizaban en dicho lugar.

Como ya hemos señalado el yacimiento se emplaza en el extremo septentrional de una gran plataforma, con acantilados por todas sus laderas, excepto la meridional, que alcanzan los 150 m sobre el fondo del valle[3]. Su cumbre se emplaza a 1150 m.s.n.m. y una extensión total de 15.3 Ha, en donde se incluyen tanto la superficie delimitada por los cantiles y la muralla, como la necrópolis, la iglesia gótica y los corrales de la tinada (Fig. 4). La zona de yacimiento cerrada por los cantiles y la muralla posee una superficie de 8.4 Ha, dejando fuera de dicha medición las ladeas a partir del punto en que su inclinación impide el tránsito o el hábitat. Por tanto pose una longitud de 810 m de Norte a Sur por 326 m de ancho de Oeste a Este, punto tomando en

3 La topografía del yacimiento ha sido realizada por Ignacio Segura, con la autorización de la propiedad, la cual dio todas las facilidades para la recopilación de los datos de campo.

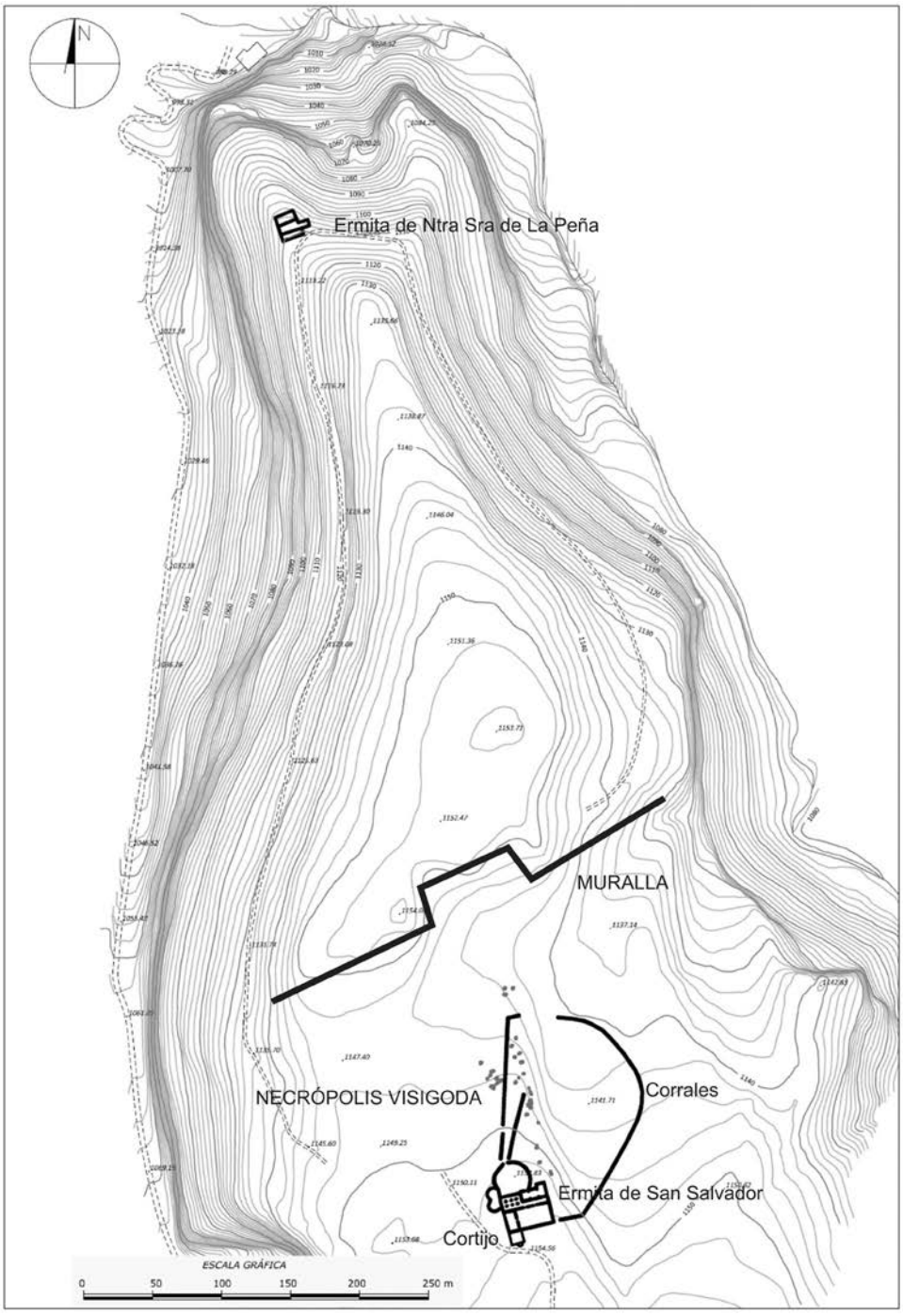


Figura 4. *Topografía de El Santo (Alcaraz) con los principales restos arqueológicos documentados.*

la muralla del poblado. Desde la plataforma del yacimiento se carece de visibilidad sobre el entorno, excepto hacia el Norte donde se atisba La Molata, y la salida del río Alcaraz, al fondo del cual se aprecia en la actualidad la fortaleza y villa de Alcaraz, la Sierra de Santa Bárbara y parte del valle del Guadalmena. En el sector occidental se divisa la plataforma de Vianos, de una altura similar, apreciándose en la ladera que desciende hacia el río Escorial, en el paraje de La Fuente del Moro, Cabeza de Burro y Escaruela, abrigos y cuevas con señales de forjados de cubiertas que apuntan hacia un hábitat coetáneo al del yacimiento. En el lado opuesto, en el valle del río Mesta, la altura llega a los 1212 m, en la Loma de Piqueras y el Jaral, por donde asciende el camino de la aldea de La Mesta, en dirección al interior de la Sierra de Alcaraz, hacia Paterna de Madera, El Mencal y Bogarra.

Actualmente el paisaje es un amplio bosque de sabinas, coscojar, encinas, jaras y bosque de ribera, en el que a lo largo del tiempo se han abierto espacios de cultivo que se han ampliado o reducido en función del desarrollo poblacional y económico de la zona. Hoy en día los terrenos forman parte de fincas dedicadas mayoritariamente a la explotación cinegética y ganadera.

LOS RESTOS INMUEBLES

Como ya hemos señalado el yacimiento se compone de dos grandes áreas, una sería el poblado, compuesto por el espacio delimitado por la muralla, en el que se aprecian restos de construcciones, y por otro estaría una necrópolis rupestre y los restos de una iglesia tardogótica que con el paso del tiempo se reconvirtió, junto con otras construcciones y cercas de corrales para ganado, en una tinada usada para el estiaje, el esquileo y la custodia y guarda del ganado de la zona, compuesto por rebaños de ovejas, cabras y vacadas.

El poblado se extiende por el extremo septentrional, tiene una planta triangular debido a la morfología del cerro y una topografía interior escalonada por los afloramientos rocosos que han sido erosionados a lo largo del tiempo. Como consecuencia de la explotación cinegética de las últimas décadas se construyó, por el escalón rocoso exterior, un camino que actualmente circunda el yacimiento y que a *grosso modo* discurre por el límite de la zona donde es posible habitar la plataforma (Fig. 4).

Son conocidas por la población de la zona las seculares rebuscas y excavaciones clandestinas llevadas a cabo en el poblado por lugareños y visitantes ocasionales, algunos llegados desde tierras muy distantes. Los expolios parece que han cesado desde que fue declarado microreserva de flora y coto de caza, lo que ha supuesto un estricto control de acceso por parte de la propiedad. Esta circunstancia ha provocado el crecimiento de la vegetación silvestre, pese a lo cual se aprecian con toda claridad dos elementos constructivos envergadura: la muralla y un elevado número de estructuras de estancias y viviendas en el interior.

La **muralla** es perfectamente identificable, pues supone una elevación artificial en el terreno de entre 5 y 8 m de altura. Discurre de Oeste a Este de acantilado a acantilado, si bien parece que hace un quiebro o zig-zag, en su parte central, lo que la un aspecto de extremos adelantados y una parte central retranqueada. No se aprecian por los derrumbes y la vegetación actual torres o elementos salientes, al igual que el acceso, circunstancia que deberá esperar a su excavación científica para aclarar dichos interrogantes (Fig. 6-E).

En el interior del recinto se aprecian un buen número de **cabañas** o estancias de planta cuadrangular o rectangular, constituidas por muros realizados mediante lajas o piedras de un cierto tamaño, que delimitan las dos caras del muro, con un relleno interior de piedras menores o

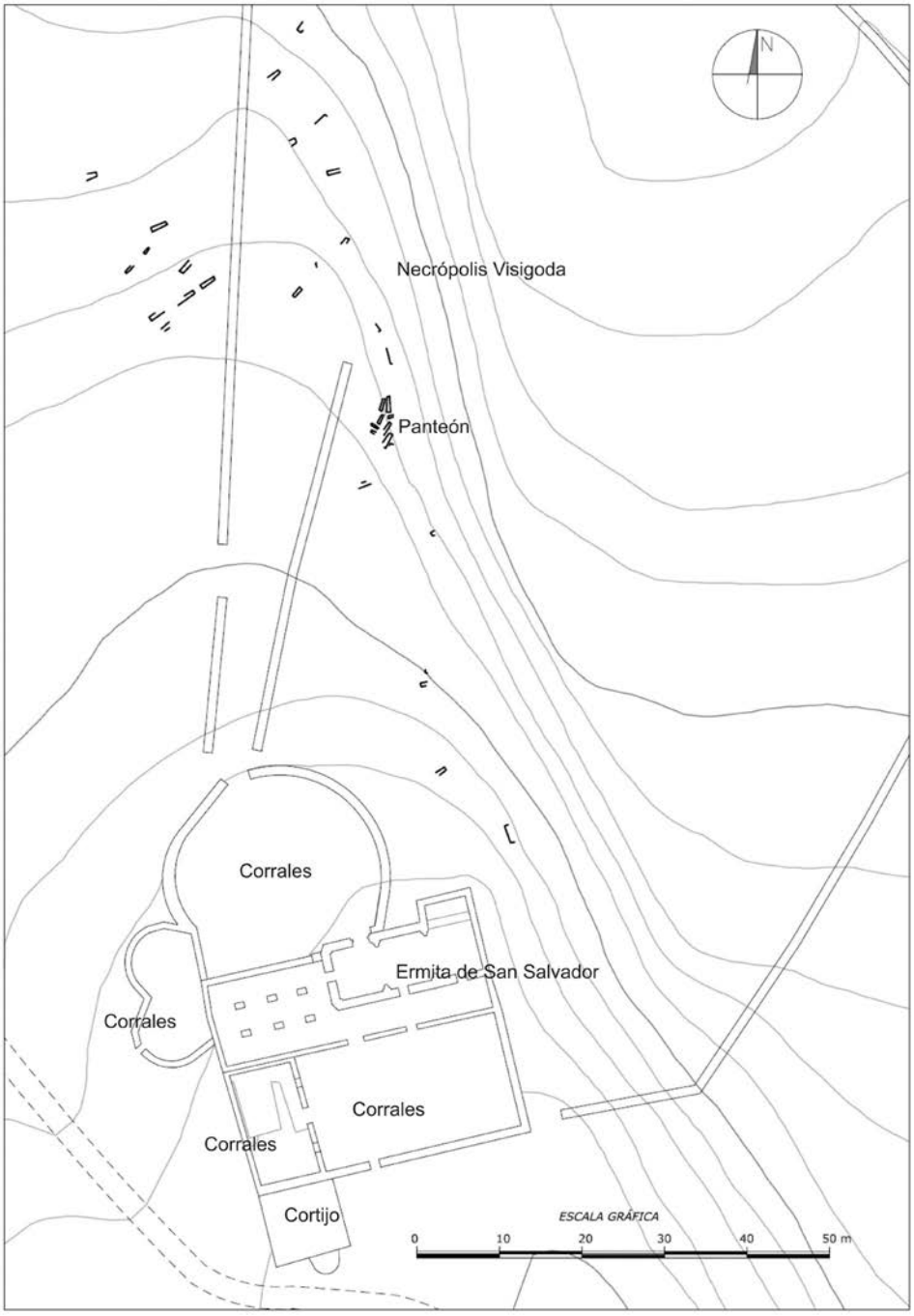


Figura 5. *Detalle de la topografía de El Santo (Alcaraz), con la necrópolis visigoda, los restos de la Ermita de San Salvador, los corrales y el cortijo posterior.*

ripio. Los vanos quedan configurados mediante bloques paralepipedos o piedras de gran tamaño y disposición vertical, a modo de jambas. Este tipo de construcciones, tanto por su tamaño y tipología es el característico de las edificaciones tardorromanas e islámicas de toda la provincia de Albacete, Murcia y muchos yacimientos del SE peninsular, encontrando sus paralelos más próximos en el Tolmo de Minateda (Abad, Sanz y Gutiérrez, 1998). Por la densidad de vegetación no es posible apreciar si poseen una ordenación urbanística concreta, pero todo apunta hacia manzanas constructivas con viales entre ellas. La excavación de alguno de sus sectores nos podría dar las pautas concretas, pero creemos que serán muy similares a la documentada en el yacimiento del Tolmo (Fig. 6.F).

En el extremo noroccidetal del recinto, junto al camino y en la plataforma más baja, se documenta un **edificio** excavado, o al menos adosado a uno de los frentes de la roca, con dirección Noreste-Suroeste. Se encuentra realizado en mampostería trabada con mortero de cal, completamente rellenado por el derrumbe de sus paredes y las cubiertas, que han sido a su vez cubiertas por la vegetación. La planimetría levantada muestra un edificio de tres naves, al parecer separadas, con un ábside cuadrangular en la cabecera de la nave central, sin que podamos precisar si existen vanos abiertos entre las naves.

Posee 18,7 m de ancho, 16,6 m de largo, a lo que hay que añadir en la nave central una prolongación de 6 m de largo, que bien pudiera ser un presbiterio. Las naves son algo asimétricas en su anchura, con 5, 5,3 y 6,9 m de ancho respectivamente. Los muros poseen un ancho de 0’70 m, y un alzado mayor en el lado Sur que en el Norte, seguramente por los derrumbes ocasionados en el sentido de la pendiente de erosión y desprendimiento de bloques de la ladera, circunstancia que se aprecia en el lado occidental, a los pies del edificio, donde una gran grieta de un bloque de roca desestabilizó todo el conjunto.

Con posterioridad a su construcción el edificio ha sufrido remodelaciones y reparaciones, como lo atestiguan la reutilización de dovelas góticas de la iglesia existente en la otra parte del yacimiento y el uso de tejas en el relleno de mortero de algunos de los muros. Algunas piedras y sillares tienen señales de haber estado en contacto con el fuego, quizás por algún incendio o la realización de hogueras en el interior. Su última función parece que ha estado relacionada con las tareas ganaderas (Fig. 6.B), a modo de redil o corral.

Todo parece indicar que se trata de la Ermita de la cofradía de La Peña (o de Nuestra Señora de la Peña), que estaba formada por cristianos viejos no nobles (Ayllón, 2008), o villanos, que según Fray Esteban Pérez de Pareja (Sánchez, 1997), en su obra del siglo XVIII, relaciona con una de las dos comunidades mozárabes de la zona, que se habían mantenido durante la dominación islámica. La advocación a la Virgen y su relación con La Peña, no deja lugar a dudas de su emplazamiento, si bien llama la atención el lugar elegido para su construcción, lo que quizás este relacionado con las propiedades de la otra ermita y la casa de merced creada por el concejo alcaraceño. No disponemos de más datos de dicha ermita, y por sus características constructivas no parece ser anterior al siglo XV. En la cartografía del siglo XVIII, en el mapa realizado por los padres jesuitas Martínez y De la Vega entre los años 1739 y 1743, se señala todavía la existencia de una ermita al sureste de Alcaraz, en la zona de El Santo, denominada de Nuestra Señora del Tránsito, pudiendo ser la descrita, o tratarse de la otra ermita emplazada en el lado opuesto del yacimiento.

Fuera del recinto amurallado, a unos 185 m de la muralla, encontramos un conjunto de tumbas excavadas en la roca, una **necrópolis** rupestre. Su ámbito de dispersión se extiende por 5.766 m^2, aprovecha varios escalones de roca caliza del lado oriental de la plataforma y las tumbas



Figura 6. *A.- Vista de la fachada de la Ermita de San Salvador. B.- Vista interior de la Ermita de Nuestra Señora de la Peña. C.- Panteón de la necrópolis visigoda. D.- Tapa de una de las tumbas del panteón de la necrópolis visigoda. E.- Detalle de un tramo de la muralla. F.- Restos de las construcciones del recinto interior amurallado.*

aparecen expoliadas y cubiertas de tierra y vegetación, si bien es posible que la cubierta forestal pueda ocultar un indeterminado número de ellas, ya que algunas se encuentran casi ocultas por el arbolado y el monte bajo (Fig. 5).

Actualmente hemos contabilizado 30 tumbas, y dos más que lo pudieran ser y que tareas de extracción de piedra las han afectado, desfigurando parte de su morfología. Casi todas se encuentran orientadas de Suroeste a Noreste, con ciertos grados de desviación entre ellas, pero parecen alinearse en varias filas de enterramientos. En un punto en concreto, donde la roca hace un escalón de unos dos metros de altura, se agrupan seis tumbas a modo de panteón familiar, lo que conlleva que algunas de ellas tengan una dirección casi perpendicular al resto del conjunto. Todas poseen una planta trapezoidal o rectangular, en ocasiones con los extremos redondeados, en otros perfectamente angulados, y en ese caso con un rebaje perimetral para alojar la tapadera de la tumba, a modo de sarcófago. Son varios los bloques que por su tamaño, desbastado y sección semicircular parecen las tapas de las tumbas, que pudieron ser de uno o varios bloques. Junto al conjunto de tumbas que configuran el panteón, se encuentra una tapa monolítica de planta rectangular y sección triangular, completa y vuelta, que fue empleada con toda seguridad como tapa, dando un aspecto exterior y superior similar al de algunos sarcófagos. Sus tamaños varían, siendo tanto para adultos como para adolescentes e individuos infantiles, oscilando entre los 2 y los 0'7 m de largo, los 0'35 y 0'55 m de ancho y 0'95 de profundidad allí donde se aprecia el fondo (Fig. 6.C y D).

En la roca desnuda, junto a las tumbas, se aprecia con claridad las huellas del puntero del arado, que bien pudo motivar la localización de las mismas si estas estaban cubiertas por la vegetación. Ayllón (2008) señala que en 1505 el concejo de Alcaraz permite a un tal Milla roturar *«todo lo que fue paniaguado»* de las tierras de San Salvador, que al parecer pertenecía a la Cofradía de El Salvador o San Salvador, titular de la ermita tardogótica y de los terrenos de su entorno, para lo cual disponía en 1504 de un santero, Juan de Lezuza, vecino de Vianos, que seguramente, y al igual que sus antecesores, había complementado su escasa renta con la explotación agropecuaria del entorno de la ermita.

El descubrimiento de las tumbas con posterioridad a la conquista inició una serie de explicaciones que correlacionadas entre sí favorecían los intereses de algunos de los poderes del momento. El rito de inhumación cristiano, claramente diferenciado del islámico, permitía relacionarlo con comunidades mozárabes anteriores a la presencia de los árabes en la península, lo que justificaba el derecho conquista de la corona castellana y del arzobispo de Toledo. Su relación con las primitivas comunidades cristianas es corroborado por el arzobispo Ximenez de Rada quien los denomina «santos», término atribuido a muchos mártires tardorromanos, en paralelo a otras situaciones similares como las documentadas en Mérida o Córdoba. Esta interpretación le permite justificar la concesión de una licencia para la construcción de una casa de merced solicitada por el concejo de Alcaraz, lo que iba en contra de los intereses de la Orden de Santiago, con la cual el concejo y el arzobispo mantenían varios pleitos, tanto eclesiásticos como especialmente tributarios (Ayllón, 2008).

El hallazgo, y su relación con primitivas comunidades cristianas, es llevado un paso más allá por Fray Esteban Pérez de Pareja en el siglo XVIII (Sánchez, 1997), señalando la existencia de dos comunidades mozárabes en Alcaraz durante la dominación musulmana, la de los Cautivos de San Salvador y la de los Cautivos de Nuestra Señora de la Peña, que el rey unifica en la Cofradía de los Fieles de Cristo, dotándolas de privilegios reales para el mantenimiento de sus respectivas ermitas. De este modo el padre Pareja explica la existencia de las dos ermitas en el paraje de El Santo.

Junto a la necrópolis se conserva la nave de una **iglesia** tardogótica, orientada de noreste a suroeste. Posee la nave 14,30 m de largo, por 6, 15 m de ancho, habiendo perdido, al menos en alzado, el presbiterio o altar. La puerta principal se orienta hacia el Norte, siendo de arco apuntado de 2 m de ancho por 3 m de alto (Fig. 6.A). Posee una puerta secundaria en el lado opuesto de la nave, de arco de medio punto y 1'15 m de ancho por 0'85 m de ancho. En el interior de la nave se conservan seis soportes adosados al interior del muro, cuatro de sección trilobulada y dos, en los ángulos del pie de la nave, semicirculares, de los cuales arrancan nervios cruzados y torales para el sustento de la cubierta de la nave. La fábrica es de sillería de caliza con un alma de mortero de ripio. Carece de marcas de cantero, apreciándose en los capiteles y en algunas dovelas las marcas de tracería del cantero. Los pilares de la portada y de los soportes poseen una banda de decoración de hojas de parra. No se conserva el piso ni el resto del edificio, y muchos de los sillares se han empleado en la construcción de unas naves para el resguardo y custodia del ganado. La iglesia queda actualmente enmarcada y rodeada entre un corral circular con una entrada en embudo mediante dos largos muros de mampostería en seco, varios corrales al aire libre, alguno techado recientemente, una vivienda para el pastor y su familia y varios corrales circulares menores, configurando lo que en la zona se denomina como «tinada o tenada», una explotación ganadera temporal relacionada con el uso trashumante y trasterminate de estos ganados por la serranía.

En el interior de uno de los corrales se aprecian las señales de la extracción de sillares, como parte de una estructura negativa excavada en la roca, con algunas marcas, perforaciones y un semicírculo donde se conservan las huellas de rubefacción del calor o el fuego realizados en su interior. Su planta no coincide con la de la actual nave ganadera y parece que continúa al exterior, más allá de los límites de la actual construcción. No es posible determinar si todos estos elementos están relacionados con la construcción de la iglesia, con la necrópolis visigoda o con al actividades ganaderas, solo una excavación arqueológica podría desvelar estas incógnitas.

Por el momento no es posible relacionar el edificio tardogótico, con una clara cronología por su tipología entre finales del siglo XV e inicios del siglo XVI, con la casa de rescate de cautivos de 1239, o la ermita que debió de enlazar con el edificio señalado, pero sin lugar a dudas se trata de la Iglesia de El Salvador o San Salvador, de la cofradía de nobles del mismo nombre (Ayllón, 2008). El hecho de que el concejo de Alcaraz se apropiase de los bienes de la cofradía a inicios del siglo XVI con motivo de la crisis que la institución sufría, plantea la posibilidad de que los actuales restos pertenezcan a un edificio que no llegó a finalizarse, precisamente coincidiendo con las fechas señaladas de 1505 y 1506. Desconocemos el papel que pudieron jugar los frailes agustinos instalados en el lugar en 1486 en relación a la construcción del edificio, pero sabemos que poco tiempo después lo abandonan, para retomarlo nuevamente durante otro corto plazo de tiempo, dejando el lugar definitivamente en el primer cuarto del siglo XVI (Pretel, 2011).

Por el momento no hemos podido apreciar mas construcciones, o elementos relacionados con el hábitat y los usos señalados con anterioridad, pero no descartamos la existencia de otros elementos que de momento pueden permanecen ocultos por la vegetación o la sedimentación.

Como se ha señalado con anterioridad en las laderas del valle del Escorial se aprecian zonas donde ha habido construcciones que han aprovechado en alguna ocasión los abrigos naturales existentes. En la ladera del río de La Mesta, se han tallado varios acueductos rupestres, uno para el servicio de la central hidroeléctrica que sustituyó a otro anterior que abastecía a los batanes, y que hoy en día sigue en funcionamiento. Otro acueducto abastecía a la población de Alcaraz desde el siglo XVI hasta el siglo XIX, y del cual se conservan los pilares y arcos que hay a la

entrada de la población, extensos tramos de conducciones mediante tubos cerámicos en el Cerro de Santa Bárbara y un acueducto excavado en la roca que atraviesa La Molata y discurre frente a El Santo. Todos ellos pudieron tener unos antecedes en épocas pretéritas relacionados con el hábitat antiguo y medieval constatado en el yacimiento.

LOS RESTOS MUEBLES

La elaboración de las cartas arqueológicas de muchos de los términos de la sierra albaceteña, y concretamente de la Sierra de Alcaraz, junto con las prospecciones del mundo islámico en la provincia de Albacete (Simón, 2011), nos muestran que el único yacimiento con cierta entidad y envergadura de época tardorromana, visigoda y emiral de la Sierra de Alcaraz, y casi de toda la Sierra del Segura albaceteña, es El Santo de Alcaraz, si bien parece confirmarse la existencia de una serie de «castella» interiores en los términos de Riópar, Letur o Yeste.

Por tanto, y pese a que seguramente nunca tendremos la absoluta certeza, creemos que los bienes muebles de época visigoda que a través de diversas circunstancias se encuentran depositados en varios museos y parroquias con la atribución de «Alcaraz», tienen su punto de origen en el citado yacimiento. Un análisis de los mismos, y de las circunstancias de su hallazgo, creemos que mostrará las elevadas probabilidades de dicha relación.

La mayoría de las piezas muebles hispanovisigodas de la zona fueron recopiladas por Blanca Gamo (1998) en su trabajo sobre el mundo tardoantiguo en las tierras de Albacete. En el Museo de los Concilios Visigodos de Toledo se conserva una jarra litúrgica de bronce, de cuerpo ovoide, pequeño y perfectamente diferenciado del cuello y el pie, decorado con molduras de sección circular y un asa con motivos vegetales en el punto de unión al cuerpo. La pieza, como señala Balmaseda (2006), tiene la función, junto con las «*patenas*» de servir en las ceremonias litúrgicas de sacramentales, especialmente en abluciones, conteniendo agua que se derramaba sobre los dedos del celebrante y se recogía en el plato con mango o patena. También podía servir para otros usos, pero todos ellos dentro de las ceremonias litúrgicas de los diferentes oficios religiosos. No existe documentación o información sobre el modo en que llega la pieza a formar parte de los fondos del museo, posiblemente por compra en el mercado de antigüedades, donde tan solo se conservaba la referencia de su origen, algo que por otra parte es poco habitual (Fig. 7.ST.1).

Esta pieza, junto con la patena de Munera, término vinculado al alfoz medieval de Alcaraz, nos muestran la existencia cierta de comunidades cristianas desde época hispanovisigoda, con mayor raigambre de lo que hasta la fecha se ha supuesto para estas tierras, circunstancia que creemos se irá desvelando a medida que avance la investigación arqueológica en la zona, de modo similar al que ha sucedido con el Tolmo de Minateda y su entorno.

En segundo lugar se documentan tres placas rectangulares de piedra con decoración en una de sus caras, que todo apunta hacia su uso como canceles del altar de un edificio religioso (Gamo, 1998). Dos son similares, con una decoración simétrica dividida mediante un baquetón, en el interior de cada lado, donde se desarrollan una serie de motivos vegetales. En la franja superior unos tallos de parra formando roleos, con hojas y frutos, y en la parte inferior dos filas de capullos y bolas en disposición diagonal. El tercer panel posee un motivo central vegetal con dos tallos del que salen hojas y frutos, disponiéndose a ambos lados y en uno de los extremos de la placa un edificio de tres naves con la central más elevada y enmarcada en un arco de herradura. Sobre el edificio se dan dos parejas de aves y un tallo vegetal central que culmina en un fruto (Gamo, 1998) (Fig. 7.ST 2, 3 y 4).

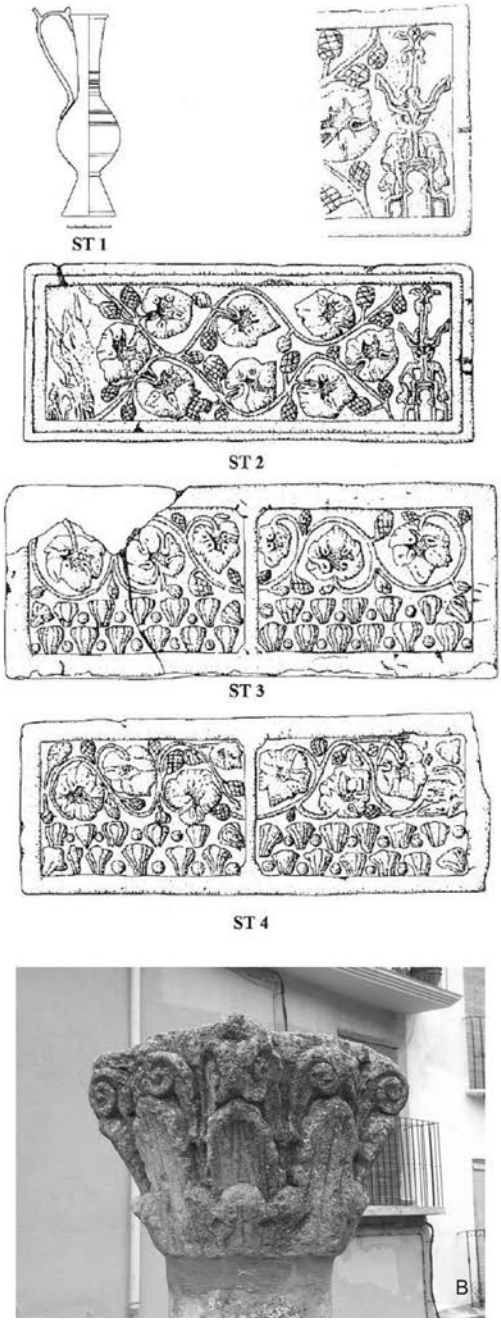


Figura 7. *ST.1 Jarra litúrgica (Museo de los Concilios de Toledo), ST.2 Placa o cancel decorado con motivos vegetales, arquitectónicos y simbólicos, ST 3 Placa o cancel decorado con motivos vegetales, ST 4 Placa o cancel decorado con motivos vegetales (Iglesia de la Trinidad de Alcaraz) (Gamo Parras, 1998). B.- Capitel de la Plaza Mayor de Alcaraz.*

Las noticias recopiladas por Blanca Gamo señalan que las placas se encontraban en la iglesia de Santa María hasta los años cuarenta o cincuenta del siglo XX, siendo posteriormente trasladadas a la Iglesia de la Trinidad, para estar en la actualidad dispersas entre dicha iglesia y la parroquia de San Pedro. La iglesia de Santa María, fue la iglesia mayor de Alcaraz, emplazada dentro del recinto amurallado, sobre la mezquita mayor y junto a la Torre del Obispo, donada por Enrique I en 1214 al arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada, el cual la adecuó, junto con otras estancias, como «*palaçio*» o residencia del arzobispo (Simón 2008, 2011). De dicha iglesia se conservan una serie de restos, especialmente parte del ábside, si bien la imagen más completa la encontramos en una fotografía de la Guía de Monumentos de la Provincia de Albacete de Rodrigo Amador de los Ríos (1912), donde se aprecia la factura gótica que había llegado hasta ese momento.

La conquista en 1213 de Alcaraz por Alfonso VIII y el arzobispo de Toledo, hacía necesario la implantación inmediata de una iglesia en la fortaleza, y el 22 de mayo se consagró y purificó la antigua mezquita mayor o mezquita del alcázar *«purgata spur maurorum spurcitia»* (Ayllón, 2008), de modo que se procedió a la sacralización del edificio mediante la purificación exterior, la consagración del altar y la celebración de la misa solemne. No es de extrañar que a partir de ese momento Santa María fuese el primer y principal templo de la población, y el hallazgo de enterramientos al modo de «*ad sanctos*», posiblemente junto a un edificio religioso existente en El Santo, con anterioridad a 1239, supusiese el traslado de piezas «singulares» del altar a algún lugar indeterminado del nuevo templo en el alcázar de la fortaleza, lo que reforzaría su sacralización, permaneciendo allí hasta su traslado a la iglesia de la Trinidad, tanto por la ruina de Santa María como por tratarse de piedras con una alto valor simbólico y religioso, al tiempo que un valor histórico y estético apreciado por el párroco local.

Finalmente una pieza que con toda probabilidad procede de El Santo, es un capitel que actualmente se encuentra en la Plaza Monumental, en su tramo bajo, frente a la Iglesia de la Trinidad y en la confluencia de la plaza con la Calle Bachiller de Alcaraz. Se trata de un capitel corintio de caliza, de doble corona de hojas de acanto nervadas muy esquemáticas y un ábaco o remate de tendencia cuadrangular con volutas. Posee paralelos más o menos similares en la Villa de Balazote y en el Tolmo de Minateda. No hemos podido conocer cuando se colocó en este lugar, seguramente cuando se remodela la plaza, antiguo cementerio anexo a la iglesia, ni su procedencia, pero todo apunta nuevamente hacia el yacimiento de El Santo (Fig. 7.B).

Al tratarse de una finca particular, actualmente dedicada a la caza mayor y menor y a la cría de ganado, no hemos podido efectuar una prospección con detalle del yacimiento de El Santo, pero los fragmentos de cerámica recogidos muestran claramente tres conjuntos cerámicos, por un lado el prehistórico, compuesto por cerámicas a mano, que por sus características parecen apuntar hacia una ocupación durante la Edad del Bronce, sin descartar ocupaciones mucho más antiguas, que se pueden remontar al final del Neolítico, en segundo lugar un conjunto de cerámicas que por sus características podrían ser de la edad del Hierro y más concretamente de época ibérica, y un tercer conjunto formado por cerámicas a torno que por sus características, especialmente la composición de sus pastas, con desengrasantes claramente perceptibles a simple vista, el tipo de cocciones, mayoritariamente reductoras, y el tratamiento de las superficies, muy espatuladas, donde los desengrasantes al ser desplazados dejan huellas de surcos en la superficie, apuntan a un conjunto de cerámicas tardorromanas e hispanovisigodas con perduraciones en el mundo emiral. Son muy pocas las formas que se pueden intuir, apuntando especialmente hacia ollas y platos amplios de fondos planos o escasamente convexos.

La cronología de la jarra de Alcaraz, estudiada por Palol, se emplaza entre el siglo VI y el siglo VII, al igual que la patena de Munera. Algo similar ocurre con las placas de piedra o canceles, fechadas entre la segunda mitad del siglo VI y el siglo VII, mientras que el capitel podría tener una mayor amplitud cronológica pero centrada entre el siglo IV y el siglo VI, lo cual nos deja, junto al registro cerámico y la fecha de la tipología de las tumbas, entre mediados del siglo VI y el siglo VII, con un conjunto muy homogéneo tanto cronológica como culturalmente. No creemos que esto sea casual, sino que apunta hacia un momento de esplendor en el desarrollo político y territorial del yacimiento, en el cual habrá que enmarcarlo, si bien con las incógnitas y conjeturas que permite el registro arqueológico y documental existente hasta la fecha.

EL PROCESO HISTÓRICO

Tras la exposición de los datos que disponemos del poblamiento del mundo hispanovisigodo de la serranía albacetense, nos quedaría el intentar hacer una relación entre los vestigios documentados y los procesos históricos en los cuales pudieron verse relacionados.

Existe un amplio consenso entre los investigadores de que la Orospeda, al menos desde la desaparición del Imperio romano hasta la conquista musulmana, tiene su núcleo principal en el conjunto serrano de las Sierras del Segura y Cazorla, llegando hasta Quesada por su parte meridional y la Sierra de Alcaraz por la septentrional, es decir, la cabecera del Guadalquivir.

En el sector albaceteño el territorio quedaría organizado por unos importantes núcleos en su parte periférica, como El Tolmo de Minateda por el Este, Peñas de San Pedro, el Sanfiro musulmán y el Rupe Sancti Petri mozárabe, por el Norte y El Santo de Alcaraz por el Oeste, al que se le sumaría Begastri por el Sureste y Tuia (Toya) por el suroeste (Salvatierra, 1988). Se trata de importantes poblaciones emplazadas en muelas rocosas fácilmente defendibles y junto a caminos cuya importancia permanece a lo largo del tiempo, o varia en función de los acontecimientos geopolíticos, lo que les permite desarrollar una serie de actividades comerciales y jugar un cierto papel político en la zona.

En el interior del conjunto serrano la ocupación, explotación y control del territorio estaría a cargo de los «*castella*», asentamientos menores a los anteriores pero igualmente emplazados en muelas con una fácil defensa y un control del paso de los valles y los vados de los ríos, como el Mundo, el Segura y El Taibilla, entre otros, con tierras de cultivo en su entorno cercano, pastos de montaña y unas posibilidades silvícolas importantes. A este tipo de yacimientos pertenecerían el Castillo de Riópar (Riópar Viejo), La Muela de Letur, Peña Jarota y Taibilla de Nerpio y la Muela de Alcantarilla de Yeste, entre otros.

En su entorno estarían aldeas como la Abejuela y el Tobar de Letur y Los Castillicos de Férez, y caseríos o refugios de montaña como los del Collado del Oso en Riópar o el Pico del Agua de Elche de la Sierra.

Las necrópolis rupestres de Los Castillicos de Férez, o Monte Azul (Jordán, 1997), y la Abejuela de Letúr, con una cronología del siglo VI-VII, nos apuntan hacia el tipo de poblamiento que en estos momentos se produce en la zona serrana, reducidos a un ámbito casi familiar o gentilicio y relacionados con la vía de penetración que desde Begastri, y por el camino de Calasparra y Socovos, penetra hacia Yeste y Elche de la Sierra. Dichos asentamiento serían los herederos de las villas tardorromanas de la zona, como La Igualada y Los Villares de Elche de la Sierra, Los Bañuelos de Férez/Socovos, El Campillo y el propio Cerro del Castillo de Socovos, o explotaciones más interiores como las de Riópar, Paterna de Madera o Bogarra.

Todo este territorio fue incorporado al dominio visigodo en la conquista que en el 577 lleva a cabo Leovigildo de la Oróspeda, sometiendo y tomando «*ciuitates atque castella*», los cuales habían permanecido virtualmente independientes desde principios del siglo V d.C.. Es imposible por el momento determinar el grado de afección que pudo suponer dicha conquista en las sierras del Segura, del Mundo y de Alcaraz, al igual que la posterior rebelión de las aristocracias rurales, pero casi con toda seguridad el yacimiento que más se vería expuesto a estos procesos históricos sería El Santo de Alcaraz, especialmente por su posición junto a la vía que comunica los llanos manchegos con la Alta Andalucía a través del valle del Guadalmena, lo que supondría el paso de tropas tanto en la campaña de la Bastetania del 570 como en la de la Oróspeda en el 577.

Cabe la posibilidad de que la supuesta rebelión aristocrática tras la toma de la Oróspeda pueda interpretarse como una rebelión de campesinos, es decir de «*rustici rebellantes*», que aprovechan las luchas entre Leovigildo y la aristocracia local para huir hacia el interior montañosos y liberarse de este modo del sistema servil al que se encuentran sometidos (García Moreno, 1991). Su huida potenciará antiguos lugares ya habitados, fácilmente defendibles y con unos recursos en su entorno que facilitarían su autoabastecimeinto. Uno de estos lugares pudo ser El Santo de Alcaraz, con paralelos en otros puntos como Segura de la Vieja, a unos dos kilómetros de la actual Segura de la Sierra, en un ejemplo de posterior desplazamiento similar al que se documenta entre El Santo y Alcaraz.

Creemos que es significativa la relación que puede existir entre la incorporación de la Oróspeda por Leovigildo en el 577 al reino visigodo y los datos arqueológicos, unos seguros y otros muy probables, procedentes de El Santo. Si el lugar existe con anterioridad a la conquista es una cuestión que solo una intervención arqueológica podrá determinar, pero creemos que queda claro que a partir de ese momento la comunidad humana del yacimiento debe de ser lo suficientemente numerosa para desarrollar una necrópolis rupestre que a día de hoy, con al menos una treintena de tumbas, algunas configurando un panteón familiar y con tapas de una cierta calidad constructiva, se constituye como la de mayor tamaño de la serranía albaceteña y su entorno inmediato.

Se trata pues, de una comunidad estable y lo suficientemente poderosa como para desarrollar, mejorar o reparar, unas murallas de una longitud y envergadura, que solo está al alcance de comunidades urbanas capaces de articular, controlar y explotar un territorio, que en este caso se extendería por toda la Sierra de Alcaraz y gran parte del valle del Guadalmena y el río Jardín, llegando su control hasta donde otros enclaves similares fijasen sus limites. El recinto amurallado, en un calculo restrictivo, posee una extensión de 8.4 Ha, similar al de yacimientos como el Tolmo de Minateda o Begastri.

Parece posible plantear la hipótesis de la existencia de un edificio religioso en el yacimiento, del cual procederían los canceles y el capitel, pudiendo relacionarse el jarro litúrgico al citado edificio o al ajuar de alguna de las tumbas de su necrópolis anexa. No es posible determinar su actual emplazamiento, si bien siguiendo el modelo del Tolmo de Minateda estaría dentro del recinto amurallado. En la actual fotografía aérea de El Santo se aprecia un gran espacio rectangular sin vegetación en su parte meridional, tras las murallas, sin embargo, el hecho de que la necrópolis se encuentre fuera del recinto amurallado, y que es habitual que se emplace junto o en el entorno de la iglesia, al modo de los cementerios de «*ad sanctos*», próximos a las reliquias custodiadas en su interior, no parece seguir los cánones del modelo señalado. Es cierto que junto a la necrópolis se encuentra la iglesia tardogótica de San Salvador, que al parecer se emplaza sobre la antigua casa de merced fundada por el concejo de Alcaraz en 1239, y que a su

vez dicha iglesia pudo levantarse en el antiguo emplazamiento del edificio religiosos visigodo, lo cual explicaría el emplazamiento del cementerio. Solo futuras intervenciones arqueológicas podrán determinar estas hipótesis, pero no cabe duda de la importancia del yacimiento de El Santo en los siglos VI y VII.

Pese a la suntuosidad de los elementos arquitectónicos procedentes de edifico religioso, especialmente los canceles, no es posible determinar si nos encontramos ante un edificio «*intra civitatem*», o una de las parroquias rurales, tal y como las define el concilio del año 400 de Toledo *«in loco in quo est ecclesia aut castelli aut vicus aut villae*», a lo que se podrían sumarse otros tipos de construcciones religiosas, como eremitorios y monasterios rurales, como los relativamente próximos de Valdecanales (Rus) y Giribaile (Vilches) en Jaén (Díaz García, et alii, 2005). Sin embargo, la extensión del yacimiento parece apuntar ha que estamos ante un asentamiento que superaría lo que al parecer sería un «*castella*», pudiendo tener un carácter urbano que estaría por determinar, de lo cual sería indicativo el tamaño de la necrópolis documentada.

Es difícil medir a partir de una prospección el auge del yacimiento, pero sin lugar a dudas todos los datos recabados muestran una importante comunidad que se ve impulsada a partir de la conquista de la Orospeda por Leovigildo, pudiendo constituirse como uno de los centros de poder de la región, tanto de la parte septentrional de la Sierra del Segura, dominando la Sierra de Alcaraz, como de los llanos y valles que se extenderían hasta las lagunas de Ruidera, los relieves que delimitan el Campo de Montiel y el paso a la Alta Andalucía, empleando los cauces del Guadalmena y el Guadalimar, para llegar al Guadalquivir.

En este territorio los directores de las intervenciones en Villanueva de la Fuente, emplazada en los limites orientales del Campo de Montiel, señalan a la citada población como el lugar del emplazamiento de la Mentesa Oretana, aportando en sus publicaciones una secuencia cronológica que abarca desde el Bronce Final hasta el siglo V d.C., con oscilaciones en la intensidad e importancia de su ocupación, recuperándose el lugar como asentamiento estable a partir del final del califato e inicio de las taifas, y continuando hasta la Baja Edad Media (Benítez de Lugo et alii 2003). Para el periodo que nos ocupa el yacimiento presenta un fuerte decaimiento entre los primeros decenios del siglo IV y el siglo IX-X ya en momentos islámicos, siendo muy dudosa la atribución a esta Mentesa Oretana la relación de los obispos visigodos de la «Mentesa» citada en diferentes concilios toledanos, y especialmente el episodio relativo a la captura del obispo *Caecilius* por *milites Romani*, haciendo necesaria la intervención de Sisebuto para su liberación (Vizcaino, 2007). La mayoría de los investigadores, especialmente por la amplia epigrafía romana documentada, centran esta Mentesa en la localidad de La Guardia, en la provincia de Jaén.

En las fuentes documentales islámicas las Sierras de Segura y Cazorla quedan encuadradas en los que el geógrafo Yaqut denomina a finales del siglo XII como la nabiya de Raymiya, perteneciente a la kura de Jaén. Al-Razi, en el siglo X, señala que comprendía muchos lugares fortificados y elevadas montañas (Barceló, 1988), siendo el centro administrativo de un territorio cuya ciudad homónima era Raymiya, también conocida como madina Banu Rasid, citada en el 935 en el Al-Muqtabis V. El territorio se extendía, según Barceló, a la zona Este de Jaén y las zonas limítrofes meridionales de Ciudad Real y Albacete, situando el citado autor la madina Banu Rasid en el Sudeste de Ciudad Real, en las proximidades de Almedina, a unos cuarenta kilómetros en línea recta de El Santo de Alcaraz, en dirección hacia el Viso del Marqués.

Sobre la problemática del territorio de Rremon, variante de Raymiyya o Rimiyya, Salvatierra (1998) recopila el debate sobre la ubicación de la ciudad, centrándose en la traducción de Mª J. Viguera y F. Corrientes (1981) del Muqtabis V de Ibn Hayyan, donde se detalla la campaña

del año 935 de ‘Abd al-Rahman III a Zaragoza, emplazando Rimiyya (Rymya) en un punto cercano a Alcázar de San Juan y el río Añador, próxima a Almedina (Campo de Montiel, Ciudad Real). El citado autor recoge la opinión de otros autores, como Terés citando a Brokelman, que consideran que Raymiyya o Rimiyya sería el Hisn Daymiyya o Dimiyyaes citado por el poeta ‘Ubaydis b. Mahmud en su alabanza al rebelde muladí ibn Saliya, con base de operaciones en Sierra Morena, el cual conquisto el citado hisn en disputa al beréber Fath b. Di-l-Nun, durante el emirato de ‘Abd Allah. En base a estos datos Leví-Provençal señaló que Rimiya se ubicaría cerca del nacimiento del río Guadiana y por debajo de él, por lo que Salvatierra se inclina por un emplazamiento cerca de las Lagunas de Ruidera, o «en las estribaciones de La Mancha de la Sierra de Alcaraz». Como ya hemos señalado al inicio del presente trabajo, las cartas arqueológicas de los términos orientales de la provincia de Albacete, desde Ossa de Montiel hasta la Sierra de Alcaraz muestran que si el Hisn Daymiyya o Dimiyyaes estaba en las tierras albaceteñas, este sería con muchas probabilidades El Santo de Alcaraz, por el emplazamiento del yacimiento aquí estudiado, su extensión y tamaño, las edificaciones existentes, como la muralla o la necrópolis, la ubicación respecto a las principales rutas que unen la Meseta con la Alta Andalucía y las características de los materiales arqueológicos registrados, especialmente su singularidad y significado.

A lo largo del siglo IX los emires cordobeses impulsaron una política a favor de los centros urbanos y en contra de los grupos rurales, básicamente muladíes, descendientes de las oligarquías visigodas que se habían convertido al Islam, a lo que se sumó la implantación efectiva en el cobro de impuestos, lo que desembocó en levantamientos y sublevaciones de estas poblaciones a finales del siglo IX, en la fitna que termino con el emirato. El triunfo de ‘Abd al-Rahman III, supondrá el sometimiento de los territorios sublevados y manteniendo a las elites que han estado de su parte. Desde el estado se potencian nuevas fortalezas, cuyo principal fin es el de mantener el control sobre el territorio y las vías de comunicación, en ocasiones a escasa distancia de la que hasta ese momento habían jugado ese papel. Estos nuevos centros de poder permitían eliminar cualquier tipo de reivindicación histórica de las élites sometidas, al tiempo que se modificaba el componente étnico en las nuevas poblaciones. Solo así puede explicarse el cambio de emplazamiento de varios «castella» o «hisn» de la Sierra de Segura, en ocasiones a escasos dos kilómetros de los viejos emplazamientos hipanovisigodos y emirales. Dos de esos claros ejemplos sería Segura la Vieja, a unos cuatro kilómetros de la fortaleza que se levanta en Segura de la Sierra, que a partir de este momento se convierte en el centro militar y administrativo de la parte septentrional de la Sierra del Segura jienense, o El Santo de Alcaraz, cuya población se desplaza a lo que en sería el actual emplazamiento del castillo y villa de Alcaraz, abandonando definitivamente el antiguo emplazamiento.

En el caso de El Santo el traslado supondrá la perdida del topónimo, la posible Raymiyya o Rimiyya o Hisn Daymiyya o Dimiyyaes, a favor del nuevo emplazamiento el hisn al-Karas, o del «cerezo» (Asín, 1944 y Pocklington, 2010). Esta perdida del topónimo hay que ponerla en relación con la denominación que tras la conquista, en 1239, el arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada, le da a los hallazgos que «*en los santos que se descobroeron en Alcaras el Uiejo*», pues nada quedaba del topónimo primigenio, circunstancia que no debe relacionarse con la expulsión de la población musulmana tras la conquista, hipótesis que se ve contradecida por el mantenimiento en la zona de otros topóminos claramente islámicos, como la heredad o aldea de Garví, actualmente en el término de Vianos, otorgada por el rey al arzobispo y que al parecer fue una finca de recreo del gobernador musulmán de la plaza de Alcaraz, Aben Hamet (Ayllón,

2008). Por lo tanto la perdida toponímica de El Santo se debió de producir en el traslado del asentamiento de Los Batanes al actual cerro de la fortaleza de Alcaraz, entre el final de califato y el inicio de los reinos de taifas, durante el siglo XI, dentro del contexto político y militar del momento y con el cambio de los componentes étnicos entre sus moradores.

Si El Santo de Alcaraz fuera la Rimiyya de las fuentes, el cambio de emplazamiento y toponimia, estaría enmarcado en el periodo en el que la zona queda bajo el control de los banu Di-l-Nun, momento a partir del cual desaparece de las fuentes Rimiyya y aparece de forma reiterada el de Alcaraz, al igual que ocurre con Segura de la Sierra (Salvatierra, 1998). La zona, como espacio limítrofe entre la costa mediterránea, la Mancha y Andalucía, gozaría de una cierta independencia, adscribiéndose a la Taifa de Toledo en primer lugar, posteriormente a la de Murcia y a la de Denia y finalmente al reino de Sevilla. Independientemente de la adscripción a una y a otra taifa, Alcaraz, en el sector septentrional de la Sierra de Segura, será la cabeza militar y administrativa de la zona, junto a Segura de la Sierra en el sector meridional. El Santo de Alcaraz quedará despoblado y su memoria se irá perdiendo con el paso del tiempo, al igual que otras ciudades, «*castella*» y aldeas que habían protagonizado el paso del mundo tardoantiguo a la Edad Media.

BIBLIOGRAFÍA

ABAD CASAL, L., SANZ GAMO, R. Y GUTIÉRREZ LLORET, S. 1998: *El «Tolmo de Minateda»: una historia de tres mil años*. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha. Toledo nº 19.

ABASCAL PALAZÓN, J.M. 1990*: Inscripciones romanas de la provincia de Albacete*. Instituto de Estudios Albacetenses. Serie I nº 51 Albacete.

AMADOR DE LOS RÍOS, R. 1912: *Catálogo de los monumentos históricos de la provincia de Albacete*. Facsímil del manuscrito. Instituto de Estudios Albacetenses 2005. Clásicos albacetenses nº 12. Albacete.

AMORES LLORET, R. Y BARRACA DE RAMOS, P. 1982: «Un nuevo asentamiento romano junto al Segura: La Igualada». *I Congreso de Albacete*. Vol I, Albacete, págs. 273-290.

ASÍN PALACIOS, M. 1944: *Contribución a la toponimia árabe de España*. Madrid.

AYLLÓN GUTIÉRREZ, C. 2008: *Iglesia, territorio y sociedad en la Mancha Oriental (Alcaraz y señorío de Villena) durante la baja Edad Media*. Tesis doctoral. Universidad de Murcia. Edición digital.

BARCELÓ, M. 1988: «Sistemas de irrigación y asentamientos islámicos en los términos de Huesa, Belerda, Tiscas-Don Pedro y Cuenca (Jaén)». *Anuario Arqueológico de Andalucía*. 1988, Vol II, págs. 59-71.

BARROSO CABRERA, R. y MORÍN DE PABLOS, J. 2008: «El mundo funerario en Hispania en el siglo VI». *Zona Arqueológica* Nº 11. Ejemplar dedicado a: El tiempo de los «Bárbaros». Pervivencia y transformación en Galia e Hispania (ss. V-VI d.C.)». Madrid, págs. 392-409.

BENÍTEZ DE LUGO E., (coord.) 2003: *Mentesa Oretana 1998-2002*. Ed. Anthropos.

BENÍTEZ DE LUGO, E. et alii, 2007: «Consideraciones acerca del bronce de La Mancha a partir de la investigación en la cueva prehistórica fortificada de Castillejo del Bonete (Terrinches, Ciudad Real). Campañas 2003-2005». *I Jornadas de Arqueología de Castilla La Mancha*. Cuenca 2007, págs. 231-262.

DÍAZ GARCÍA, M.J.; RUEDA GALÁN, C. GUTIÉRREZ SOLER, L.M. y LUNA COLLANTES, M.B. 2005: «Las cuevas de Giribaile: nuevas aportaciones para el estudio del poblamiento

eremítico en Andalucía Oriental». *Arqueología y territorio medieval*, nº 12, 1, 2005, Jaén págs. 7-38.

FERNÁNDEZ-POSSE, M.D. 2008: *Las comunidades agrarias de la Edad del Bronce en La Mancha oriental (Albacete)*. CSIC. Madrid.

FREY SÁNCHEZ, A.V. y JORDÁN MONTES, , J.F. 2008: «Castillos y fortalezas del Alto Segura (Murcia y Albacete). Estudio de 13 recónditas fortificaciones». *Castillos de España*. Asociación Española de Amigos de los Castillos n º 149, Madrid, págs. 13-20.

GAMO PARRAS, B. 1998: *La Antigüedad Tardía en la provincia de Albacete*. Serie I, estudios nº 107. Instituto de Estudios Albacetenses. Albacete.

GUILMAN GUILLÉN, A., MARTÍN, C. Y FERNÁNDEZ-POSSE, M.D. 2000-2001: «Avance de un estudio del territorio del Bronce manchego». *Zephyrus* nº 53-54, Valladolid. Págs. 311-322.

HERNÁNDEZ PÉREZ, M.S., SIMÓN GARCÍA, J.L. y LÓPEZ MIRA, J.A., 1994: *Agua y poder: El Cerro de El Cuchillo (Almansa, Albacete), excavaciones 1986-1990*. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha. Toledo 9.

JORDÁN MONTES, J. F. 1997: «Las insculturas de Monte Azul (Férez, Albacete) y un nuevo yacimiento tardoantiguo». *II Congreso de Arqueología Peninsular*. Coord. Primitiva Bueno Ramirez. Vol. 2, págs. 661-670.

JORDÁN MONTES, J. F. 2007: «Los petroglifos de la Peña del Arco (Elche de la Sierra, Albacete), de Castillicos de Monte Azul (Férez, Albacete) y de la Cima del Monte Arabí (Yecla, Murcia). Teorías y debates de los significados». *Verdolay* nº 10. Murcia, págs. 147-172.

JORDÁN MONTES, J. F. y NOVAL CLEMENTE, R. 2002: «El poblamiento arqueológico (prehistórico e histórico) de Riópar (Albacete)». *II Congreso de Historia de Albacete*. Vol 1 Arqueología y Prehistoria. Coord. Rubí Sanz Gamo. Albacete. Págs. 349-374.

JORDÁN MONTES, J.F. y GONZÁLEZ BLANCO, A. 1985: Probable aportación al monacato del SE peninsular: El conjunto rupestre de la Muelas de Albotajico. Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía, Nº 2. Ejemplar dedicado a: Del Conventus Carthagineiensis a la Chora de Tudmir. Perspectivas de la Historia de Murcia entre los siglos III - VIII), Murica, págs. 335-364.

JORDAN MONTE, J.F. y MONGE LLOR, M. 1993: Planimetría y perspectivas tridimensionales del eremitorio rupestre hispanovisigodo de Albotajico (Tobarra, Albacete). Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía, Nº 10. Ejemplar dedicado a: La cueva de la Camareta (Agramón, Hellín-Albacete). Murcia, págs. 497-506.

LÓPEZ PRECIOSO, F.J. y NOVAL CLEMENTE, R. 2004: «El poblamiento arqueológico en Ontur y Albatana (Albacete)». *Homenaje a Javier Rodríguez Llopís*. Instituto de Estudios Albacetenses. Albacete. Págs. 201-210.

PÉREZ BURGOS, J.M. 1996: «Arte rupestre en la provincia de Albacete: nuevas aportaciones». *Al-Basit* nº 39, Albacete, págs. 5-74.

POCKLINGTON, R. 2010: «Toponimia, latina, y árabe de la provincia de Albacete». *Al-Basit*, nº 55, Albacete, págs. 111-167.

PRETEL MARÍN, A. 1986: *Conquista y primeros intentos de repoblación del territorio albacetense (Del periodo islámico a la crisis del siglo XIII).* Instituto de Estudios Albacetenses. Albacete. Serie I nº 27, Albacete.

PRETEL MARÍN, A. 1988: «Tres noticias de interés arqueológico en la documentación medieval albaceteña». *Homenaje a Samuel de los Santos* Instituto de Estudios Albacetenses. Albacete. Págs. 47-52.

PRETEL MARÍN, A. 2011: «Orígenes históricos del santuario y el culto de la Virgen de Cortes». *Nuestra Señora de Cortes. Los senderos de la Fe*. Diputación de Albacete. Ayuntamiento de Alcaraz. Albacete, págs. 24-73.

SALVATIERRA CUENCA, V. 1998: «Formación y desarrollo de un territorio andalusí: las sierras de Cazorla y Quesada (Jaén)». *Hispania, Al-Andalus, Castilla*. Jornadas Históricas del Alto Guadalquivir. Págs. 183-219.

SÁNCHEZ FERRER, J. 1997. Biografía de Fray Pérez de Pareja, en el Prólogo a la Edición Facsímil, de: *«Historia de la primera fundación de Alcaraz y milagroso aparecimiento de Ntra. Sra. De Cortes»*, de Esteban Pérez Pareja (Impreso en Valencia, año 1740, por Joseph Thomás Lucas). Clásicos Albacetenses , 8. Albacete.

SANZ GAMO, R. 2004: La imagen de la arqueología de Albacete a finales del siglo XIX. Sobre la interpretación de la antigüedad en los textos de los siglos XVI a XIX. Homenaje a Miguel Rodríguez Llopis. Instituto de Estudios Albacetenses «Don Juan Manuel», Albacete, págs. 353-362.

SIMÓN GARCÍA, J.L. 2011: *Castillos y Torres de Albacete*. Instituto de Estudios Albacetenses. Serie I, nº 200 Albacete.

SIMÓN GARCÍA, J.L. y GARCÍA SÁEZ, J. 2006: «Arquitectura Gótica en Almansa». *XII Jornadas de estudios Locales*. Almansa, págs. 23-124.

VIZCAÍNO SÁNCHEZ, J. 2007: *La presencia bizantina en «Hispania» (siglos VI-VII).* Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía. nº 24. Murcia.

Mozárabes. Identidad y continuidad de su historia
Antig. crist. (Murcia) XXVIII, 2011, ISSN: 0214-7165, pp. 355-388

¿PERVIVENCIAS CRISTIANAS BAJO DOMINIO ISLÁMICO EN LAS SIERRAS DE ALCARAZ Y SEGURA?

Aurelio Pretel Marín

RESUMEN

Con la relectura de las fuentes desde un punto de vista diferente y con la comparación de los restos materiales, los topónimos y hagiotopónimos de las Sierras de Alcaraz y Segura el autor considera posible recabar evidencias de la presencia mozárabe hasta fechas tardías, haciéndole cambiar su opinión previa. El ocaso de la antigua Mentesa, que el autor localiza en el Campo de Montiel, y la retiradas a los lugares altos, así como las vicisitudes de los asentamientos de Acci, Ello y Begastri podría explicar la permanencia del cristianismo previo si bien en áreas aisladas y ásperas de las montañas que bien poco interesaban a las fuerzas musulmanas, excepto en tiempos de rebelión abierta. No quedan muchos restos de evidencias, aunque podrían darse algunos en topónimos arabizados e incluso en tradiciones legendarias sobre los orígenes mágicos de obras hidráulicas y tradiciones de encantadas, monjas o martirio de santos, quizá más antiguas de lo que habitualmente se ha pensado.

Palabras clave: topónimos, hagiotopónimos, Sierra de Alcaraz, Sierra de Segura, mozárabes, cristianismo, musulmanes.

ABSTRACT

Rereading the sources with a different look and comparing the material remains, the hagiotopography and place names of the Sierras de Alcaraz and Segura, with similar, the author checks for possible evidence of? mozárabe? presence in the area until late dates, which make him change his previous opinion. The darkening of the old Mentesa, which he places in the Campo de Montiel-and Christian retreat to higher land, and the vicissitudes of the headquarters of Acci, Ello, and Begastri could explain the permanence of the old Christianity, but even more discomfort and isolation of uncomfortable and hostile mountains, that interested little Muslim

power, except in times of open rebellion. There are not many traces or evidence, but this reality could leave its mark on a little Arabized toponymy and even in the legends about the magic origin of the waterworks or about "enchanted" princesses and nuns and the martyrdom of saints, which might be older than is generally believed.

Key word: place names, hagiotopography, Sierra de Alcaraz, Sierra de Segura, mozarabs, Christianity, muslims.

Aunque siempre creímos que todas las historias de Pérez de Pareja y de otros autores dieciochescos, como Uclaus o Requena, sobre la pervivencia de cristianos en tierras de Alcaraz desde los tiempos de la invasión islámica hasta la reconquista de 1213 eran poco fiables, lo cierto es que, observando los pocos documentos y fuentes disponibles con mirada distinta, y a la luz, sobre todo, de la hagiotoponimia y la organización del territorio después de la conquista, se acumulan indicios —que no pruebas— que permiten, al menos, entrar en conjeturas respecto a la existencia de una resistencia residual durante mucho tiempo. Resistencia difusa, sin embargo, en virtud del carácter anfractuoso de todas estas sierras, que además no parecen conocer el establecimiento de árabes y sirios, como las circundantes de Tudmir, Elvira o Jaén; pero más todavía a consecuencia del oscurecimiento repentino de la diócesis y la ciudad antigua de la que dependían, quizá ya decadente antes de la invasión de 711, pero prácticamente extinguida tras ella. Esto, unido a las guerras entre los musulmanes de la zona de Jaén, en las que vemos tropas como la de Ibn Saliya, aliado de Ibn Hafsún, que incorporan cristianos, muladíes y árabes y se extienden desde Sierra Morena al Campo de Montiel, aunque buscan refugio en las montañas al verse perseguidos por las tropas omeyas[1], potenciará, si cabe, la ruralización y el encastillamiento en lugares agrestes y dificultará la islamización, lo que explica tal vez la anexión de estas tierras a Segura y a la *cora* de Jaén, ya desde el Emirato, y las pocas noticias sobre ellas en las fuentes islámicas, que sólo se interesan por las cosas que afectan a su comunidad.

En Castilla-la Mancha resulta conocido el proceso de cambio y abandono, prácticamente ya culminado en el IX, de Valeria y Ercávica, Segóbriga y Recópolis, y el crecimiento, en cambio, de Santaver, Uclés o Zorita, que las sustituirán en sus funciones, aunque ninguna de ellas terminará albergando la sede episcopal[2]. O el caso de la Eio de época visigoda, que ordenó destruir Abd al-Rahman II, según Ibn Idari, aunque se dispersó por los alrededores dando lugar a un nuevo asentamiento en llano —*Iyuh al-Sahl*— y dejando en el viejo la «madina» —*Madinat-Iyuhh*— que es la *Medinatea* de nuestros documentos medievales[3]. O el de Zuqueca —*Urit*— donde, a pesar de haberse trasladado la sede a Calatrava en tiempos del emir Abd al-Rahman II (856) y del cambio de nombre, aún se concede en 1218 a Ximénez de Rada la iglesia *«donde es fama que estuvo antiguamente la dignidad de Oretum»*. Más al sur, la de Cástulo, trasladada a Baeza en tiempos visigodos y a Jaén pocos años después de su conquista, en 1243; la de Basti de Baza y la Acci de Guadix. Sin embargo, el espacio comprendido entre estas poblaciones y sus

1 J. A. CONDE, *Historia de la dominación de los árabes en España, Madrid, 1874*, pp. 86 y sigs.

2 R. IZQUIERDO BENITO, «El poblamiento de La Mancha Occidental en la Edad Media: del dominio islámico a la implantación feudal», en *II Congreso de Arqueología de la Provincia de Toledo*, I, Toledo 2001, p. 386.

3 S. GUTIÉRREZ LLORET, «Eio, Iyyuh y El Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete): de sede episcopal a *madina* islámica», en *IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica, Valencia, 8, 9 i 10 de maig de 2003*, Institut d´Estudis Catalans, Barcelona, p. 351-366. A. CARMONA, «El sur de Albacete y los emplazamientos de Iyuh», en *Al-Basit*, 54, Diciembre, 2009, pp. 7-27.



FOTO 1. *Iyuh (Tolmo de Minateda). Basílica y sepulcros.*

jurisdicciones respectivas resulta más oscuro, creemos que en gran parte debido al hundimiento y desaparición de la ciudad antigua de la que dependía.

Aunque la mayoría de los historiadores, ya desde el P. Flórez, se inclinan por buscarla en la Mentesa Bastia de La Guardia de Jaén (o sea, *«prope Giennum»*, como ya señalaba el Toledano[4]), donde prácticamente no cabría, constreñida entre *Acci*, *Tucci*, *Basti* y *Biatia* (heredera de *Castulo*), creemos que la sede visigoda extinguida con la invasión islámica se encontraba en

4 R. XIMÉNEZ DE RADA, *De rebus Hispaniae,* III, Cap. 22: *«Ipse (Tarik) autem cum maiori exercitu venit Mentessam prope Giennium, et civitatem funditus dissipavit»*. Como otros autores, Salvatierra se extraña de que los invasores dieran tanto rodeo para ir a Toledo (V. SALVATIERRA CUENCA, «La génesis de la ciudad islámica en el Alto Guadalquivir», en *Hispania, Al-Andalus, Castilla, Jornadas históricas del Alto Guadalquivir*, Jaén, 1998»). En efecto parece bastante más probable que usaran la calzada que iba por Oreto y Calatrava (J. ZOZAYA, «Las fortificaciones andalusíes», *Artigrama*, 22 (2007), pp. 233-257, p. 135); o las que atravesaban el Campo de Montiel con destino a Toledo, Compluto, Zaragoza, Játiva y el Levante, por la Puebla del Príncipe y Almedina a Terrinches, Montiel y Villanueva, a Lezuza, La Ossa de Montiel y Chinchilla. CORCHADO SORIANO «Estudio sobre vías romanas entre el Tajo y el Guadalquivir», Archivo Español de Arqueología, 119-120 (1969), pp. 124-158. A. PLAZA SIMÓN, «El camino real de Granada a Cuenca: ¿Un itinerario romano entre la Celtiberia y la Oretania por la Mancha y el Campo de Montiel?», El Nuevo Miliario, Nº 8 (2009), pp. 16-29, y 10 (2010), pp. 41-65.



FOTO 2. *Almedina (Ciudad Real)*

el Campo de Montiel[5]; tal vez en Villanueva de la Fuente, como muchos arqueólogos opinan hoy en día[6], o quizá La Almedina, donde también existen importantes vestigios, si no fueran bastantes sus murallas, su plano en retícula y un nombre que se da de manera habitual a las viejas ciudades decaídas (como Medinatea o Medina-Saduna, o Medina Celim). En la *Hitación de Wamba*, fuente controvertida, oscura y en principio digna de cuarentena, pero no despreciable desde el punto de vista de la Historia Eclesiástica, se dice que Mentesa tenía un territorio que iba desde *Eciga* (*Baecia*, en otro párrafo) a Segura (de la Sierra, sin duda), y de *Lila* a *Pulixena*, que pudieran ser Lillo y la antigua Parietinis de Paredazos Viejos, no lejos de Albacete, como

5 Un resumen de estas opiniones en A. OLMO LÓPEZ, «Mentesa romana, visigoda y Musulmana», en *Sumuntan*, 20 (2004), pp. 13-28. Pero, aunque queda claro que allí hubo una Mentesa, no hay pruebas de que sea la sede episcopal de época visigoda. Es más, cuando se crea la sede de Jaén (1243) no se traslada allí la de Mentesa Bastia, como sería lógico, sino la de Baeza, que era la de Cástulo, y no la de Mentesa. M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, «Baeza después de la conquista castellana: Repoblación y organización de un espacio», en *Fuero de Baeza*, Jaén, 2010, p. 46-47.

6 L. BENÍTEZ DE LUGO, (Coord.), *Tres años de trabajos arqueológicos en Villanueva de La Fuente/Mentesa Oretana*, Ciudad Real, 2001. G. ARIAS, «Mentesa Oretana: un difícil acuerdo entre los itinerarios y la arqueología», en J. A. AMADOR (coord.), *«El Camino de Aníbal»*, Ayt^{o}. de Villanueva e la Fuente, Diputación de Ciudad Real y Junta de Castilla-Mancha, 2001, pp. 11-12. H. J. ÁLVAREZ GARCÍA Y L. BENÍTEZ DE LUGO ENRICH, «Necrópolis tardoantigua e islámica de Mentesa Oretana», en Homenaje a Victoria Cabrera, Espacio, tiempo y Forma, UNED, e.p.

supone Blázquez[7], o acaso los Pexines —¿Cañada de Pechinas?— en los que Alfonso VIII situaría después el mojón de Alcaraz con San Pedro —la Quéjola— y el castillo de Peñas de San Pedro[8]. Y aunque no concedamos demasiada importancia a estos topónimos, que son bastante oscuros, ni a la misma *Hitación*, siendo ésta conocida y tenida por buena ya desde el siglo XI, pudo ser consultada, como se hizo al crear la diócesis de Cuenca, heredera de Ercávica y Valeria[9], por Ximénez de Rada y el Rey Alfonso VIII, que no aluden a ella, pero sí que parecen tener claros sus límites cuando dan a Alcaraz, recién reconquistada, su esquemático término.

Al sur, en todo caso, Mentesa encajaría entre las sedes de Baeza y Oreto, limitando en Segura con las de Acci y de Tucci. Ambrosio de Morales ya advertía que los límites de la *Hitación de Wamba «encierran a Mentesa claramente entre Oreto y Segura»*, lo cual, a su entender, *«ayuda a considerar cómo habiendo obispado en Martos no es verisímil que hubiera otro a dos leguas de allí, en Jaén»*, por lo cual asegura que *«Mentesa, ni fue la ciudad de Jaén ni estuvo cerca»*[10]. Y aunque su conclusión resulte equivocada —él pensaba en Cazorla— este razonamiento parece no correcto, sino muy acertado, pues un vistazo al mapa revela el gran vacío entre las cabeceras de las antiguas diócesis que se consideraban sufragáneas de la sede primada de Toledo. Un vacío, creemos, que necesariamente debía de ocupar la de Mentesa.

Blázquez, interpretando la *Hitación de Wamba*, señalaba también que la diócesis de la antigua Mentesa limitaba al oeste con Oreto y al norte con Toledo, Complutum y Valeria (incluyendo las sierras de Alcaraz y todo el primitivo «Ager Laminitanus», y excluyendo el actual Campo de Calatrava, que sería de Oreto), al sur con Basti y Acci (siendo mojón Segura, lo que explica ulteriores disputas entre taifas y diócesis en torno a esta ciudad, que creemos sucede a Mentesa como nueva cabeza de distrito[11]), y al este con la mole del castillo de Peñas de San Pedro, donde es de suponer lindaría primero con Elche y Cartagena, y más tarde con Eio y con Begastri. Y aunque Blázquez tampoco es infalible (de hecho, incurre en errores tan de bulto como es derivar de esta Mentesa el nombre de La Mancha[12]) y la *Hitación* es fuente bastante discutida y con unos topónimos que dejan muchas dudas, pudo haber sido usada —sin decirlo— por Ximénez de Rada y el rey Alfonso VIII que acaso la tendrían en consideración, después de la conquista de 1213, para delimitar el recién conquistado término de Alcaraz. Término que, en principio, según un documento que a buen seguro Blázquez no pudo conocer[13], no ya sólo comprende la sierra de su nombre, sino también los campos Montiel y Criptana, donde son y serían evidentes entonces los vestigios romanos tardoantiguos[14]. No en balde, el arzobispo, que había recibido el derecho a

---

7 A. BLÁZQUEZ Y DELGADO DE AGUILERA, *La Hitación de Wamba*, Madrid, 1907, p. 86.

8 Véanse nuestros libros *El Castillo de Peñas de San Pedro, del Encastillamiento al villazgo (siglos X-XVI)*, IEA, Albacete, 2005, pp. 33-34; y *Alcaraz y su tierra en el siglo XIII*, IEA, Albacete, 2008, pp. 71, 73, 79, 83-84, 189 y Doc. 36.

9 J. RECUENCO PÉREZ, «La diócesis de Valeria y la iglesia paleocristiana en la provincia de Cuenca», en E. Gonzálvez Cravioto (ed.), *La ciudad romana de Valeria* (Cuenca), UCLM, Cuenca, 2009, pp. 230-231.

10 A. de MORALES, *Las antigüedades de las ciudades de España que van nombradas en la Corónica, con las averiguaciones de sus sitios…* Madrid, 1792, pp. 258-262.

11 E. DE LA CRUZ AGUILAR, «El reino taifa de Segura», Boletín del Instituto de Estudios Gienenses, 53 (1994), pp. 883-912.

12 A. BLÁZQUEZ, *Historia de la provincia de Ciudad Real*, Ávila, 1898, p. 167.

13 A. PRETEL MARÍN, *Alcaraz y su tierra* …, pp. 70-73, 188-189 y Doc. 36.

14 Entre otros trabajos de este mismo autor, ver L. BENITEZ DE LUGO y colaboradores: «Villae en el municipium de Mentesa oretana: termas romanas y necrópolis tardo-romana en la Ontavía (Terrinches) en *Heracleion*, 4 (2011), pp. 69-124, ISSN: 1988-9100.

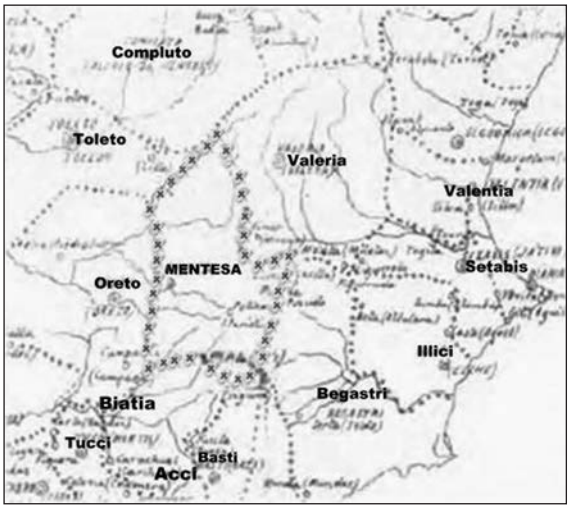


FOTO 3. *Límites de Mentesa sobre el mapa de A. Blázquez.*

refundar iglesias allí donde las diócesis fueron abandonadas tras la invasión islámica[15], no tendría muchas ganas de resolver problemas como los que ofrecieron Ercávica o Valeria al integrarse en Cuenca. De hecho, se resistió unos años después a la restauración de *Biatia* (Baeza), cuyo primer prelado tuvo que ser nombrado por Fernando III, ante el obstruccionismo de Toledo[16].

Mentesa ya pudiera estar en decadencia mucho antes de 711, tal vez a consecuencia de las devastaciones que en 577 realizó Leovigildo en la *Orospeda* y el peligro del limes bizantino, que hizo de esta región un territorio hostil y casi independiente frente a godos y griegos[17]. El obispo Cecilio, liberado después de su captura por las tropas del patricio Cesáreo, ya fue llamado al orden por el rey Sisebuto por haberse retirado a un convento abandonando el cargo. Y aunque la sede existe todavía a finales del VII, cuando el prelado Floro asiste a los concilios, en alguna ocasión (688) será representado por el abad Suniulfo[18], lo que puede indicar la dispersión de las autoridades eclesiásticas por distintos conventos de los alrededores, que sería un indicio de ruralización y decadencia del fenómeno urbano. Desde luego, conviene señalar, en las proximidades de Almedina, Villanueva de la Fuente y Montiel, la existencia de nombres como «los Monasterios» de Montiel y el «Almonecí» de Torre Juan Abad, donde *«se hallaron restos de iglesia de cristianos»*[19], *Alcobelas*, y *Turres* como los Torrejones cerca de Santa Cruz (donde

15 D. W. LOMAX, «El arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada y la orden de Santiago», *Hispania* LXXVI, 1959, p. 34.

16 M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, «Baeza después de la conquista castellana…, p. 46-47.

17 *«Leouegildus rex Orospedam ingreditur et ciuitates atque castella eiusdem prouinciae occupat et suam prouincia facit. Et non multo post in ibi rustici rebellantes a Gothis opprimuntur et pos haec integra a Gothis possidetur Orospeda»* (Juan de Bíclaro, *Crónica*, A. 577, 2) V. SALVATIERRA CUENCA, «Formación y desarrollo de un territorio andalusí: las sierras de Cazorla y Quesada», en *Hispania, Al-Andalus, Castilla, Jornadas históricas del Alto Guadalquivir*, Jaén, 1998», p. 185. P. C. DÍAZ, «En tierra de nadie: visigodos frente a Bizantinos», en *Bizancio y la Península Ibérica de la Antigüedad tardía a la Edad Moderna*, CSIC, Madrid, 2004, p. 53.

18 H. FLÓREZ, *España Sagrada*, Tomo VII, Madrid, MDCCLXVI, p. 253.

19 M. CORCHADO SORIANO, *Avance de un estudio geográfico-histórico del Campo de Montiel*, Madrid, 1971, pp. 130 y 171.

está el «Monte Santo» en que se han encontrado sepulcros de supuestos «obispos de Mentesa» y hasta un ¿baptisterio? de planta hexagonal[20]), o Torres de Montiel, Turruchel y Terrinches. Y no menos abundan, sobre todo en las vías de comunicación, pero no sólo en ellas, los *balat*, como el de Albaladejo, el Albaladejuelo o Balazote, que pueden aludir a la misma calzada, pero acaso también derivar de *palatia*, en referencia a centros de percepción de rentas y explotación agrícola, e incluso propiedades reales o monásticas[21]. Hasta podría verse el recuerdo de *castra* —quizá sustituidos por un *qasr* en árabe— en «Los Casares» donde se encontraba el castillo de Munera, lugar donde, por cierto, se encontró una patena visigoda[22], aunque no es de creer que esta localidad fuera muy importante, salvo por los molinos —*mulinaria*— de los que a nuestro juicio puede tomar su nombre[23].

Simonet mencionaba Mentesa entre las diócesis que no sobrevivieron a la invasión islámica, aunque advertía ya que algunas renacieron esporádicamente en lugares cercanos[24]. Pero, además, las luchas entre los muladíes y cristianos autóctonos («disidentes e hipócritas», les llamará Ibn Hayyan), árabes y beréberes, mantendrán la inquietud y dificultarán la islamización durante mucho tiempo. Probablemente entonces la comarca se vincule a Segura, dominada por el clan muladí de los Banu Saliya, que desplaza a los Banu Zennun del alfoz de *Rimiyya* o *Madinat Rasid* —¿el antiguo Laminio?— que parece heredar la capitalidad en un primer momento[25]. O quede atomizada en poderes locales refugiados en castillos de altura, como pudieran ser Montiel y Eznavejor (el *Hisn Abu Xoray* de los autores árabes, que está documentado ya desde el siglo IX), o «Alcaraz el Viejo» situado en la Peña del Santo, o de San Salvador, a tres cuartos de legua del actual Alcaraz.

Lo cierto es que Mentesa —la sede episcopal— no vuelve a aparecer después de la conquista, salvo que se tratara de la que fortifica Husayn ibn al-Dayn al-Uqaylí al fin del emirato de Yusuf al Fihrí, el mismo *Hisn Mantisa* que sirve de refugio a Ishaq al-Uqaylí todavía en los tiempos del emir Abd-Allah[26], cosa que nos parece altamente improbable (más bien, es de pensar que éstas sean la de Jaén). Y como aquí no hubo asentamientos sirios ni presencia constante de las tropas omeyas,

---

20 M. CORCHADO SORIANO, *Avance…*, pp. 175. JJ. PÉREZ AVILES, *Estudio arqueológico del Campo de Montiel*, Tesis de licenciatura, p. 204.

21 Además de los dos significados clásicos de «calzada» y «palacio» —este último evidente en los casos citados por Chavarría Vargas del «Balat Rudriq», «Balat Mugit», o «Balat Maliq»— últimamente viene hablándose también de un tipo de urbanismo palaciego-monástico, quizá relacionado con los últimos tiempos del reino visigodo (J. A. CHAVARRÍA VARGAS, *Cuando Castilla-La Mancha era Al-Andalus: Geografía y Toponimia*, Añil, Almud, Ciudad Real, 2011, pp. 34-35), e incluso con los centros de percepción del *quinto* después de la invasión (J. GIBERT REBULL, «Els palatia septimans», *AEM*, 37 (2007), pp. 1-26)

22 E. A. LLOBREGAT, «Las épocas paleocristiana y visigoda», en *Arqueología del País Valenciano, panorama y perspectivas, Anejo de Lucentum*, Universidad de Alicante, 1985, p. 43. B. GAMO PARRAS, *La Antigüedad tardía en la provincia de Albacete*, IEA, Albacete, 1999, p. 210.

23 En Munera existían hasta siete molinos situados sobre el Córcoles, sin contar los que había en los alrededores (F. GARCÍA MARIANA, «Patrimonio histórico-hidráulico en la cuenca del río Córcoles: Villarrobledo, Munera, El Bonillo (La Mancha, España)», *Actas del V Congreso Internacional de Molinología*, JCCM, 2009, pp. 315-328).

24 F. J. SIMONET, *Historia de los mozárabes de España*, Madrid, 1897-1903, p. 120.

25 V. SALVATIERRA CUENCA, «Formación y desarrollo…» p. 186-187 y 195.

26 J. VALLVÉ, *La división territorial de la España Musulmana*, Madrid, 1986, pp. 276-277. «La Cora de Jaén», p. 68. Piensa que esta Mentesa es el mismo Jaén, y no La Guardia, y que fue capital de la provincia o *cora* de ese mismo nombre. J. A. CONDE, *Historia de la dominación de los árabes.*.. p. 87, dice que Ishaq ben Ibrahim al Ocailí *«peleó con varia fortuna con las gentes de Aben Hafsun y logró echarlos de algunos fuertes que ocupaban, y se apoderó de la fortaleza de Montixon, las reparó de sus ruinas y las defendió largo tiempo, y conservó aquellas tierras hasta el tiempo del rey Anasir Abderrahman»*.



FOTO 4. *Castillo de Montiel.*

aunque sí llegarían los efectos de las luchas civiles, parece razonable pensar que pervivieran los usos levantiscos en las sierras de Alcaraz y Segura, y hasta que se avivaran con las agitaciones de abades y prelados que veían con recelo la proliferación de conversiones e incluso de herejías[27]. Sabemos de un Hafila —un nombre visigodo— al que las fuentes árabes pintan como un proscrito *«que había allegado a los bandidos de toda la comarca»* que apoyaba a los hijos de Yusuf al-Fihrí, y que fue derrotado con ellos junto a Castulo, en el Guadalimar[28]. Abd al-Rahman I vendría

27 J. PÉREZ, «Mozárabes y mudéjares en la España medieval», en *Proyección histórica de España en sus tres culturas*, Valladolid, 1993, p. 243. W. R. BULLIET, *Conversion to Islam in the medieval period: an essay in Quanmtitative History.* Cambridge-Massachussets, London, 1979. M. J. VIGUERA, en *«La Rioja en Al-Andalus», Exposición, Calahorra, 2000*, p. 11, supone que en La Rioja existía también un cristianismo residual, pero mayoritario, aún dos siglos y medio después de la conquista, y que incluso se fundan monasterios, como el de Arnedillo, a mediados del IX, cuando es impensable que los reyes cristianos pudieran ocupar esta comarca. Y M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, «El problema de la tolerancia entre las tres culturas», en *Pluralismo, Tolerancia, Multiculturalismo, Reflexiones para un mundo plural.* Universidad Internacional de Andalucía y Akal ediciones, pp. 125-141, recuerda que Al-Raíz daba cuenta de que aún comenzando el siglo X, en los montes de Málaga, «todos sus habitantes eran cristianos, sin un solo musulmán».

28 J. A. CONDE, *Historia de la dominación…* p. 57. E. TERÉS, *Materiales para el estudio de la toponimia hispanoárabe. Nómina fluvial*, Madrid, 1986, p. 375. Recogen el relato de los autores árabes sobre una victoria en el Guadalimar, cerca de Castulona sobre el bandido Hafila y los hermanos Muhammad (Abu-l-Aswad) y Qasim, los hijos de Yusuf al-Fihrí, en 784, tras la cual el emir Abd al-Rahmán I regresó a Extremadura (Badajoz y Alcántara) persiguiendo a Muhammad, que se refugia en Cauria —¿no sería Alcaraz?— algún tiempo después y muere en Alarcón, población dependiente de Toledo, con posterioridad. Según J. VALLVÉ BERMEJO, «Madrid musulmán», *Historia 16*, Nº 280, p. 65, falleció en la alquería de Requena, término de Aranjuez.

a perseguirle por las tierras de Segura y Tudmir, pero *«a su llegada a las sierras de Alcaraz tuvo nuevas de la derrota de los rebeldes por los walies de Tadmir... y visitó el rey el fuerte de Segura, que es como una ciudad edificada sobre la cumbre de un monte grande...»*

No sería imposible —aunque, por descontado, no se puede afirmar— que este *Hafila* fuera el *Agila* o *Egila*[29] enviado poco antes por el Papa, a instancia de los francos, como obispo de «Ementia» (que puede ser Emérita, como supone Collins[30], pero también Mentesa[31]), o sin sede concreta, como ha señalado Simonet, que supone acabó rigiendo la de Ilíberris[32], a fin de predicar contra las herejías e influencias islámicas que iban haciendo mella en los hispanos a finales del VIII, aunque él mismo acabó por contagiarse de ideas migecianas. Poco tiempo después, en el concilio, sin duda adopcionista, de 839 —en el cual participa el obispo de Emérita, pero no el de Mentesa— los de Córdoba y Acci se muestran preocupados porque en aquellas diócesis *«andaban unos acéfalos, llamados Casianos, que se decían enviados de Roma y sembraban perniciosos errores»*[33], lo que al menos demuestra que las intromisiones de Roma y Aquisgrán no eran excepcionales y seguían provocando división en los mismos cristianos, cuanto más entre éstos y el Islam.

Destruida Mentesa, o dispersada, es muy posible que los nuevos señores quisieran mantener parte de sus funciones en lugares cercanos, controlando las fuentes de riqueza y los puntos más fuertes. Si Gutiérrez Lloret ha constatado cierta continuidad de los asentamientos, no necesariamente en el mismo lugar, como ocurre en el caso de *Iyuh* y Minateda[34], no sería tan raro que Villanueva fuera un nuevo asentamiento en el mismo lugar o en otro no lejano (Manzano ha señalado que en la época omeya hay otras *Billanubas*, en contraposición a las antiguas de tiempos visigodos[35]). Hasta se nos ocurre —sin poder afirmarlo, desde luego— si no será Montiel el *Muntilun* que toma Abd al-Rahman III en 913, y quizá las vecinas salinas de Pinilla —llamadas todavía «de *Almallaes*» en la Baja Edad Media— la *Al-Mallah* («la Salina») donde Umar Al-Atril se alzó rebelde, bajo la protección de los Banu Hudayl, hasta ser derrotado por el emir Abd-Allah[36]. ¿Y la actual Villanueva de la Fuente —o Fuenllana, de nombre aún más semejante— no pudo ser acaso aquella *Funtayala* que Abd-Allah arrebató en 911 a Saíd ibn Hudayl, facilitando así la toma por su nieto del mismo Muntilun? Aunque la mayoría de los

29 J. ORLANDIS, «La circunstancia histórica del adopcionismo español», *Scripta Theologica*, 26 (1994), pp. 1079-1091, p. 1082. A. ISLA FREZ, «El adopcionismo y las evoluciones religiosas y políticas en el reino Astur», en *Hispania*, 200 (1998), p. 975.

30 R. COLLINS, *La Conquista árabe*, Barcelona, 1991, pp. 194-196.

31 Aunque no es una fuente de fiar, es curioso observar que F. DE RUS PUERTA, en su *Historia Eclesiástica del reino de Iaén y su obispado*, Jaén, 1639, p. 234, cita a los de Mentesa junto a otros mozárabes de Toledo, Alcalá, Elvira y otras diócesis que fueron recibidos por Luis el Piadoso. Puede no ser verdad, pero está comprobada la intromisión de Luis el Piadoso y de su padre, que acogía no sólo a cristianos hispanos, sino a los mismos árabes rebeldes contra Córdoba, con los cuales pactó la alianza de Padeborn.

32 F, J. SIMONET, *Historia de los mozárabes de España*, Madrid, 1897-1903, pp. 262-265.

33 H. FLÓREZ, *España Sagrada*, VII, pp. 41-42.

34 S. GUTIÉRREZ LLORET, I. GRAU MIRA «El territorio tardoantiguo y altomedieval en el sureste de Hispania», en *Visigodos y Omeyas: el territorio. Anejos de Archivo Español de Arqueología*, XXI, Mérida, 2012, pp. 171-198, p. 181.

35 E. MANZANO, *Los Omeyas y la fundación de Al-Andalus*, Vol. 6 de la Historia de España de El País, dirigida por Lynch, Madrid, 2007, pp. 88-90. Por otra parte, Pocklington, estudiando el topónimo en la huerta murciana, llega a la conclusión de un origen mozárabe, del latín *Villa Nova* (Granja Nueva). R. POCKLINGTON, *Estudios toponímicos en torno a los orígenes de Murcia*, Murcia, 1990, p. 107-108.

36 A. OLMO LÓPEZ, «La entidad territorial de Muntilun en Jaén de Al-Ándalus», en *Sumuntán*, 28 (2010), pp. 7-40, p. 14. Resumimos la historia de Pinilla en A. PRETEL MARÍN, *Alcaraz y su tierra en el siglo XIII*, pp. 25, 85 y 140.

historiadores sitúan en Jaén estas localidades[37], no parece que den razones suficientes, y si bien es verdad que el califa conquista *Muntilun* al pasar de camino a *Mantisa* (que sí pudiera ser la Mentesa de Jaén), esto no significa que tengan que estar cerca. Pero reconocemos que todo esto no son sino especulaciones basadas en los rastros que da la toponimia, como lo son también —a nuestro juicio, más— las de quienes las buscan en aquella provincia.

Otro posible núcleo heredero de la antigua Mentesa pudo ser el citado de la Peña del Santo de «Alcaraz el Viejo», precedente inmediato de Alcaraz, de la misma manera que Segura tiene su precedente en Segura la Vieja, situada muy cerca. Pudo haber sido —o no— la Carcesa romana a la que se refiere la leyenda de los Siete Varones Apostólicos como evangelizada por san Hiscio o Hesiquio[38] (aunque hay que decir que distintos autores la han buscado en puntos tan distantes como Cieza, Cazorla o Uclés[39]), o la *Karsis* de la cora de Jaén, que Vallvé ha situado en el actual Garcíez[40]. Pero, por descontado, la identificación sigue siendo insegura. Lo que sí que sabemos es que tenía iglesia —la de San Salvador, advocación frecuente en cenobios mozárabes como el cordobés de la Peña Melaria— y símbolos cristianos de apariencia preislámica. Entre ellos, unos *«santos»* —quizá restos humanos[41]— cuyo hallazgo motiva la fundación en 1239 de un establecimiento o casa de merced dedicada al rescate de cautivos.

Como señala Acién, los encastillamientos de cristianos rebeldes en la parte oriental de la Península suelen tener asiento en zonas elevadas y distinguirse a veces por el nombre de un santo, o el de la peña o monte en que están enclavados[42]. Y además de esta «Peña» del «Santo» de Alcaraz que hemos mencionado, desde Sierra Morena al Campo de Montiel y a las serranías de Alcaraz y Segura podemos ver topónimos de estas características, que aluden casi siempre a los mártires de época romana, cuyo culto resurge durante el Emirato. Por ejemplo, el de *Astiban* (*Sant Astiban*), que parece datar de tiempos visigodos y está documentado en las crónicas árabes como uno de los feudos de los Banu Habil; o el de *Saelices/San Félix* de Ossa de Montiel (donde había una iglesia visigodo-mozárabe); o el de *Sanfiro, Sanfiruh* o *Sant Bitru* (el castillo de Peñas de San Pedro) sometido en 928 por las tropas omeyas. Y quién sabe si Riópar —conocido por «la Peña de Riópar» aún en nuestros días— donde al parecer ya existía una iglesia cuando es ocupado 1213, aunque no es mencionado en las fuentes islámicas. Por esas mismas fechas las había igualmente en Montiel y en Eznavejor, en la Peña del Santo —la de San Salvador— y en la misma Alcaraz, como podremos ver por las declaraciones de Ximénez de Rada y por las concesiones que le hacen el papa y el monarca[43].

---

37 F. J. AGUIRRE Y Mª. C. JIMÉNEZ, Introducción al Jaén islámico, Jaén, 1979, p. 146, 154, 161. Un reciente resumen de las fuentes y de de las opiniones de distintos autores, en A. OLMO LÓPEZ, «La entidad territorial…», p. 12-13.

38 A. C. VEGA, «La venida de San Pablo a España y los Varones Apóstólicos», *BRAH*, 154 (1964), pp. 33-34.

39 A. PRETEL MARÍN, «Despoblados y pueblas medievales en las sierras de Riópar, El Pozo y Alcaraz», *Homenaje a Miguel Rodríguez Llopis*, IEA, Albacete, 2003, p. 243.

40 J. VALLVÉ BERMEJO, *La división territorial…*p. 283.

41 Siempre habíamos pensado que estos «santos» serían edificios o esculturas romanas o ibéricas, pero es muy probable que se trate de sepulcros cristianos que pudieran atribuirse a mártires. Aunque muy saqueados, todavía se pueden ver algunos abiertos en la roca de este cerro de «El Santo». Véase A. PRETEL MARÍN, *Alcaraz y su tierra...*, notas 305, 394 y Doc. 8, y «Orígenes históricos del santuario y el culto de la Virgen de Cortes», pp. 23-73, pp. 41-50.

42 M. ACIÉN ALMANSA, «De nuevo sobre la fortificación del Emirato», en *Mil años de fortificaçoes na Peninsula Ibérica e no Magreb*, Lisboa, 2002, pp. 60-61.

43 En un pleito de 1238, pero que se refiere a los templos que existían cuando se reconquista al comarca, se dice *«quod dominus archiepiscopus est in possessione iuris diocesani in Riopal, in Alcaraz, in La Calzada, in Sancto Saluatore, in Çuqueca... Ponit quod illarum dioceses ciuitatum que sarracenis inuadentibus proprios metropolitanos anmiserunt dominus Alexander papa subiecit dicioni eccelesie Toletane...»* D. W. LOMAX, «El arzobispo…» Doc. 1, p. 31. Templos que el rey y el papa concedieron a Ximénez de Rada en 1213.



FOTO 5. *Edificio erigido en 1239 en «Alcaraz el Viejo», donde habían hallado ciertos «santos», que acabó reemplazando al de San Salvador.*

Sin embargo, la actual población de Alcaraz no parece existir, o no figura, al menos, en las fuentes escritas hasta fechas tardías. Aunque se han conservado capiteles y estelas visigodas (una de ellas con un arquillo de herradura y lo que se interpreta como un esquemático esbozo de basílica[44]), no podemos saber si estos restos proceden de la misma Alcaraz o de algún lugar próximo, quizá San Salvador. Cuando pasa el califa Abd al-Rahman III en 935, lo hace por *Turŷilat as-Sayj* («Torrecilla del Jeque», que bien pudiera ser Turruchel o Terrinches) y *Turŷila at-Taniyya* («Torrecilla Segunda», que pudiera situarse en Pinilla, o en la Casa de la Torre de Viveros o quizá en La Atalaya junto a Cortes) y sigue la calzada que llevaba a *Al-Gudur* («Las Lagunas», que son las del actual Villaverde y Villargordo del río del Jardín, y no las de Ruidera), y de allí a Balazote (donde empieza la *cora* de Tudmir[45]), a Chinchilla y al Júcar; pero en ningún momento se menciona Alcaraz. Aunque Torres Balbás dice que su castillo puede ser califal, hoy por hoy no podemos confirmar este aserto. Será con las contiendas entre reinos de taifas —en los que la comarca se verá disputada por los de Denia y Murcia, Toledo y Sevilla[46]— y entre

44 B. GAMO PARRAS, *La antigüedad tardía…*, pp. 144, 212 y 266.

45 J. VALLVÉ BERMEJO, «La división territorial… La Cora de Jaén…», *Al-Andalus*, 34, 169, p. 38.

46 J.A. PACHECO PANIAGUA, «El castillo de Alcaraz en la obra de Al-Himyari», *Al-Basit*, 10 (1981), pp. 73-83.



FOTO 6. *Estela en Alcaraz. A la derecha, un arco de herradura y quizás un esbozo de basílica.*

los almorávides y los andalusíes, que hacen necesario buscar alternativas al camino habitual de Calatrava, cuando la antigua ruta del río Guadalmena, que entronca en *Al-Gudur* y Balazote con la de Villanueva y Almedina a Las Peñas, cobre nuevo interés; pero ni tan siquiera encontramos aún el nombre de Alcaraz cuando el joven Al-Mutamid ibn Abbad de Sevilla, viniendo de Segura en dirección a Murcia, asediada por fuerzas toledanas, sufre una gran derrota junto al río Guadalmena, que es el Alcaraz.

Durante el siglo XII sabemos que Alcaraz no solamente existe y va ganando fama (pronto será descrito como «*nobile castrum quod mirabile fuit*»), sino que es la cabeza de una nueva frontera, los *Tugur al-Kursí* que menciona el geógrafo al-Zuhrí[47], en la que se comprenden numerosos castillos bajo los cuales fluye el río Guadalimar. Pero al tiempo nos llama la atención el creciente interés de los cristianos por esta fortaleza, que puede ser efecto de una renovada importancia estratégica, o indicar la existencia en estas sierras de una quinta columna dispuesta a respaldar la invasión desde dentro. Las primeras noticias fidedignas, cronológicamente coincidentes con las expediciones por Guadix y Granada de Alfonso I de Aragón, hablan de una incursión de cristianos que entraron «*hacia los montes del Caraz, haciendo cruel estrago en pueblos y robos de ganados, que las gentes huían atemorizadas a las fragosidades de las sierras…,*» y se fortificaban en «*Gebel el Cazar* (el Monte del Alcázar, que es como se llama en la Baja Edad Media este mismo castillo de Alcaraz)», cuando el emir Tasufin vino a desalojarlos (1126), rescatando de paso una gran cantidad de botín y cautivos y tomando hasta treinta fortalezas[48], mientras que los cristianos fugitivos encontraban refugio en las montañas.

Cuarenta años después, el famoso Rey Lobo, Ibn Mardanis, cederá a Alfonso VIII los castillos de Vilches y Alcaraz, que al parecer estaban en poder de su suegro, Ibrahim ibn Hamusq, reyezuelo rebelde de Segura, de probables orígenes cristianos y con fama de ser casi un nuevo Ibn Hafsún. Sin embargo, este último se volvió contra el Lobo, aceptó la ordodoxia musulmana, y acompañó al califa Abu Yaqub Yusuf, que las recobrará y las pondrá en sus manos al pasar

47 E. TERÉS, *Materiales…* p. 375. J. VALLVÉ, La división territorial… p. 132.

48 J. A. CONDE, *Historia de la dominación...* pp. 211-212.



FOTO 7. *Alcázar de Alcaraz.*

para Huete en el verano de 1172. Y con ella, sin duda, volverían al Islam los *Tugur al-Kursi*, un amplio territorio, que sería el que más tarde, en 1213, se adjudique al concejo cristiano de Alcaraz después de su conquista, limitando al oeste con el de Eznavejor y con las dependencias calatravas, al norte con los Guzques y Sierra Calameña (que es la de Almenara, en el límite actual de Cuenca y Toledo), y al levante y al sur con dependencias de Chinchilla y Segura[49]. Término que coincide, como ya queda dicho, con el correspondiente a Mentesa en la *Hitación de Wamba*, según Antonio Blázquez, y que sirve de base a un arcedianato, que será colocado bajo la autoridad de un notable mozárabe venido de Toledo[50], y llegará a adoptar, aunque por poco tiempo, el nombre de *Ignatia*, por el del santo mártir a cuya advocación —sin explicar por qué— se erigió el primer templo, que era la mezquita.

La resistencia islámica en Alhambra y Montiel, y la preponderancia de las órdenes de San Juan y Santiago, que le arrebatarán buena parte de él, harían que el concejo cristiano de Alcaraz no pudiera poblar aquel enorme término, ni Ximénez de Rada asumir el control de sus iglesias, lo que provocará dos pleitos paralelos en el orden civil y religioso. Todavía hacia 1238 el Toledano acusa a la orden de Santiago de haber fundado templos sin su consentimiento desde Gúzquez y Puebla de Almoradiel (Toledo) hasta Fasalfaraz y Albánchez (Villarrodrigo, en Jaén),

49 A. PRETEL MARÍN, *Alcaraz y su tierra…*, pp. 70-73, 188-189 y Doc. 36.

50 C. AYLLÓN GUTIÉRREZ, *Alfonso Meléndez, arcediano de Alcaraz (s. XIII)*, en Homenaje a Miguel Rodríguez Llopis, IEA, Albacete 2004, pp. 44-46. J. GONZÁLEZ, *Repoblación de Castilla la Nueva*, II, p. 78-83.

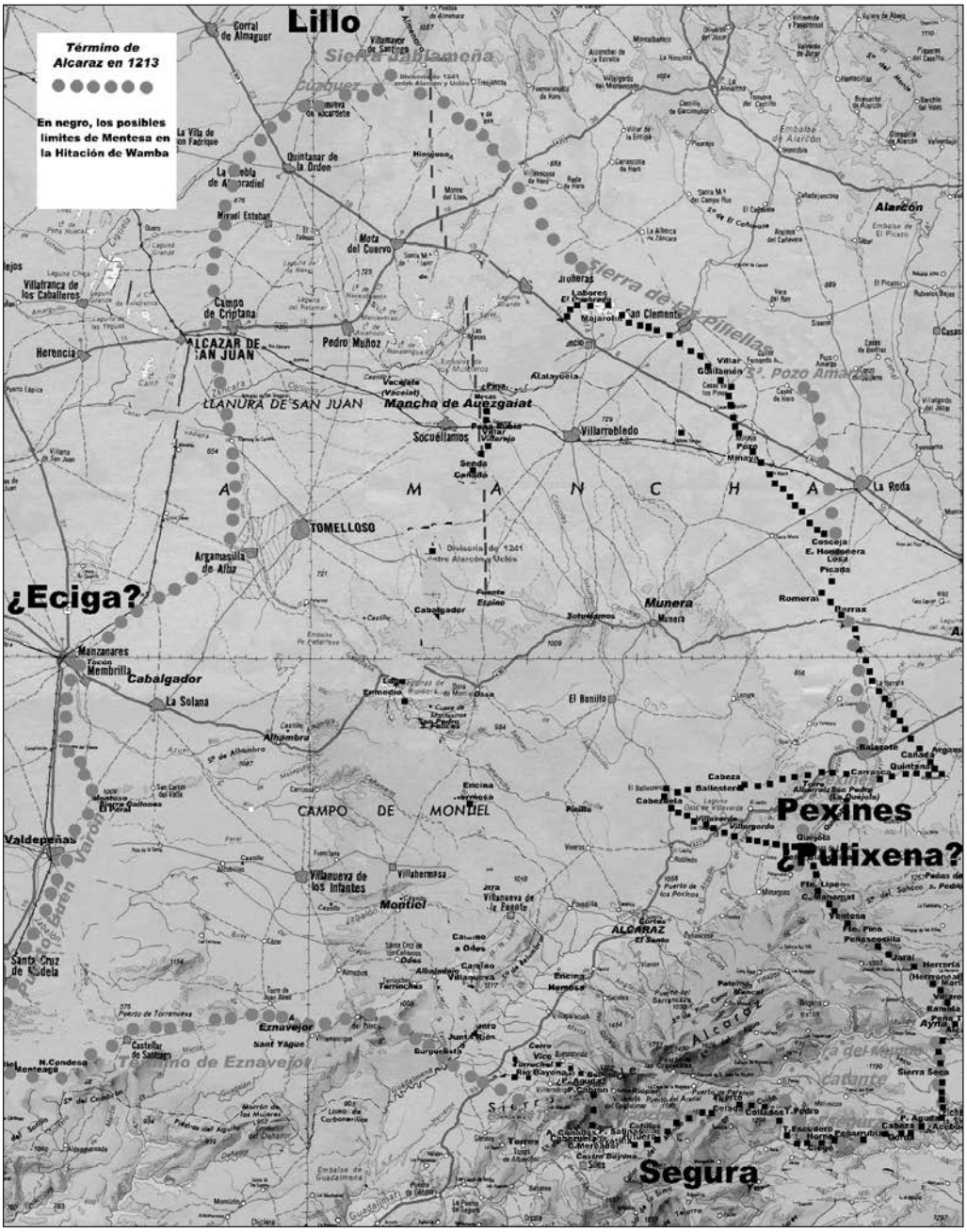


FOTO 8. *Término de Alcaraz en 1213. En negro, los posibles límites de Mentesa.*

incluyendo los Campos de Criptana y Montiel[51]. Es decir, lo que Blázquez suponía perteneció a Mentesa, limitando con Lillo, con Segura y con los territorios dependientes de Oreto, ahora calatravos). Los mismos, con ligeras variantes, que reclama el concejo de Alcaraz: *Villanueva, Gorgojí, Villafranca, Alvaladeio, Borralista, Terrinches, El Finoio, Santa Marina, La Fuente del Maielo, Odes, El Almedina, la Fuente de la Figuera, La Torre de Iohan Abbat, Cernina, Jamila, Peñaflor, Alcobiella, Montagudiello, Las Navas de La Condesa, La Çarça, Cannamares, Cannamareio, Turra, El Salidiello, La Carrizosa, La Algecira, La Roydera, El Tocon, la Membriella, El Carrizal, Quitrana, Possadas Vieias, Villaaios, Migael Estevan, Almuradiel, La Figuera, El Cuervo, Villarejo Rubio, Maniavacas…»*[52]. Y conviene observar qué pocos nombres árabes hay en la relación, lo que acaso permita intuir la pervivencia de una lengua romance más o menos hablada hasta no mucho antes.

Por entonces parece que quedaban iglesias en la misma Alcaraz, Riópar, San Salvador (en Alcaraz el Viejo) y tal vez en Alhambra y Montiel, serán cabeceras de sendas encomiendas. Pero también pudiera haberla en Villanueva, cuya iglesia es objeto de un duro forcejeo entre el arzobispado y la orden de Santiago, que obliga al propio rey a retenerla en sí *«quando dedi Vilanouam concilio de Alcaraz»* en 1243[53], con prohibición expresa de erigir una nueva. Y en la zona de Ossa de Montiel, junto a la legendaria Cueva de Montesinos y el castillo llamado Rochafrida —un nombre literario que evoca el *Rocapel* donde nace el Guadiana, del que habla Al-Razí, y que acaso pudiera venir de un *Roca-Félix*, más que del *Rocafredo* que sugiere Vallvé[54]— donde a partir de 1216 vamos a conocer, en tierras disputadas por los comendadores de Santiago y San Juan[55], cierto *Sanctum Felicem*, que sin duda es la ermita de *Saelices*, que parece mozárabe, cuando no visigoda[56]. Lo lógico es que el nombre se debiera a San Félix de Gerona, ya muy reverenciado en tiempos visigodos (Recaredo llegó a ir a su tumba en peregrinación, llevándole un exvoto), como el de la basílica de Saelices (Segóbriga) y cenobios mozárabes de Córdoba y Toledo[57]; pero también pudiera aludir al diácono San Félix, martirizado en Híspalis

---

51 En «*Cuzqas, Muradiel, Uilladaios, Migael Estauia, Critana, La Roydera, la Fuent del Puerco, Açuuer, El Salidiello, Alfambra, La Carrizosa, el Puerto del Carrizal, La Membriella, El Cobiellas, La Moraleia, la Fuentplana, la Fuent de la Sarza, Pennaflor, Uillar de Iamba, Torres, Odes, El Almedina, Cernina, Uilla Alua, la Torre de Iohan Abbat, La Figuera, el Uillar del Finoio, Terrinches, Alualadeio, Alcolea, Villafranca, Uillanoua, Cannamares, Turra, Cerraconti, Fazalfaraz, Montiel, Sant Iague, Sant Polo, Mencal, Paterna, Gorgojí, Aluanchez, La Puerta, Uillauerde, Casasola, Aloyon, Ualadizot, el Pozo de la Cierua, Uillar Gordo, et populationem quam de nouo faciunt, et alie tres aldee quas populant in termino de Sant Iague*» D. W. LOMAX, «El arzobispo…» Doc. 1, p. 31.

52 *Bulario de la Orden de Santiago (Bullarium Equestris Ordinis S. Iacobi de Spatha…),* Madrid, 1719, Fol. 160-162. Muchos de los topónimos se reconocen bien; otros fueron objeto de estudio por Corchado, que aclara muchos de ellos, y de otros nos hemos ocupado en nuestros dos recientes trabajos sobre el tema. Sobre todo, *Alcaraz y su tierra en el siglo XIII*, pp. 107 y sigs.

53 Publicada en *Bulario…*, pp. 117-118, y en J. GONZÁLEZ, *Reinado y diplomas de Fernando III*, Córdoba, 1980, Doc. 716 y p. 180. A. PRETEL MARÍN, *Alcaraz y su tierra…* p. 129 .

54 *Crónica del moro Rasís*, Ed. Diego Catalán, Madrid, 1975, pp. 115 y 310. J. VALLVÉ, *La división…* p. 140.

55 Respecto a San Felices, véase el trabajo de D. W. LOMAX, «Apostillas a la repoblación de Alcaraz», *Congreso de Historia de Albacete*, Vol. II, Albacete, 1984, pp. 23-24, y A. MADRID MEDINA, «El castillo de Rochafrida entre la literatura y la Historia», en *Revista de Geografía e Historia, UNED*, Nº 4 (1989), pp. 351-389.

56 M. CORCHADO, *Avance...* pp. 38, 94 y 151, sospechaba que fuera visigoda o mozárabe, lo que prácticamente podemos confirmar a juzgar por los arcos de herradura que dibuja D. Vierge en una ilustración para el libro de A. F. JACCACI, *On the trail of don Quixote*, New York, 1896, p. 86. La ermita, conocida con posteridad bajo la advocación de San Pedro de Saelices o Sahelices, estaba y ruinosa a finales del siglo XIX, aún se deterioró en la Guerra Civil, fue sustituida en los años cuarenta por la actual, que no tiene el menor interés.

57 F. J. SIMONET, *Historia de los mozárabes…* p. 333.



FOTO 9. *Ermita de Saelices (San Pedro de Sahelices), a finales del siglo XIX. D. Vierge.*

y presente en el mismo santoral de Rabí Ben Zaíd, o al anacoreta fallecido en Bilibio, desde entonces llamado San Felices; o a cualquier otro Félix, pues tampoco escasea en época mozárabe: además del famoso adopcionista de la sede de Urgel, lo llevó un arzobispo de Toledo del año 700 y uno de los abades del famoso cenobio de la Peña Melaria.

No muy lejos de allí, en las ruinas romanas de Lezuza (la antigua *Libisosa*, colonia floreciente en el siglo I), está documentada como antigua en el año 1411 una ermita, construida al parecer sobre una mezquita o un templo mozárabe, dedicada a la Virgen *Luciana*[58], *Luciosia o Luciosiana* (un nombre que se quiso poner en relación con la Juno Lucina, patrona de de los partos, pero que en realidad puede venir de una lectura incorrecta de una dedicatoria a Marco Aurelio de una estatua ofrecida por la comunidad *Libisosana*[59]). Ahora se ha encontrado un edificio antiguo, al parecer monástico, con dos cruces patadas en el suelo, que se tiene

58 La misma advocación de la Virgen Luciana se refleja en Terrinches, donde hay otro santuario, no lejos de la villa tardoimperial romana del Puente de La Olmilla, rodeado de leyendas sobre monjas que habían pasado bajo tierra todo el período islámico. Hasta se han encontrado en sus proximidades sepulcros e inscripciones; incluso se menciona una grada de alabastro del altar de la Virgen que «tiene una inscripción hebrea o griega» (M. CORCHADO, *Avance...*, p. 96).

59 ALONSO DE REQUENA, *Venida del Apóstol San Pablo a España y predicación en ella, y como estuvo en Libisosa o Lezuza, su fundación y antigüedad*, Madrid, 1647. La recoge E. PÉREZ DE PAREJA, *Historia de la primera fundación de Alcaraz…*, pp. 177-182. A. PRETEL MARÍN, «Despoblados y pueblas medievales…» p. 236.

por bajomedieval[60], aunque a nuestro entender ha de ser anterior, pues el cerro se hallaba despoblado hasta el XV. En la misma Lezuza hay, además, leyendas relativas al martirio de Leto y Vicente en un sitio cercano que se llama «el Vallejo de los Santos», en cuyo honor se dice consagraron su iglesia, entre otros, el obispo de Cartagena, acompañado por Marcelo de Laminio, y Egila de Valeria[61]. Son meros disparates, pero queda el topónimo y la idea de una vinculación al primer cristianismo, igualmente presente en otra inscripción sobre los mismos mártires que había en una ermita situada en La Yunquera («Yunquera de la Calzada», cuyo santero está documentado a mediados del XV[62]).

Muy cerca de Alcaraz se documenta en 1222 (año en que se supone se apareció la Virgen), aunque a nuestro entender puede ser más antigua, la ermita precedente del santuario de *Cortes* (topónimo frecuente, que según el geógrafo Al-Istajrí[63] equivale a *diyar* o «caserío», y que se documenta en este caso en 1213). No lejos encontramos pocos años después cierto *Val de Serván*, que es un nombre bastante frecuente entre mozárabes, desde el famoso conde de Córdoba y su hijo Servando ibn al-Hachah, aliado de Ibn Hafsún, al poeta Servando de Toledo y al que era obispo de Écija todavía en el año 950; pero lo más probable es que se deba al mártir San Servando, que junto a San Germán era reverenciado en distintas iglesias y conventos de Cádiz a Toledo, una de ellas situada *«in villa Quartus»*, que pudiera ser Cortes, aunque se la sitúa en la zona de Córdoba[64]. Y entre Alcaraz y Cortes, junto a una «carrera» o camino de carros —que es el camino viejo entre ambos lugares— se encuentra «la Atalaya» o «el Palomarico», curiosa fortaleza, parcialmente rupestre y unida a unas viviendas de este mismo carácter, cuyo muro, también excavado en la roca, se ve lleno de nichos y con una hornacina entre los mismos, que bien pudieran ser nidales de palomas (sabemos que de hecho sirvieron como tales), pero también, quizá, columbarios antiguos, reutilizados luego para el culto a los mártires, o bien a las reliquias, como parece ocurre en otros muchos casos desde España hasta Siria[65]. Creemos que la torre construida sobre ellos es sin duda el castillo mencionado por Pérez de Pareja —quien lo llama *«de Diana»*, por estar erigido sobre un supuesto templo dedicado a esta divinidad— que después cambiaría su nombre por el de *Ataly* o *Atalaya* en árabe, o *Carriz*, por el río que pasaba a su pie, que es el mismo de Cortes. Castillo que, según el autor mencionado, sería conquistado por la orden de San Juan poco antes de que el rey ocupara Alcaraz en 1213. Pocos años después era ya conocido como «la Atalaya de Martín Fernández», del que sabemos fue comendador de Cortes en los primeros años después de la conquista[66].

---

60 J. UROZ SÁEZ y colaboradores, «Aproximación al conjunto arqueológico y monumental de Libisosa», en *Investigaciones arqueológicas en Castilla-La Mancha, 1996-202*, 204, ISBN 84-7788-332, pp. 181-192.

61 R. SÁNCHEZ GONZÁLEZ, «El partido de Alcaraz a través de las Relaciones del Cardenal Lorenzana», Al-Basit, 28 (1991), pp. 15-75.

62 A.PRETEL MARÍN, *Chinchilla Medieval*, Albacete, 1992, Doc. 20.

63 E. TERÉS, *Materiales*... p. 292. Sobre Cortes y el Valle de Serván, ver A. PRETEL MARÍN, «Orígenes históricos…» p. 39.

64 F. J. SIMONET, *Historia de los mozárabes…*, pp. 605, 614-616.

65 JORDÁN MONTES, J.F., y SÁNCHEZ FERRA, A.J., «Alcarra, 'casa de Dios', hoy Alcalá del Júcar (Albacete), ¿Nuevo eremitorio rupestre?», *Antigüedad y Cristianismo*, X, Murcia 1993, 507-558. J. A. MOLINA LÓPEZ, «Recorrido por la geografía del monacato rupestre cristiano. Una interpretación histórica», *Antigüedad y cristianismo*, XXIII, Murcia, 2006, págs. 649-675. Y todo el volumen XVI de esta misma revista, publicado en 1999 bajo la dirección de A. González Blanco.

66 C. DE AYALA y otros, *Libro de privilegios de la orden de San Juan.*… p. 527, Doc. 318, y pp. 495-496, Doc. 290.



FOTO 10. *Edificio excavado en la antigua Libisosa.*

Todavía podríamos encontrar más indicios al límite del término de Alcaraz con Segura, en la zona de Riópar, un encastillamiento situado en el «camino de los Cartagineses»[67], cuya iglesia también será entregada también a Ximénez de Rada en 1213. Nada sabemos de él antes de la conquista, pero la arqueología y la «Peña» en que se alza no permiten dudar de su importancia como encastillamiento ni de su antigüedad[68]. Su nombre —*Rivus Oppae*, la llama el Toledano— no parece que sea el de ninguno de los viejos castillos no identificados que las crónicas árabes mencionan, y no es descabellado que tenga relación con el famoso obispo hermano de Witiza o con otro *Oppa* o *Eppa*, como el que ocupaba el obispado de Ilici a finales del VII o el que lo era de Tuy algunos años antes; pero no lo sabemos, aunque sí que parece que en sus proximidades la toponimia es claramente latina.

No muy lejos de Riópar, entre éste y Paterna del Madera (cuya iglesia también es mencionada en los pleitos de 1238, aunque no como antigua, sino como fundada o refundada de manera ilegal

67 M. CORCHADO SORIANO, «Pasos naturales y antiguos caminos entre Jaén y la Mancha», *Boletín. del Instituto de Estudios Giennenses*, XXXVIII, pp. 18-19.

68 J.F. JORDÁN MONTES y R. NOVAL CLEMENTE, «El poblamiento arqueológico (prehistórico e histórico) de Riópar (Albacete). Prospecciones arqueológicas», en *II Congreso de Historia de Albacete, I,* Albacete, 2002, p. 355. Estos mismos autores señalan la existencia de más asentamientos, y una prospección del castillo de Riópar, donde hay materiales desde el Bronce a la época taifa y bajomedievales.



FOTO 11. *El Palomarico (la Atalaya, entre Cortes y Alcaraz).*

por la orden de Santiago), están La Vegallera y la Cabezallera (¿de un *glarea* latino que aludiera a las piedras o cascotes?), y a su lado un castillo muy mal documentado, pero de una evidente antigüedad, llamado San Vicente —*Sant Veçeynte*— durante el siglo XV, que es cuando se despuebla, aunque mucho después su iglesia sigue siendo centro de romería y de algunas leyendas que hablan de apariciones y de una fundación hacia el año 800. No sabemos si el nombre de Vicente pudiera proceder de una deformación de una palabra árabe, o del culto a los mártires de Libisosa o Abula, aunque lo más probable es que pueda aludir al de Valencia, cuyos restos salieron de esta plaza a raíz de la entrada de Abd a-Rahman II en 778, y cuya advocación —que también encontramos en una fortaleza y ermita de Segura— está muy extendida en todo el sur de Europa y hasta el norte de África[69] y perdura en Valencia hasta su reconquista[70]. Aunque Simón supone que pudiera datar del siglo XII o XIII[71], el castillo del Santo, o San Vicente, tiene todo el aspecto de un encastillamiento de los del Emirato (no hay documentación sobre su reconquista,

69 A. RIBERA, *Los orígenes del cristianismo en Valencia y su entorno*, Valencia, 2000. S. GUTIÉRREZ LLORET, «El fin de las *ciuitates* visigodas y la génesis de las *mudun* islámicas del sureste de Al-Andalus», en *Gènese de la ville islamique en Al-Andalus et au Magreb Occidental»*, Madrid, 1998, p. 142, 145 y 149-150.

70 R. CHABÁS, *Los mozárabes valencianos*, Madrid, 1891.

71 J. L. SIMÓN, *Castillos y torres de Albacete*, IEA, Albacete, 2011, p. 286.

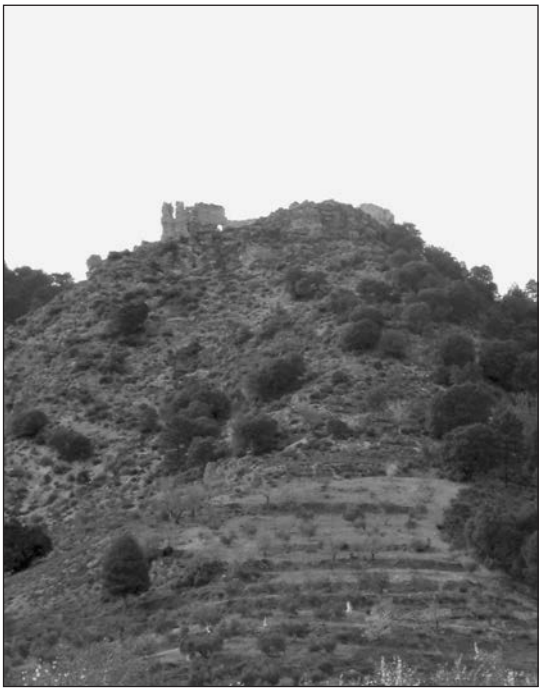


FOTO 12. *San Vicente de La Vegallera.*

y en la Baja Edad Media sólo estuvo poblado en contados momentos y por muy poca gente, que no pudo encargarse de construir los muros, aunque sí repararlos).

Otro lugar desierto, que sirve de mojón entre las tierras de Alcaraz y Segura, es la Peña llamada del *Cabrón* en nuestros documentos medievales (hoy, pudibundamente, conocida más bien por «del Cambrón»), en cuya cima había *«edifiçios viejos como antiguamente los moros se debieron de hacer fuertes...»*[72] Un encastillamiento, desde luego, pero no de los moros, porque está abandonado cuando se reconquista la comarca y nunca volvería a tener habitantes. Y lo mismo pudiera suceder con Cotillas —¿el *Tutiya* citado en Al-Udrí como cabeza de un distrito agrícola?[73]— cuyo nombre pudiera proceder de un despoblado próximo, llamado *Covatillas* (que pudieran ser cuevas[74], o de un diminutivo romance de *qubba* o *qubbat*, término polisémico que a veces se refiere a «cúpulas» de iglesias o conventos, o a fortificaciones de las aristocracias visigodas[75]), donde la tradición aseguraba que tuvieron su origen Villaverde y Cotillas, y donde

72 Relación de Villaverde a Felipe II. A. CEBRIÁN ABELLÁN y J. CANO VALERO, *Relaciones topográficas de los pueblos del reino de Murcia*, Murcia, 1992, p. 335.

73 E. MOLINA LÓPEZ, *La Cora de Tudmir según Al-Udrí (siglo XI)*, Granada, 1972, p. 73.

74 C. V. HERNÁNDEZ CARRASCO, «El mozárabe catalano-aragonés, valenciano y murciano, reflejado en la toponimia provincial», *Anales de la Universidad de Murcia*, vol. 36 (1977-8), p. 72. POCKLINGTON, rechazando una etimología derivada de *Godas*, *Godillas* o *Qutiyya*, se pronuncia por un derivado de *Cotem*, *Cotellas*, piedrecillas, pero creemos más en una contracción del nombre *Covatillas* (no muy lejos, *Coumá*, lo es de *Cueva Ahumada*).

75 Últimamente, algunos proponen que las *qubba* que encontramos equivalen a *burŷ* (torres o fortalezas, o incluso residencias señoriales). R. MARTÍ, S. SELMA, «Fortificaciones y toponimia omeya...» p. 101. Acién recuerda incluso

perduró una ermita del mártir San Lorenzo, que acaso fue la iglesia de esta localidad[76]. No sabemos si ésta pudiera ser la misma «Casa del Ermitaño» que existía en el siglo XIV, cuando en toda esta zona no existían poblados, y creemos que en el XIII, es los «Montes del Pozo» (que incluían Villaverde, Bienservida y Cotillas)[77].

Peor documentadas en tiempos medievales, aunque mejor en época de Felipe II, gracias a las famosas *Relaciones* que sus pueblos hicieron a este rey, las sierras de Segura tienen características bastante semejantes, quizá porque en su día todas formaran parte del «reino de Segura», que parece haber sido independiente durante el siglo XI, primero con Saíd ibn Rufayl (¿«el hijo de Rafael»?), luego bajo Siray, hijo de Muyahid, y por fin, tras un lapso de dominio almorávide, buena parte del XII con Ibrahim ibn Hamusq —que es el «rey de Segura» que figura entre otros a los que Alfonso VII tenía por vasallos— hasta su sumisión al califa almohade Abu Yaqub Yusuf[78]. Como es bien sabido, Ibn Hamusq conquistó con ayuda de judíos y cristianos buena parte del norte de Jaén, Granada y Carmona, pero acabó volviéndose contra Ibn Mardanis, al que había servido, recuperó Alcaraz junto a los almohades en 1172 y logró mantenerse en su casi emirato de Segura, donde dejó su nombre en algunos topónimos y construyó obras públicas de amplia resonancia. Quizá poco después, o más probablemente a raíz de la entrada cristiana en Alcaraz en 1213 y las nuevas conquistas de Fernando III en el reino de Jaén, Segura irá perdiendo parte de sus dominios: antes de 1239 pierde Torres y Hornos, y en agosto de 1242, cuando es entregada a la orden de Santiago se excluyen de sus términos los previamente dados a Riópar, Alcaraz, a los reinos de Murcia y Jaén y a los concejos de Úbeda y Baeza. Pero probablemente dichas pérdidas serían compensadas en el año siguiente, cuando quedan adscritos a esta nueva encomienda una serie de términos *«nouis et antiquis»*[79], lo que indica que algunos se han recuperado, y quizás aumentado, por lo menos, con los que hoy pertenecen a Granada en la zona de Huéscar.

Durante la conquista, y en los años siguientes, se perderá, no obstante, bastante población: Miguel Rodríguez Llopis recuerda que Segura tuvo más de 300 alquerías y 30 fortalezas dependientes en época almohade, de las cuales apenas si perviven después ocho villas mayores y siete u ocho aldeas provistas de castillo. Pero lo llamativo es que de los veintiún topónimos citados en dicha concesión (*Muratalla, Socouos, Bueycorto, Gutta, Letur, Priego, Feriz, Abeiuela,*

---

que Artobas/Ardobasto, vivía en una Qubba, y que J. Zozaya identifica el nombre de Alcoba con las *turres* y *buruŷ* de los primeros tiempos. M. ACIÉN, «De nuevo sobre...», p. 67. J. ZOZAYA, «Arquitectura militar en Al-Ándalus», *XELB 9, 6º Encontró de Arqueologia do Algarve*, pp. 75-126, p. 103.

76 Según la relación de Villaverde a Felipe II, *«ay unos edifiçios muy viejos y antiguos y una ermita que se dize San Llorente, la qual ermita por su antigüedad está muy vieja y se quiere dezir que de muy antiguo solía este pueblo y la villa de Cotillas estar allí, y que de causa de una fuente que está más arriba de la dicha hermita, y bebiendo los niños della se morian, de suerte que la gente no multiplicaba, se mudaron a esta villa do esta y la villa de Cotillas, media legua de esta villa do está dicho, y se dividieron, y ansi se dize que entonces se quedo aquella dehesa de Santiago por de ambas villa […]; desto no se puede tener çierta relaçion por la mucha antigüedad, mas de dezirlo el vulgo y averlo oydo dezir a los antiguos y mas ançianos, y que el pueblo se dezia entonçes alli Covatillas»*. Véase A. CEBRIÁN ABELLÁN y J. CANO VALERO, *Relaciones topográficas...* pp. 336-338.

77 A. PRETEL MARÍN, «Despoblados y pueblas medievales...» p. 266.

78 E. DE LA CRUZ AGUILAR, «El reino taifa de Segura», pp. 883-912.

79 M. RODRÍGUEZ LLOPIS, *Conflictos fronterizos y dependencia señorial: la encomienda de Yeste y Taibilla.* Albacete, 1982, Doc. I, y pp. 52-53 y 113-115. CHAVES, *Apuntamiento legal sobre el dominio solar de la Orden de Santiago,* Madrid, 1740. Reed. facsímil: El Albir, Barcelona, 1975, p. 19.

J. TORRES FONTES, *CODOM*, III, Doc. 2. M. Rivera Garretas, *La encomienda, el priorato y la villa de Uclés en la Edad Media (1174-1310),* Madrid-Barcelona, 1985, Doc. 190, pp. 396-397.



Foto 13. *Segura de la Sierra.*

Litur, Aznar, Abeneyçar, Nerpe, Tayviella, Yeste, Agraya, Catena, Albanchez, Huescar, Mirauet, Vulteryola, Burgueya[80]), apenas tres o cuatro tienen origen árabe: Abeneyzar, Albánchez, Aznar, y puede que La Graya, que Pocklington supone venga de *al-Qurayya*, «la Pequeña Alquería», y Burgueya —¿el Bugejar actual?— que parece un compuesto o un diminutivo de *burŷ* (¿«torrecilla»?). Aun cuando se añadieran otras como *Bueycorto* (que puede ser un híbrido de un diminutivo de *bab*, o de *buwayb*, aludiendo a un portillo o puerto de montaña[81], aunque Pocklington piensa en un *puy* derivado de *pódium*[82], y de un *curtum* latino), no dejaría de ser una insignificante proporción de arabismos, después de tantos años bajo dominio islámico. Miravet, por su parte, pudiera compartir la mitad de su nombre con otros *Miravetes*, Mirabuenos, Miraflores, etc…, o quizá proceder de un *murabit*, en árabe, con el significado de *ribat*, ermita o ermitaño (como los morabitos del Magreb); pero Torres Jiménez, que ha propuesto esta etimología, no lo hace en relación con santón islámico, sino tal vez cristiano, recordando el famoso *'aˆyá'ib* del cuerpo

80 M. RODRÍGUEZ LLOPIS, *Conflictos fronterizos…*, pp. 53-54, y doc. II. M. RIVERA GARRETAS, *La encomienda…* p. Doc. 194, p. 402-403. J. Torres Fontes, *CODOM*, III, pp. 4-5.

81 J. A. CHAVARRÍA VARGAS, *Cuando Castilla-La Mancha era Al-Andalus…*, p. 26.

82 R. POCKLINGTON, «Toponimia ibérica, latina y árabe de la provincia de Albacete», *Al-Basit*, 55 (2010), p. 142.

incorrupto que había en una cueva inmediata al olivo prodigioso que daba flor y fruto en el día de San Juan[83]. Y quizá no fuera único, pues hay más Miravetes junto a Zaén de Arriba, en Gontar y Marchena, por citar solamente los de la misma zona.

Otros nombres parecen prerromanos, como puede ocurrir con *Nerpe* o Nerpio, (por no citar a Beas, que no está todavía en esta relación, pero no tardará en aparecer, y que pudiera ser un hidrónimo ibérico presente en otras muchas poblaciones de España[84]); y otros, como *Catena*, *Muratalla*, y quizá *Vulteyrola* (por no hablar de La Puerta y Hornos de Segura, que aparecen en otros documentos), proceden del latín o el romance mozárabe, que sería la lengua más hablada, casi exclusivamente durante mucho tiempo, en las zonas rurales y poco urbanizadas. Y, salvo Guadabriz y Benatae (éste no sin reservas), los nombres que aparecen en el siglo XIV en el denominado Libro de Montería que hizo Alfonso XI son también de esas lenguas incluido el del Yelmo, que pudiera venir del latín tardío *Eremus* o «Desierto». No en balde las comarcas de Baza y Segura, como las de Guadix y Elvira o Granada, se rindieron sin lucha a Abd al-Aziz ibn Musa, tras la toma por éste de Orihuela, como recuerda Conde: *«partió Abdelaziz sin hacer daño ni correr la tierra; pasó la hueste a las comarcas de las sierras de Segura y entró en Bazta y en Acxi y en Jayen y en Elvira y en Garnata, que tenían los judíos […] sin hallar resistencia.…*[85]» Lo cual permitirá la pervivencia de la cultura autóctona durante largos años, hasta las rebeliones de la *Fitna*, e incluso mucho más, dado el poco interés que el poder musulmán tuvo por estas sierras. Siguiendo al Toledano, y alabando la obra de su obispo, Froario, el padre Flórez dice que en Guadix se mantuvo la religión cristiana hasta época almohade, pese a la aparición de algunas herejías, que el prelado Quirico hubo de combatir, y a las represiones de Abd al-Rahman II y Muhammad I[86]. Y en Segura, si cabe más aislada, incluso independiente bajo Ibn Rufayl e Ibn Hamusq frente a los almorávides y almohades africanos, es de pensar que hubiera todavía más cristianos, a pesar de las guerras y las deportaciones.

No está claro que el nombre de la misma Segura, o *Saqura*, repetido, además, en otros puntos, proceda del latín, como sugiere Pocklington, haciendo referencia al cognomen *Securus*, o a su «seguridad» (que, desde el siglo XI al XV, por lo menos, la convirtió, en efecto, en refugio de muchos fugitivos); pero parece obvio que no viene del árabe. Además, hay detalles, como el de la existencia de prodigios y cuevas, dedicada una de ellas al mártir San Martino[87], la antiquísima ermita del patrón San Vicente en una fortaleza que sirvió de real en la conquista, y la hiperabundancia de fortificaciones, muy pocas de las cuales tienen nombre semítico (algunas hay, no obstante, como Bujarcadin y Burjahariza, derivados de *burŷ*), que de por sí resultan muy significativas. De la misma manera, tampoco está tan claro que Yetas traiga el nombre de algún *Iettus* romano, como sugiere Pocklington sin gran seguridad; pero la toponimia de la zona, y del vecino Nerpio, tampoco tiene mucha relación con el árabe, y eso que aún quedan «moros» treinta años después de la conquista[88]. Y el *Hisn Tus* donde Abd-Allah rindió a Fahr ibn Assad, crucificado en Córdoba en 909, pudo estar en Tus albacetense, o en la zona de Martos,

83 J. C. TORRES JIMÉNEZ, «La iglesia mozárabe en tierras de Jaén» *Bol. del I. Estudios Giennenses*, 192, pp. 9-38, pp. 28-31.

84 A. PRETEL MARÍN, *Conquista y poblamiento del Júcar de Albacete*, Albacete, 2011, p. 23.

85 J. A. CONDE, *Historia de la Dominación…*, p. 21.

86 H. FLÓREZ, *España sagrada*, pp. 41-42.

87 E. DE LA CRUZ AGUILAR, «El reino taifa de Segura», p. 899 y 905.

88 M. RODRÍGUEZ LLOPIS, *Conflictos fronterizos…* p. 54.

como otros proponen[89], y derivar su nombre de una de las *Tucci* mencionadas por Plinio, o de un *Tusius* o *Tutius*, como propone Pocklington[90]; pero no cabe duda de que es tan poco árabe como su balneario, que parece explotado desde tiempos romanos, y como las monedas halladas en su valle a lo largo de siglos[91].

En Liétor y Letur, aunque Carmen Navarro[92] ha puesto de relieve un modelo de riegos peculiar (que sin duda no es único ni exclusivo), y aunque existen topónimos de procedencia arábiga como el *Andarazín* y el *Albayazin* que vemos en Letur, no parece que esto sea bastante prueba como para afirmar rotundamente el origen beréber de estos asentamientos o una relación con los *Ayt Yetturer* de la zona de Argel[93] (¿y por qué no con otros topónimos preislámicos, como el de la *Iliturgi* visigodo-Romana?), y menos todavía para negar posibles precedentes antiguos de su sistema hidráulico. En Letur hay leyendas, que recuerdan bastante a las que Al-Himyarí relata en relación a las competiciones entre los musulmanes y cristianos antiguos para traer el agua, que intentan explicar la «mina» subterránea de unos 200 metros que atraviesa el cerro del Rosal y permite los riegos en la ladera opuesta[94]. En Liétor se han hallado monedas de Tiberio, un vaso visigodo, según Julio Navarro, y una ampolla metálica decorada con símbolos cristianos, como las que solían traer los peregrinos[95], y además del castillo existía una cueva, llamada «Fortaleza», que sirvió de refugio en momentos difíciles, como era habitual en las del siglo VIII. Cierto que todo ello, como dice Navarro[96], no constituye prueba, porque de esta cueva no hay noticia anterior al siglo XVI, porque esos objetos pudieron ser el fruto de un ocultamiento (como ocurre también con los famosos candiles califales hallados en su término) y porque no se sabe el lugar de su hallazgo; pero al menos permite dudar sobre el origen islámico del pueblo.

Con estos precedentes, y por muy sugestiva que resulte la idea de Barceló sobre la «clonación» de las comunidades berberiscas, no se puede afirmar que Liétor y Letur, sean una de ellas. Sobre todo, sabiendo que no lejos de allí, junto a Elche de La Sierra —donde vemos también acequias

---

89 J. VALLVÉ BERMEJO, *La división territorial…*, Madrid, 1986, pp. 280.

90 POCKLINGTON, «Toponimia…», p. 128 y 130.

91 A. CEBRIÁN ABELLÁN y J. CANO, *Relaciones...* p. 383.

92 C. NAVARRO, «Fortificaciones y asentamientos andalusíes en la actual provincia de Albacete: un Al-Ándalus textualmente casi invisible», en *L´incastellamento (Actas de las reuniones de Girona, noviembre de 1992 y Roma, mayo de 1994*), Roma, 1998, pp. 205-231», p. 213. También de C. NAVARRO, «El ma'gil de Liétor (Albacete): Un sistema de terrazas irrigadas de origen andalusí en funcionamiento», en *1º Congresso de Arqueología Peninsular*, IV, Porto, 1995, pp. 365-378.

93 M. BARCELÓ, «Els Ayt Iraten i els altres: inmigració i assentaments berbers a Sharq al-Andalus», en *Aculturazione e mutamenti. Prospettive della Archeologia medievale del Mediterráneo*, Florencia, 1995, pp. 29-52. Vuelve sobre la hipótesis, proponiendo también un origen común en los Ayt Yetturer para Letur y Liétor, el Yátor de Granada y el Letux de Teruel, en M. BARCELÓ, «Loquella Barbarica», II, *Faventia*, 22/1 (2000), pp. 87-110; en especial 97 y 99.

94 F. DELPECH, «Mujeres, canales y acueductos...,» en J. A. González Alcantud y A. Malpica Cuello (eds.), *El Agua. Mitos ritos y realidades*, Barcelona-Granada, 1995, pp. 61-102. En el caso concreto de Letur, esta competición no es entre cristiano y musulmán, sino una prueba impuesta por un jeque, Abd el-Rischo, al hijo de un rival, que quería casarse con su hija y que hubo de hacer la conducción para obtener su mano (en DELETUR JESÚS, *Historia de Letur, Notas y conjeturas*, Albacete, 1988); pero es una leyenda semejante a otras muchas que traslucen la admiración que había por las obras romanas.

95 B. GAMO, *La antigüedad...* p. 200 y 213. J. JORDÁN MONTES Y M. A. MATEO SAURA, «Prospecciones arqueológicas en las vegas de Talubia y Talave en el río Mundo (Liétor, Albacete)», *Homenaje a Miguel Rodríguez Llopis*, IEA 2004, pp. 165-188.

96 C. NAVARRO: «¿Acceso a los Infiernos? Comentarios al libro de Julio Navarro y Alfonso Robles, Liétor, formas de vida rurales en el Sarq al-Andalus», *Miscelánea Medieval Murciana*, XXI-XXII (1997-1998), pp. 239-264.



FOTO 14. *Ampolla de metal encontrada en Liétor.*

antiquísimas— existió un importante municipio romano, que parece olvidado, aunque aún está habitado cuando se reconquista: los Villares de *Gutta, Gurta o Gutar*[97], nombre extraño, que acaso pueda relacionarse con los godos, o acaso con la huerta que hubiera en el lugar, aunque Navarro piensa que es de origen sirio, semejante a la *Guta* de Damasco, con un significado bastante parecido (pero hay que recordar que en zonas irrigadas de Jaén conocemos una *Gueta* y un *Gútar*, y que hay otros castillos con el nombre de *Huerta* o de *Orta* en las inmediaciones de ciudades antiguas). Hasta cabe pensar si los de Gurta y Vicorto o *Bueycorto* —¿derivado este «Buey» del puerto de montaña (*buwayb*) que da paso al camino entre dos cerros altos?— que se encuentran en zona dotada con aljibes y acequiados antiguos[98], no harían referencia a la huerta de *Helike*, la ciudad prerromana e imperial[99], que quizá dejó paso bajo el dominio islámico al distrito o *iqlim* de *Ibn al-Ŷay* que menciona Al-Udrí entre los de de Tudmir[100]. Este *Helike* quizá pudiera ser el *Iqliŷ* que Al-Idrisi sitúa a dos jornadas del actual Balazote, y que coincidiría o

97 A. PRETEL MARÍN, *Alcaraz y su tierra.*… Nota 376. A. CEBRIÁN y J. CANO, *Relaciones.*…, p. 192.

98 J. L. SIMÓN, *Castillos y torres de Albacete*, pp. 342-344.

99 J. JORDÁN MONTES, «Desde Heliké hasta Ilunum: el poblamiento ibérico de Elche de la Sierra», *Al-Basit*, XXXI (2006), pp. 7-80. Véase en especial la foto de la página 17, con el puerto de acceso a Villares, Vicorto y Elche de la Sierra.

100 E. MOLINA LÓPEZ, *La cora de Tudmir*... p. 73. Aunque el *Ibn* nos indica que se alude a los hijos del tal *Ŷay*, puede ser un error de los autores árabes, que lo creen así equivocadamente.

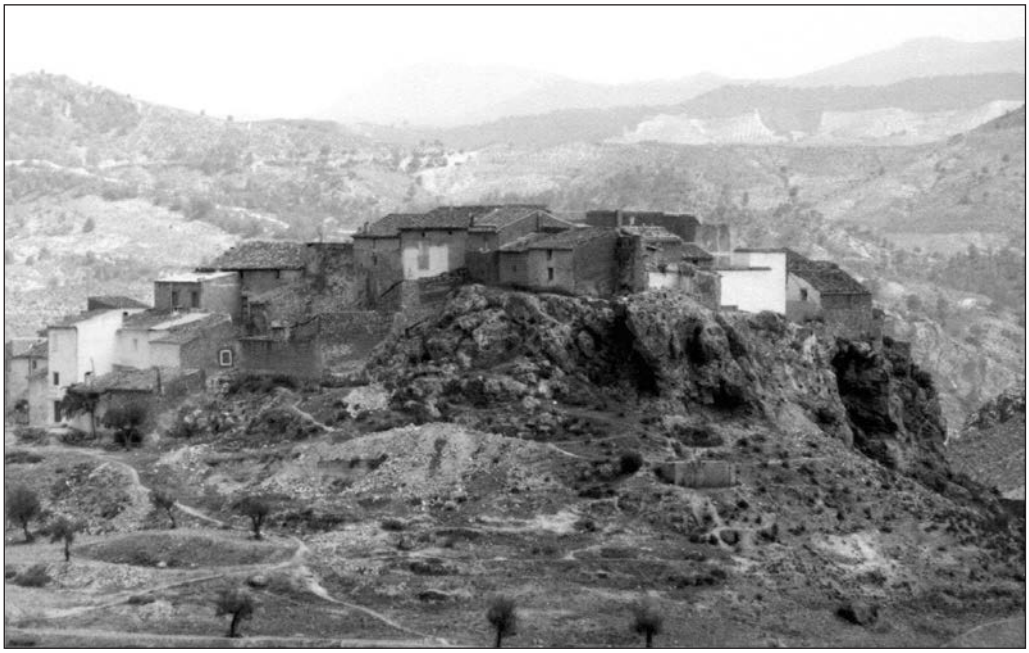


FOTO 15. *Los Villares de Guta.*

estaría muy cerca del *F.l.s.* que el mismo autor menciona entre Cieza y Chinchilla[101]. O la ciudad de *Iqliŷ* de que habla Ibn Abi Zar, que muchos han supuesto pudiera ser Uclés, pero que es devastada hacia 1183 junto con *Santiŷala* (un falso hagiotopónimo, que parece Chinchilla, aunque también existe polémica al respecto[102]). Obviamente, no hay seguridad alguna, pero parece claro, en todo caso, que ni Elche ni *Gurta*, ni *Bueycorto* o Vicorto, tienen nombres ni son de fundación árabe ni beréber, aunque lógicamente se reutilizarían infraestructuras previas.

No lejos de Letur, el nombre de *Abeiuela*, como el de La Abejuela de Teruel, puede ser discutible (no creemos que pueda referirse a una vulgar abeja), pero tiene una clara desinencia de un diminutivo mozárabe o latino. Y muy cerca está Férez, donde dice Fernández Baudín que se hallaron vestigios de fortificación —todavía existentes durante el siglo XV[103]— y monedas romanas, además de vestigios tardoantiguos en los alrededores[104]. Puede ser el castillo de *Fa-*

101 AL-IDRISÍ, «*Los caminos de Al-Ándalus en el siglo XII*, Ed. de Jassim Abid Mizal, Madrid, 1989, pp. 92-93 y 299-300. «*Entre Chinchilla y Cuenca hay cuarenta y ocho millas; de Chinchilla a Balazote hay dos etapas; de Balazote a Iqliŷ hay dos etapas*». F. FRANCO SÁNCHEZ, *Vías y defensas andalusíes en La Mancha Oriental*, Alicante, 1995, pp. 249-250 y 271-272, propone buscar *F.l.s* en Hellín, e *Iqliŷ* en San Felices, junto a Ossa de Montiel, pero a nuestro juicio pudieran situarse en Elche de la Sierra (*F.l.s)* y en Villares de Guta —*Iqliŷ*, que acaso fuera la primitiva Ilici— pues en el siglo XIII existían las dos, aunque muy despobladas.

102 AL-IDRISÍ, *Los caminos de Al-Ándalus…* p. 299. Aunque reconocemos que esta es una hipótesis demasiado arriesgada, nos extendemos más sobre esta cuestión, y sobre las distintas identificaciones de estas localidades, en A. PRETEL MARÍN, *Del Albacete Islámico, notas y conjeturas*, IEA, Albacete 2007, pp. 166-167.

103 J. L. SIMÓN, *Castillos y torres de Albacete*, p. 379.

104 J. JORDAN MONTES, «Las insculturas de Monte Azul (Férez, Albacete) y un nuevo yacimiento tardoantiguo», en *II Congreso de Arqueología Peninsular*, Zamora, 1997, Vol. 2, pp. 661-670.

ris[105] (o *Alfered*, según Conde[106] y *Afrad* según Terés[107]) que Al-Idrisí sitúa junto al río Segura, y pudiera venir, como señalan diferentes autores, de *al-Faris* (el Jinete), o *Fariz* (antropónimo)… O de un *Félix* cristiano (en la lengua mozárabe, y más en esta zona, no sería tan raro que la «l» se conviertiera en «r», como ocurre en el caso de «Árbarez» por «Álvarez»[108]); o incluso de un *Alfred*, antropónimo raro y mucho más frecuente en Britania o Germania, aunque tampoco falta en Mentesa un obispo Walfredo o Waldefredo. Pero, claro, la hipótesis es tan indemostrable como la mencionada de *Fariz*, y más cuando no hay en la Baja Edad Media noticias de cristianos, y sí de un poblamiento mudéjar que pervive hasta fines del XV, en que desaparece para irse a Granada.

Solamente parece pervivir con más fortuna la toponimia árabe en la zona del Mundo que limita con tierras de Alcaraz, desde Fuente del Taif (que en opinión de Pocklington significa «la Buena») y La Alfera (de etimología discutible, pero sin duda árabe), Sierra Seca (de *sikka*, o «calzada»), Ayna[109] («Los Manantiales»), la Alcadima («La Antigua») y el castillo de Híjar («Piedra» o «Roca», tal vez en alusión a la peña en que está, más que al puente de piedra como sugiere Pocklington). Pero esta pervivencia, en un río que aún tiene dos nombres derivados de la lengua latina (*Misunis*, por «Mesones» o «Mansiones» romanas[110], y *Munyus*, «Mundo, Limpio»[111]), y que tampoco es la regla general, sería en todo caso la excepción, no la norma. Un poco más al sur, desde La Peña Rubia a Horno Ciego y Riópar —todos ellos citados en pleno siglo XIII— vuelve a predominar una toponomástica propiamente romance.

Más curioso pudiera ser el caso —por lo que supondría desde el punto de vista religioso, si estamos en lo cierto— de Yeste y Socovos, los dos pueblos mayores en toda la comarca, cuyos nombres, tal vez, aunque reconocemos lo arriesgado de esta suposición, pudieran derivar de dos hagiotopónimos netamente cristianos. El de Yeste —que vemos igualmente no lejos del Loarre de Huesca— pudiera referirse a San Justo, martirizado en Complutum en 340, cuyo culto es frecuente ya desde el siglo VII, y que da nombre a algunos monasterios mozárabes, como el Lejulense que Simonet sitúa en los montes de Córdoba[112], o al famoso de Yuste y a

---

105 E. MOLINA LÓPEZ, *La cora de Tudmir…*, p. 34. J. VALLVÉ, *La división…* p. 275. POCKLINGTON («Toponimia…,» p. 148) pone en duda la idea de Asín Palacios de que sea un antropónimo árabe *Faris*, y propone más bien que venga de *Faris*, «jinete o Caballero».

106 J. A. CONDE, *Historia de la dominación…*, p. 57. El mismo autor, no obstante (p. 108), señala que en el año 940 murió en *Firix*, un pueblo de Granada, Chalaf ben Basil el Firixí, famoso en Oriente por sus conocimientos. La localización de *Firix* en Granada puede ser un error, o referirse a otro, porque existen topónimos bastante semejantes en diferentes puntos, como el *Firrix* de Constantina del Hierro. En cualquier caso, llama la atención el *nasab* de *ibn Basil*, que evidentemente procede de un Basilio, lo que habla de un linaje muladí cuando menos.

107 E. TERÉS, *Materiales…*, p. 182.

108 R. MENÉNDEZ PIDAL, *Manual de gramática histórica española*, Madrid, 1929, p. 458.

109 A. PRETEL MARÍN, «Ayna medieval: del hisn andalusí a la villa cristiana», en *Privilegio de Villazgo de Ayna*, Facsímil, IEA, 2002, pp.13 a 38. R. Poclington, «Toponimia…» p. 155.

110 *«Hay una roca enorme que se eleva en el aire una milla, y en la cumbre de ésta hay una gran cueva de la que surge un chorro de agua, que se alza diez brazas. Después cae sobre la roca y desde muy lejos se oye retumbar como un trueno la caída del agua. Sigue el río su curso hacia Levante pasando por la alquería de Mesones, y de esta recibe su nombre. Al Oeste de la peña sale también una corriente escasa de agua que es nacimiento del Guadalimar»*. J. VALLVÉ BERMEJO, «Al-Andalus y el Magreb en la época de la conquista de Sevilla», *BRAH* CXCVIII (2001), pp. 25-25.

111 E. TERÉS, *Materiales...* p. 182. R. POCKLINGTON, «Apostillas de hidronimia arábigo-murciana», *Sharq al-Andalus*, Nº 5 (1988), pp. 163-167, creía que el nombre *Munius, M-n-y-w-s*, era deformación de un antiguo Mansiones o *Ma unis*. Pero a nuestro entender puede venir más bien de *mundus*, significando limpio, como ahora propone el mismo autor («Toponimia…», p. 142).

112 F. J. SIMONET, *Historia de los mozárabes de España*, pp. 333-334.

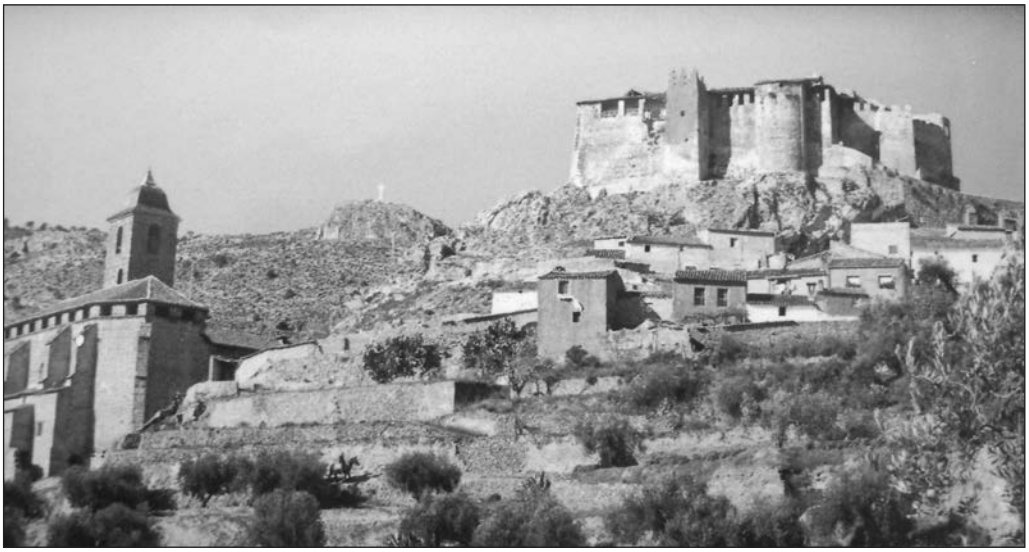


Foto 16. *Yeste y su castillo.*

distintos Santiuste y Sant Yust de nuestra geografía, o al Diuste de Soria, cuya parroquia sigue dedicada a San Justo; o simplemente a alguien que llevara ese nombre, como el Justo que fue obispo de Guadix hacia el año 637. Quién sabe si no es Yeste el *Sant Yustuh* que toma Abd al-Rahman III en 913[113], en la misma campaña contra los Banu Habil —¿descendientes de Abilio o de Abel?— en que caen *Bagtauira* y *Sant Astiban*. Las aldeas de Yeste, desde luego, ofrecen un muestrario de nombres derivados del latín decadente, como los terminados en «eche» (Moropeche), que bien pudiera ser algún diminutivo, o Plañel, que sin duda se refiere a un «Llanillo» al pie de las montañas, o Los Paules, que creemos proceden de *Paludes* o Charcas, como señala Pocklington[114].

En cuanto al de Socovos, el *Saqubus* en el que comenzó hacia 1144 la carrera rebelde de Ibn Hamusq, pueden caber más dudas, porque Pocklington[115] piensa que viene de *Sub-Caveas* («Debajo de las Cuevas»), y en efecto sabemos que éstas no escasean; pero aun así creemos que pudiera proceder de *Jacobus*: el apóstol u otra persona de ese nombre, que sabemos se da en tiempos visigodos (en la misma Mentesa al célebre Cecilio le precede y sucede hacia 615 el prelado Jacobo), y en los primeros tiempos de la invasión islámica (el obispo de Coria, que cita Simonet), aunque es más frecuente después de la invención del sepulcro sagrado en Compostela (conocemos, al menos dos Jacobos en las sedes de Lérida y Roda de Isábena a mediados del IX y finales del X).

De Socovos y Yeste hacia Segura pudo haber una vía de comunicación protegida por torres y castillos, como los de Turrillas —derivado de *Turris*— y Taibilla (*Taybaliyya*), que todavía es

113 IBN HAYYAN, *Crónica del Califa Abdarrahman III an-Nasir entre los años 912 y 942*, Trad. Viguera y Corriente, Zaragoza, 1981, p. 58.

114 R. POCKLINGTON, «Toponimia…» p. 139 y 146.

115 R. POCKLINGTON, «Toponimia…,» 146.

cabeza de un *iqlim* en tiempos de Al-Udrí[116]. El pasado romano de ésta es evidente, aunque no está tan claro a nuestro juicio que su nombre proceda de «Octavícula», como sugiere Pocklington (entre otras razones porque hay otras *Tahivillas* en Málaga y Cádiz). Tal vez pueda tener alguna relación con un «*Uira*», castillo que Al-Idrisi menciona a mitad de camino de la sierra de Cabeza del Asno al monte de Segura[117]. O con el *Bagtauira* de los Banu Habil que había conquistado Abd al-Rahman III en 913, en la misma campaña de *Yustuh* y *Sant Astiban*, de la que hemos hablado (aunque suele decirse que *Bagtauira* estaba en la actual Cabra de Santo Cristo). Pero no cabe duda, en todo caso, de que Taibilla tuvo un pasado preislámico de cierta relevancia, acaso como escala en el camino de Segura a Calasparra y Cieza. Puede que el edificio, construido con restos de las ruinas y adornado con yesos y molduras polícromas, y con algunas losas que *«a todos parezio ser aquello altar mayor»*[118], que a principios de julio de 1606 se excavaba en presencia de las autoridades civiles y eclesiásticas, fuera un templo cristiano reutilizado luego como mezquita islámica (no sería un caso único, como ha visto Carmona, que llega a hablar de otros de uso compartido[119]). Y en los alrededores, las torres de Vizcable o Turrillas, abandonadas ya probablemente cuando se reconquista la comarca, pues no son mencionadas entre las concedidas a Segura, tampoco nos parece que tengan nombres árabes, aunque puedan haber sido reconstruidas en época almohade.

Tampoco abundan mucho los topónimos árabes en la parte murciana de estas sierras, donde acaso pesaron más que en otras los efectos del limes bizantino, que habían hecho nacer los obispados de Begastri y Eio (la *Buq.sr.h* y la *Iyuh* que menciona el acuerdo de Tudmir y Abd al-Aziz)[120] para los territorios recobrados de Cartagena y Elche, y la más tolerante implantación del poder musulmán mediante el pacto de 713. La permisividad facilitó, sin duda, la recuperación o el mantenimiento de los antiguos nombres, o la terminación de otros en desinencias de la lengua mozárabe, como las de Parriel y Archivel. No muy lejos de éstos encontramos los Zaén de Abajo y de Arriba (con sus famosas cuevas), pero lo que parecen antropónimos árabes antiguos pueden no ir más allá del siglo XIII, y acaso referirse a un famoso caudillo musulmán que hacía correrías a través de estas sierras y que fue derrotado en la de Zacatín (otro nombre que acaso tenga poco que ver con el mercado de los ropavejeros al que se dice alude la calle de Granada, sino acaso más bien con las acequias que pudieran surtir a las viejas salinas). Aunque también los hay de procedencia árabe, como el Almizarán de Moratalla (que Pocklington deriva de un *al-mazra* o «campo cultivado»), o el de la Almudema en Caravaca (que evidentemente

116 J. VALLVÉ, *La división…*, p. 288.

117 AL-IDRISÍ, *«Los caminos de Al-Andalus...* p. 91 y 277. Si Cabeza del Asno es la sierra y el cerro de ese mismo nombre que hallamos en el límite de Albacete con Murcia, las distancias no cuadran plenamente; pero Al-Idrisí tampoco es un prodigio de exactitud geográfica. Además, este nombre pudo darse al conjunto de la sierra, que se alarga al Oeste, o a otro cerro: Santiago de la Espada dice en su relación a Felipe II que está a un cuarto de legua de *«otra sierra que se dice el cerro Majalimar, que es tierra de Tayvilla, encomienda de Yeste»* (es decir, en la Sierra de las Huebras); y puede que este nombre (al-Himar es «el Asno») hiciera referencia a un *machar* o cortijo «del Asno» situado en el camino a la sierra de ese mismo nombre. Pero no hay al respecto mayor seguridad.

118 M. RODRÍGUEZ LLOPIS, «El privilegio de villazgo de Nerpio», *Cultural Albacete*, 87, Junio-julio 1985, pp. 3-14.

119 A. CARMONA GONZÁLEZ, «El noroeste murciano en época árabe», en *Miscelánea Medieval Murciana*, XXI-XXII (1997-1998), p. 69.

120 S. GUTIÉRREZ LLORET, L. ABAD CASAL y B. GAMO PARRAS, «Eio, Iyyuh y el Tolmo…» p. 364. S. GUTIÉRREZ LLORET y P. CÁNOVAS GUILLÉN, «Construyendo el siglo VIII. Arquitecturas y sistemas constructivos en el Tolmo de Minateda», en *El siglo VII frente al siglo VIII. Arquitectura: (Visigodos y omeyas, 4, Mérida 2006)*, 2009, ISBN 978-84-00-08805-7, p. 92. A. CARMONA, «El sur de Albacete…» pp. 27.



FOTO 17. *Castillo de Taibilla.*

viene de una *almudayna*, como piensa Carmona), y quizá Benablón (menos seguro), parece que jamás fueron mayoritarios. Cerca de Moratalla —otro nombre mozárabe— el de Pliego o Priego pudiera derivar de algún *Pagus* latino, pues en época almohade su homónimo de Córdoba aparece citado como *Bagu* (o *Bigu*, por *imela*[121]), igual que el actual «Pago de Puerto Alto», provincia de Jaén[122]. Y el de *Alhárabe*, nombre con el que se conoce al río de Moratalla, indica de por sí la excepcionalidad del poblamiento árabe. En cuanto a *Benizar, Benayzar* o *Abeneyzar*, que aparentemente es uno de los «beni» que denotan arraigo de un grupo familiar (¿quizá los descendientes de un Ishaq musulmán?), puede venir también de una arabización de una «penna» mozárabe (como el Benicadell de Alicante, que las fuentes cristianas llaman Peña Cadiella) y de un Isaac cristiano, como el martirizado en Córdoba en 851, por lo que no es segura esta etimología.

Desde luego, en la zona abundan mucho más los étimos latinos: en el curso del mismo arroyo de Benizar, vemos unos «Bañuelos» junto a una antigua *villa* y un complejo termal con *hipocaustum*, y un «Arroyol» de clara desinencia mozárabe. Y como señalaba el profesor Carmona, a excepción de Cehegín —el heredero del antiguo Begastri, que lo toma del grupo

121 M. VEGA MARTÍN y S. PEÑA MARTÍN, «El topónimo Priego en una moneda almohade», *Antiquitas*, 17 (205), pp. 143-147.

122 AL-IDRISÍ, *Los caminos de Al-Andalus…*, p. 221.

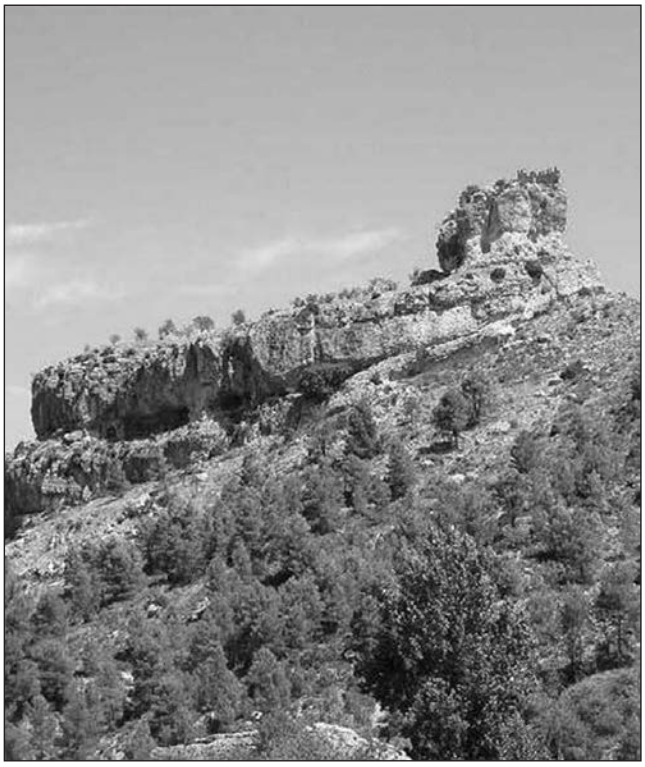


FOTO 18. *Castillo de Benizar.*

sinhayí que se establece en ella— y algún otro topónimo, como los Azeniches, referidos más bien a las norias de sangre o *saniya*, los nombres de las villas mencionadas en los escritos árabes, incluida Calasparra (que no es ninguna *qal'a*, pese a las apariencias), son bastante anteriores a la invasión islámica. Pero además añade el profesor Carmona que en esas mismas fuentes hay algunos pasajes que *«parecen configurarla también como una zona tenida por remota, un territorio apenas conocido, tierra de cristianos, solar de leyendas y hechos portentosos que siempre tienen lugar junto a una iglesia, una tumba o una gruta sagrada»*. Grutas y eremitorios que pueden dar lugar a santuarios actuales, como La Encarnación, fundado sobre un templo de orígenes preislámicos, y puede que también la de la Virgen de La Peña de Canara en Cehegín.

Señalaba Carmona, concluyendo su estudio «El noroeste murciano en la época árabe», que la escasa mención de toda esta comarca, y de la granadina donde están Huéscar y Vulteyrola (Puebla de Don Fadrique), Miravet y Burgueia (en término de Huéscar), es indicio *«de que sus habitantes, al menos sus habitantes musulmanes, no eran muy numerosos, y que aquí no ocurrrían hechos reseñables para la Historia islámica, la única Historia que interesaba al grupo social dominante»*[123]. Y cabría añadir que muy probablemente la misma oscuridad encubra el interés cristiano de la zona, que sirvió de refugio a los Banu Saliya, muladíes aliados de Ibn Hafsún, hasta la rendición de Ubayd ibn Abd-Allah a Abd al-Rahman III, y volvió a ser rebelde

123 A. CARMONA, «El noroeste murciano…», pp. 60 y 70.

contra los almohades con el caudillo *Aloski* —seguramente *«El Osquí»*, es decir, el de *Osca*, que pudiera ser Huéscar— que gobierna la zona limítrofe de Murcia con Granada y Jaén contando con la ayuda de Ibn Hamusq contra los africanos[124].

Desde luego, sabemos que la actual Puebla de Don Fadrique, que fue la *Vulteyrola* o *Bolteruela* conquistada a los moros por la orden de Santiago, tiene como patronas a Nunilo y Alodia, las mártires de *Osca* (que para algunos es la aragonesa Huesca o la no muy lejana Adahuesca de Alquézar), de cuya muerte hacia 851 sabemos a través de las informaciones que el obispo Venerio de Alcalá transmitió a San Eulogio. Y aunque suele admitirse que aquella devoción fue traída a estas tierras a finales del XV, lo cierto es que las fuentes son bastante confusas, cuando no falseadas: López Domech sospecha *«que la Osca natal de estas santas fuera una Osca bética, como recogen las Acta Sanctorum, y como Quintanadueñas recogió en su momento»*, y parece bastante verosímil que no fuera importada desde Huesca en los últimos años medievales, sino llevada allí hacia el año 1126 por los mozárabes del Huéscar de Granada que fueron con Alfonso I de Aragón como repobladores. La sierra en la que está el santuario se llama de la *Sagra* (o sea, Sacra o Sagrada, que es como algunas veces se bautiza a lugares con reliquias de un santo, como es el San Vicente del *Promontorium Sacrum*). El *Castro* en que se dice se produjo el martirio de Nunilo y Alodia, a veinte millas de Osca, pudiera ser Castril, más que Alquézar de Huesca, como ya presumía Rafael de León. Pero, como señala Ramón López Domech, aunque sea factible defenderla de forma razonada y científica, no dejará de ser una hipótesis más, y tan sólo podemos tener una certeza: *«lo poco que sabemos de estos siglos y lo sencillo que resulta despistarse en ellos»*[125].

Obviamente, la ausencia o escasez de topónimos árabes, y la presencia de otros de apariencia romance ya desde la conquista y en los años siguientes (cuando no conocemos noticias anteriores y apenas si se han asentado unos pocos cristianos en las villas mayores), no es prueba de una larga permanencia mozárabe, pero es un indicio a tener muy en cuenta. La existencia de ermitas y cuevas-santuario —como el de La Esperanza en Calasparra, del que habla Carmona, y tal vez el Castillo o Cueva del Rey Moro junto a la Encarnación de Caravaca, bastante semejante a las de Garadén y la Ribera de Cubas de Albacete[126], cuyo muro parece de tapial almohade, pero pudo tener un uso anterior— tampoco es una prueba, pero sigue añadiendo y acumulando pistas (sobre todo, sabiendo lo habitual que resulta su utilización como eremitorios). Y más cuando leyendas como las tan frecuentes de «moras encantadas» —que suelen ser preislámicas— tienen en estas tierras la peculiaridad de referirse a unos nombres cristianos visigodos, (Sigiberto, Hiliberto y Ordelina), como ocurre en el caso de la de Benamor —otro nombre que puede proceder de un *Ibn Amr*, pero también recuerda al *Abahamor* mozárabe[127], al *Peñamor* riojano y a varios *Villamores* de Castilla y León que recoge en su libro Juan García Abellán[128]. Si, además, se evidencian en el mismo Begastri y en eremitorios semejantes al de la Camareta la especial devoción a ciertos «hombres santos», que pasará después a las leyendas árabes, y el culto a las reliquias y símbolos

124 J. A. CONDE, *Historia de la dominación…* pp. 82-92 y 239-241.

125 Véanse estas cuestiones en R. LÓPEZ DOMECH, «Las Santas Nunilo y Alodia de Huesca, Huéscar (Granada) y Bezares (la Rioja)», *Antigüedad y Cristianismo* (Murcia) XVI, 1999, págs. 379-396, p. 382.

126 A. PRETEL MARÍN, *Conquista y poblamiento del Júcar de Albacete*, pp. 10-11 y 24-28.

127 P. MOLENAT, *Campagnes et monts de Tolède du XII au XV siècle*, Madrid 1977, p. 85, cita entre otros nombres mozárabes a los que se concede la aldea de Pastor, a la orilla del Tajo, a *Abahamor filius Albaza*.

128 J. GARCÍA ABELLÁN, *Nuestras leyendas*. Murcia, 1981.



FOTO 19. *La Vicaría de Huéscar y el santuario de Nunilo y Alodia en un mapa del siglo XVIII.*

cristianos, como González Blanco ha puesto de relieve[129], crecen las coincidencias, hasta el punto de hacer algo más que posible la hipótesis mozárabe. El mismo autor supone —aunque Sánchez Romero[130] lo discuta— que tal pudiera ser el origen remoto de la famosa Cruz doble de Caravaca, y desde luego creemos que si la aparecida hace poco en Cehegín se hubiera descubierto a raíz de la conquista, hoy habría en torno a ella milagros y leyendas bastante semejantes.

¿Durante cuánto tiempo pudieron pervivir estas comunidades de mozárabes más o menos rebeldes o sumisos al poder musulmán? Es de creer que, al menos, hasta las incursiones de Alfonso I de Aragón (1126), que se llevó a 10.000 a repoblar el norte, y la expulsión por Yusuf de *«los cristianos que moraban libres como vasallos entre los muslimes y tenían inteligencias con los cristianos enemigos»*[131]. La conocida *fatwa* de Abu l-Walid ibn Rusd (el abuelo del célebre Averroes) y la huida de muchos hacia el Tajo en 1146-1147 fueron otro gran golpe, pero en Baeza aún se encontraban cristianos cuando el Emperador de apodera de ella en 1147[132], y aunque muchos se fueron al replegarse aquél, no parece imposible que quedaran reductos en zonas montañosas como las que estudiamos. Si en Valencia existía una iglesia mozárabe poco antes de que Jaime I la conquiste, y en los repartimientos alfonsíes de la huerta murciana encontramos aún «rumíes» o «arromíes», no hay por qué descartar que en las agrestes sierras de Alcaraz y Segura pervivieran grupúsculos más o menos nutridos. Dice López de Coca[133] que fueron los

129 A. GONZÁLEZ BLANCO, «Begastri, ciudad visigoda», en www.ceheginet.com.

130 G. SÁNCHEZ ROMERO, «Ensayo histórico sobre el acontecimiento religioso de la Vera Cruz», *Murgetana* 121 (2009), pp. 31-64.

131 J. A. CONDE, *Historia de la Dominación…*, p. 209.

132 J. C. TORRES JIMÉNEZ, «La iglesia mozárabe…» p. 34.

133 J. E. LÓPEZ DE COCA, «Cristianos en Al-Andalus (siglos VIII a XII)», en *Cristiandad e Islam en la Edad Media hispana»: XVIII Semana de Estudios Medievales,* Nájera, 2007-2008, pp. 271-297

judíos, que no ya los mozárabes, los que se sublevaron en tierras granadinas al saber la derrota de Ibn Hamusq —el que precisamente fue señor de las sierras de Alcaraz y Segura— y que es también a aquéllos a quienes se refiere Ibn al-Jatib en el siglo XIV, cuando escribe: *«no queda más que una pequeña tropa, la cual está acostumbrada al desprecio y a la humillación»;* pero, con los indicios que hemos apuntado, se nos hace difícil afirmar que a principios del XIII no quedaran mozárabes en las zonas aisladas; incluso que ayudaran a las tropas de Aragón y Castilla en sus expediciones, como hacen más tarde, en sentido contrario, los moros de las sierras de Yeste y Socovos, que apenas dejan rastro en nuestros documentos, pero favorecían las entradas de algaras granadinas hasta bien avanzado el siglo XV, y se iban con ellas si podían.

Mozárabes. Identidad y continuidad de su historia
Antig. crist. (Murcia) XXVIII, 2011, ISSN: 0214-7165, pp. 389-413

LA TOPONIMIA Y LA SIERRA DE SEGURA

José Luis Sánchez Gómez
José Pérez Blesa
Antonino González Blanco

RESUMEN

Un estudio pormenorizado y crítico de la toponimia de la sierra de Segura arroja una elevada huella de topónimos autóctonos relativizando la presencia árabe en la zona.

Palabras clave: toponimia, Sierra de Segura, indígenas, árabes.

ABSTRACT

Aim of this article is to provide analysis of toponymy in the mountain range of Sierra de Segura, this study proves the high frequency of indigenous names of place and suggests a low muslim presence in the area.

Key word: toponymy, Sierra de Segura, indigenous names, muslim presence.

PROBLEMAS DE METODOLOGÍA

El estudio de la toponimia es un tema complejo y difícil, sobre todo por los muchos factores a los que hay que atender. Cada topónimo en concreto se puede considerar de muy diferentes maneras, ya que en primer lugar en una palabra y como tal ha de ser tratada; pero es también un testigo de la historia pasada y para verlo como tal lo primero que hay que hacer es recoger toda la toponimia que sea posible y cartografiarla y luego estudiarla en constelación. La recogida ya es un problema complejo en sí mismo porque hay muchas fuentes que se han de seguir cronológicamente y luego porque los topónimos a veces cambian superponiéndose y el mismo lugar tiene diversas denominaciones.

Vamos a proponer aquí el tema de una manera puramente epistemológica ya que no tenemos aún recogida toda la toponimia de las sierras que componen la antigua Orospeda y tampoco parcialmente de la de Segura. Vamos a partir de un ejemplo de lo que puede dar de si una zon-

ja concreta aledaña de la sierra y luego haremos algunas reflexiones sobre el horizonte que se vislumbra con los datos que hoy tenemos. Vamos a partir del estudio de una zona que se supone ampliamente islamizada, el pueblo de Ricote, de donde sale el morisco que habla con Sancho Panza en una página egregia del Quijote y que siempre se ha supuesto que por ser el último lugar de donde son expulsados los moriscos debió estar completamente inmersa en la cultura árabe:

HORIZONTE QUE NOS OFRECE EL MUNICICPIO DE RICOTE[1]

Recogemos los datos que han suministrado los «estudiosos» de la toponimia árabe de Murcia que son los siguientes.

ASIN PALACIOS, *Contribución a la toponimia árabe de España*, Madrid-Granada 1940.

BERNAL SEGURA, J., *Topónimos árabes de la provincia de Murcia*, Murcia 1952.

BOSCH VILÁ, J., «Notas de toponimia para la historia de Guadalest y su valle», *M.E.A.E.*, Universidad de Granada, 1963-64, vols. XII y XIII, fasc. 1º, p. 63-66.

COROMINAS, J., «De toponimia hispana, juicios, planes y tanteos», *Homenaje a Dámaso Alonso* I, Madrid 1960. 396ss.

DOZY, R. y ENGELMAN, W. H., *Glossaire des mots espagnols et portugais dérives de l'arabe*, Amsterdam 1915.

EGUILUZ Y YANGUAS, Leopoldo de, *Glosario etimológico de las palabras españolas de origen oriental*, Granada 1886.

HERNÁNDEZ CARRASCO, C.Vª, «El árabe en la toponimia murciana», *Anales de la Universidad de Murcia. Filosofía y Letras* vol. XXXIV, nº 1-4, curso 1975-1976 (edición 1978), 153-257, ver p. 243.

JUNFLER, J. y MARTÍNEZ PAJARES, A., *Estudios sobre apellidos y nombres de lugar hispano-marroquíes*, Madrid 1918.

MOLINA LÓPEZ., E., *La Chora de Tudmir según Al-'Undr* , Granada 1972.

OLIVER ASÍN, J., «En torno a los orígenes de Castilla, su toponimia en relación con los árabes y beréberes», *Al-Andalus* 38, fascículo 2, 1973, p. 327, 344, 347.

SANCHIZ GUARNÉS. M., «El mozárabe peninsular», *E.L.H.*, I, Madrid 1960.

SECO DE LUCENA, L., «Toponimia árabe de la vega y los montes de Granada», *Al-Andalus* XXIX, 1964, fasc. 2.

STEIGER, A., *Contribución a la fonética del hispano-árabe y de los arabismos en el iberorománico y el siciliano*, Madrid 1932.

STEIGER, A., «Toponimia árabe en Murcia», *Murgetana* nº 11, 1958, 24ss.

VALLVÉ BERMEJO, J., «La división territorial en la España musulmana II: La Cora de TRudmir», *Al-Andalus* XXXVII, Madrid-Granada 1972, 178ss.

VERNET, J., «Toponimia arábiga», *Enciclopedia Lingüística Hispánica*, Madrid 1960, vol. I, p. 570ss.

VILLANUEVA RICO, C., *Introducción e índices a «Habices de las mezquitas de la ciudad de Granada y sus alquerías»*, Madrid 1961, p. 204-228, 315-319.

WAGNER, M. L., «Etimologías españolas y arábigo-andaluzas», *Revista de Filología Española* XXI, 1934, 239-249.

1 La toponimia va expuesta por orden alfabético. Las Siglas del comienzo de cada topónimo indican las fuentes de donde se han tomado estos términos ME: Catastro del Marqués de la Ensenada; C: Catastro de Riqueza rústica; RP: Registro de Propiedad; TR:Tradición oral; Cl: Callejero . Las siglas finales en minúsculas son los determinativos: t: término; c: calle; ca: casa; co, camino; cda: cañada; cu: cuesta; r: río; cab: cabezo; lo. Lomas; u: umbría; etc.

RP.- Abarán (coll)

Aparece con diferentes grafías a lo largo de la historia (Fawaran, Fabaran, Habaran, Navaran, lo cual hace casi imposible un estudio serio de la palabra. El estado de la cuestión lo describe así la Dra. Hernández Carrasco[2]: «En cuanto a la etimología **podría** explicarse a través del nombre de un tribu beréber llamada Hawwara + -an, sufijo plural del mismo origen, viniendo a significar *Los de Hawara*. Oliver Asín («En torno a los orígenes de Castilla…», *Al-Andalus* 38.1973, p. 347) recoge el nombre de esta tribu y algunas de sus facciones establecidas en la Península junto a huellas que dejaron en su toponimia.

Para la formación de plurales beréberes en -An, -En, -Es, -Os ver en este autor p. 344 y 346.

Este origen señalado es, desde luego una **hipótesis**, al no contar con documentación árabe que lo confirme, pero no deja de ser una posibilidad histórica y que la fonética puede sostener del modo siguiente:

— El H ` árabe pasa a castellano como H o F.
— El Waw con «texdid» (signo de duplicación) pasa como B ó V.
— La «imela» no se produce ante la presencia de una consonante velarizadota. Así quedrían explicadas las formas intermedias medievales vistas el principio:
Haww ran > Fauaran ó Habaran > Abarán.

La F- inicial sufre el proceso hasta desaparecer dentro de la lengua castellana.

Sobre los gentilicios beréberes y su repercusión en la toponimia española véase el trabajo citado de Oliver Asín.

J. Bernal Segura (*Topónimos árabes de la provincia de Murcia*, 1952 p. 50 y 51) supone para Abarán un origen en una contracción del ár. Al-Baran (=diploma, carta o cédula real), a lo que hay que oponer que, además de **no ser lógico el habilitar esta nombre como topónimo**, se hace insostenible la teoría porque **no se ha tenido en cuenta la documentación medieval existente**.

Por otra parte, la forma **Navarán, documentada arriba, puede responder filológicamente a una voz tautológica compuesta de los vocablos vascos «nava» y «aran» (ambos con el significado de «valle»)**.

Abarán se encuentra en el llamado Valle de Ricote, por lo que desde el punto de vista geográfico, sería apoyada esta tesis, mas existe un inconveniente, y es que la grafía Navarán es demasiado tardía para ser tenida en cuenta frente a las otras con F- ó con H- iniciales[3].

Ver: Bernal Segura, p. 51.
C. - Abrevadero (t)
RP.- Abue1a, La (ba)
C,RP.- Acebuche {t)
ME -Acembuche
RP.- Acibuche
TR.- Acimbucha1, E1 (ho)
Ver Bernal Segura, p. 81

2 HERNÁNDEZ CARRASCO, C.Vª, «El árabe en la toponimia murciana», *Anales de la Universidad de Murcia. Filosofía y Letras* vol. XXXIV, nº 1-4, curso 1975-1976 (edición 1978)., 153-257, ver p. 176-177.

3 En una palabra: no se puede afirmar nada con firmeza. Es más que probable que no tenga nada que ver con el árabe.

RP.- Agua Amarga, El (bco)
RP.- Agualegicas (t)
RP,TR.- Agua, El (bco, ris)
RP.- Agualeja, La (t)
RP.- Aguas (t)
C,RP.- Agustinos, Los (t.)
RP,'I'R —-Ahorcado,EI (cab, pin)
ME,C,Cl,M1,RP.- Ainas (ca, cab, t)

Oigamos a la Dra. Hernández Carrasco[4]: «Se documenta esta voz toponímica, aunque no para la región murciana en el «Libro de Habices», de Granada, donde figura determinado por otro nombre, así *Ayn alquedebo*, *Ayna Cebda*, *Ayn Almoaycura*, etc. y el compuesto *Ainazanda*.

Asimismo, *Ahin* (con la variante *ain*), alquería de Toledo, registrado por González Palencia y atestiguado desde 1127 (apud Asín Palacios *Contribución*. 78).

Para Murcia, encontramos el nombre tardíamente, en el Catastro del Marqués de la Ensenada donde se registra bajo las grafías *Aynas*, *Ainas*, *Aiñas* y *Pago de Aynas*

´Ayn = Fuente

Cfr.: Asín Palacios, con igual etimología para *Ayna* (Albacete) y *Ahin* (Castellón), (*obra citada* p. 78, grafía árabe). Respecto al segundo hace referencia de una cita de Madoz sobre la existencia de una fuente en el lugar.

En la localidad de Ricote hay también un nacimiento de agua, llamado *Chovaiza*, que pudo determinar tal denominación.

Evolución fonética

— El *´Ayn* no se refleja, pero conserva la vocal.
— El diptongo *Ay* se conserva debido al fenómeno de velarización de la A por la aríngea *´Ayn*.
— La –S final es de incorporación castellana como forma de plural o tal vez ultracorrección y la dislocación del acento en fenómeno tardío de fonética popular. Compárese el Catastro de La Ensenada donde aún no se ha producido el cambio de acentuación.

´Ayn > Ayna > Ainas > Ainás

Cfr. finalmente la forma tautológica del topónimo. Fuente de Aina, dombre de un afluente del río Mundo, antes de unirse al Segura.

Sobre el significado de Ayn como «ojo» y «fuente», indistintamente, que dio lugar a formaciones pseudomórficas como «ojo del agua» (por «fuente») ver J- Vernet *ELH*, I, 1960, p. 570)[5]

4 *Obra citada*, p. 236s.

5 Hasta aquí la Dra Hernández Carrasco. Añadamos una breve consideración: En este topónimo, más que en otros, hay que contar con el posible y probable origen púnico del topónimo. En la sierra de Alcaraz, Segura y La Sagra, hay mucha toponimia prerromana y este es muy probablemente uno de los casos. Además el tema del ojo de la fuente es muy frecuente en la toponimia romana (todas las «fuente la ojosa», «fuente la piojosa», y hay muchas, son testimonio de lo mismo) por eso el fenómeno no se puede liquidar con un par de generalidades, aunque estén muy avaladas por eminentes arabistas. Este topónimo, muy probablemente de origen semítico, hay que demostrar que es precisamente árabe, cosa que no ha sucedido.

RP.- Ajos, Los (pi)
TR.- Alarbona, La (t)
RP.- Albardinar,E1 (lo,t)
Ver: Bernal Segura, p. 50 y 82
RP.- Alcantarilla (t)
Ver HERNÁNDEZ-CARRASCO, C. V[a], *obra citada*, p. 210-211[6].

Cl.- A1cazar de To1edo (ca)
ME,C,Cl,RP,TR.- Alcoba, La (ca,cab,co,dip)
ME.- Alfapale (t.)
ME.- Aljapale
ME.- Agapale
ME.- Ajapale
ME,Cl,RP.- Algezar (bco,ca,t)
ME.- A1jezar
ME.- Algezares (b)

Recogemos la síntesis de la Dra. Hernández Carrasco[7]: «Documentación. En un documento de Alfonso X del año 1266 se reseña *Carrera Algebeça*, que fue identificada por Torres Fontes con el actual *camino de Algezares*.

En otro de 1356, transcrito por García Soriano, se cita el *camino de las Algezares*.

Las «relaciones de vecindario» del Obispado de Cartagena, refieren los Algezares con cien vecinos, año 1587.

Ensenada, s. XVIII: Algezares, Aljezares y Alxerares, Libro 98, Murcia Fol. 7975r, 1974v y 5406v. respectivamente)

Transcripción:

Al-Yibs = «el yeso»

La voz *algezares* es un derivado romance colectivo con la significación de «las yeserías». El topónimo es un arabismo, aunque la voz en sí sea un préstamo del griego gupsos (a través del latín *gypsum* = yeso) no obstante, es hoy común en los dialectos árbes (s. v. Steiger, *Contribución a la fonética* etc., p. 376: Aljez).

Las dos formas documentadas: *Algebeça* y *Algezar(es)* son variantes del mismo étimo. Steiger (*Toponimia árabe*… p.21) señala la diferencia de ambas y parte de una formación puramente árabe para la primera (*Algebeça* < *Djabbasa* = aljez o cantera de yeso) y de un compuesto híbrido sufijazo en *–Al* (mejor *–ar*) para la segunda, pasando por la forma intermedia *Aljepçar* (derivado de *djabs*, variente de *djiçç*) que juzga del siglo XIV.

Evolución fonética

— El Y en transcripción alfonsina > G,J,e I.

El encontrar la transcripción *Algebeça* en 1266 indica que con posterioridad adoptó el sufijo *–Ar* (plural *–Ares*) con el valor de «yesería» o lugar abundante en yeso, según testimonia el documento de 1356 bajo la forma de *Las Ajezares*, con artículo romance femenino plural, significando, por tanto, «las yeserías» o «las yeseras».

---

6 Si la argumentación vale para algo es para aceptar que el término «Al-Kantara» se usaba en mozárabe y se lo empleaba como término latino por lo que se le sometía a las misma derivación. Hay un documento de 1283 que cita el topónimo ya derivado, por lo que esto es difícilmente discutible.

7 HERNÁNDEZ CARRASCO, Consuelo V[a], *obra citada* p. 198-200.

Al-Yibs > Aljez > Algezar > Algezares

Cfr, además, Eguiluz y Yanguas (p. 181) que comenta asimismo el término «aljez»

Para la localización actual de este tipo de yacimientos en el Valle de Murcia y estudio de sus características pueden verse diferentes trabajos de geología[8].

Ver: Bernal Segura p. 133.

C,TR.- Almagro (ba)
C,CL,RP,'I'R.- Almarcha, La (t)
RP.- Almarena (t)
C,RP,TR.- A1mazara (cab,t)
M2,M3,TR —Almeces, Los (ga,pic,t)
Es o parece palabra árabe
RP.- A1mendros (ba)
RP.- Alonso (lo, ri)
RP.- Alonso Molina (t)
Cl,RP.- A1to, El (ca)
C,RP.- A1zapán, El (lo)
ME,C,M1,M2,M3,RP,TR.- Ambroz (c,cam,cda,co,ra,s,t)
CL,RP.- Ambós

Nos vamos a asomar al comentario de este topónimo otra vez de la mano de la Dra. Hernández Carrasco[9]: «No hemos encontrado documentado el nombre para la provincia de Murcia si no es en época moderna, en el Catastro del Marqués de la Ensenada, siglo XVIII: *Fuente de Ambroz* y *Fuente de Ambros* (libro 105, Ricote, Fol. 189s y 221r, respectivamente).

No obstante es un nombre propio de varón atestiguado en fuentes árabes para Granada con las formas *Ambroz*, *iglesia de Aratambros*, *Haratambroz* y *Haratambrox*.

Asimismo en la zona de Dalias (Almeria) figura Ambroz, al que se refiere la *Rábita Ambrús*, citada por Abenaljatib[10].

Sobre su calidad de nombre propio hay un elocuente testimonio en la *Primera Crónica General* de España, de Alfonso X el Sabio, en la que se cita «un moro que auía nombre *Ambroz*» hecho «adelantado» de Huesca y Zaragoza por Abderrhamen.

Transcripción:

Ámbrs = nombre propio de persona.

Registrado por Asín Palacios para Cáceres, Granada y Madrid, así como *Villambroz* (Palencia), *Mazarambroz* (Toledo) y *Villalambrús* en Burgos[11],

---

8 No hace falta extenderse mucho en comentar este tipo de estudios, desde el punto de vista histórico. Pueden estar muy bien elaborados desde la perspectiva fonética, pero hay un hecho que no ha sido tenido en cuenta. En la toponimia de Murcia hay varias decenas de topónimos con la misma palabra en singular o plural. Se da el caso que tal palabra fue término común en el mozárabe peninsular, uno de los muchos términos árabes que entraron en la lengua del pueblo sin cambiar su estructura, por tanto no es documento que pruebe la arabización lingüística del territorio. La misma autora recoge este dato a continuación refiriéndose al término *Aljezar*, caserío de Lorca.

9 *Obra citada*, p. 168-169.

10 VILLANUEVA RICO, C., *Introducción e índices a «Habices de las mezquitas de la ciudad de Granada y sus alquerías»*, Madrid 1961, p. 204.228,315.319.

11 No hace falta comentario muy expreso para valorar este topónimo «árabe». Por confesión de todos es nombre de persona y es nombre latino, por lo que estudiar este nombre como árabe es cuando menos cómico. Hay que mirar la mozarabía para entender el mensaje real de nombres así.

Ver Bernal Segura, p. 50
RP,IR.—Andrés (cda,ol)
RP.- Angelico (t)
C,RP,TR.- Ánimas, Las (bar,bco,cab)
RP.- Antonia (t)
RP.- Antonio, Tio (La))
RP.- Antón Montoso (pte)
C.- Aquilina (cda)
ME.- Arboleja (t)
RP.- Arca, El (pied)
RP.- Arco, El (cda)
ME,RP.- Arena, La (t)
Viene del indoeuropeo
RP.- Arimias (t)
RP.- Arriba (cam,t)
TR.- Artichuela, La (fte)
RP.- Artiz (t)
RP.- Atajo (t)
RP.- Atochas, Las (t)
ME,C,RP,TR.- Avilés (cab,t)
RP.- Azules (cab)

RP.- Badén (t)
ME,RP,TR—Balsa, La (cue,ojo,ris)
ME,C,RP,TR.- Balsas, Las (bal,t)
TR.- Balsica, La (t)
ME,C,RP,TR.- Balsones (t)
RP.- Baltasar (ol)
ME,M3.- Bamblo, El (c)
Gl,RP,TR.- Banegas (ca,lo,peñ)
C,RP.- Barqueros (t)
M1,RP.- Barracas (t)
RP,TR.- Barranquico (cda,t)
TR.- Bayona(coll)
ME,C,RP.- Belmonte (c,cab,t)
ME,RP,TR—Benito (fte,ra)
ME,C,Cl.M1,M2,M3,RP,TR.-Bermela, La (c,fte,hu,pied,t)
ME,C,C1,RP;TR.- Berrandino (bco,p,ra,t)
ME.- Belandino
RP.- Berrandillo
C.- Biar (bal)
Es una palabra topónimo conocido ya en tiempos romanos
TR.- Bisaje, El (pin)
ME.- Bite (t)
C.- Blanco, El (t)

RP.- Bobadilla (t)
RP.- Bollida (lo)
TR.- Bolos, Los (t)
RP.- Bombón, El (hon)
RP,'I'R.-Boquera, La (pta,t)
ME,C,RP,TR.- Borge (es;t)
ME.- Barfe
, TR.- Borja
RP.- Burella (cda)
RP.- Bucella
RP.- Burras (co)
C,M1,RP.- Burrero, El (c,fte)
ME,C,M1.- Caballo, El (pto)
ME.- Cabello, El
M1.- Cabecico Negro (t)
ME,RP.- Cabezadas, Las (t)
ME,RP.- Cabezas (t)
ME,C,RR,TR.- Cabezo B1anco (t)
M2,M3,TR.- Cabezo Colorado, El (c,t)
ME,RP.- Cabezo Negro (ca)
TR.- Cabezo Redondo (cab)
TR.- Cabezos B1ancos (t)
M1,RP,TR.- Gabezos Negros, Los (cda,t)
C.- Cabezos, Los (t)
RP.- Cabra, La (ba)
RP,TR.- Cadena, La (lo,t)
RP.-Caena
ME.- Cadenas (cda)
C.- Caldera, La (t)
ME.- Calderón, El (cda)
ME,C,RP,TR.- Calderones, Los (cda)
RP.- Calendario (t)
ME,C2,M1,RP.- Ca1era, La (coll)
Cl,RP,TR.- Calle Mayor (ca)
ME.- Calle Real (ca,co,ve)
RP.- Calle Vieja (ca)
RP.- Callejones (ca,t)
RP.- Calores, Los (hon)
C1,RP,TR.- Calvario, El (ca,t)
RP.- Calvos, Los (hon)
TR.- Camarela, La (t)
RP.- Cambreta (t)
Si no es una síncopa por camareta puede tener relación con cambrón y ser indoeuropea
ME.- Cameño (t)
ME,C.- Camino, El (pi,t)

C.- Caminos Negros (t)
ME,C,RP,TR.- Caminos, Los Cuatro (t)
RP.- Campaneta (ra)
RP.- Campico (ha)
RP.- Campo Santo, El (bco)
M1.- Campo de Arriba (t)
ME,M2.- Campo, Entrada del (c)
ME, RP, T.- Canal, La (ca,pta,t)
ME.- Canal, El
RP.- Canalizo, El (t)
ME.- Candelón (t)
TR.- Cantera, La (t)
RP.- Capdevila (pi)
TR.- Capitana (t)
C,RP.- Capitanía, La
ME,C,M1,RP,TR.- Cara (bar,t)
RP.- Caraca (cda)
Cara es una raíz prerromana. Abunda por toda la península Ibérica
RP.- Caracol (fte,t)
RP.- Caracos
C,RP —Caracoles, Los (lo)
TR.- Caramotos (ol)
RP.- Carcelín (ra,u)
RP.- Carcelón
RP.- Carcelén
TR.- Carlos, D. (fin)
RP.- Carnecería, La (b)
ME,RP.- Carrasca, La (cda,t)
M1,RP,TR.- Carrerón (t)
C,RP.- Carreta (cda)
ME,C,RP,TR.- Carril (t)
Lo mismo que cara deben ser prerromanas
ME.- Carrillo (t)
M1,M2,M3.- Carrizalejo (bco,fte)
Cl,TR.- Carrión (ca)
RP.- Casa, La (ba)
RP.- Casara (cda)
C,RP.- Casas, Las (ri,t)
RP.- Casones (t)
C.- Casquijar (t)
RP.- Castaño (pi)
C,RP. Castellana (t)
TR.- Castellanos, Los (c,er)
RP.- Castillicos (bco,t)
TR.- Casón, El (bco)

RP.- Caudillo, El (pl)
RP.- Caudinas (cda)
C.- Cava, La (co)
M2,M3,RP.- Cañada, La (c) .
C,Cl,RP.- Cañadas, Las (bco,ca,t)
RP.- Cañadizos (t)
RP.- Cañarico (t)
RP.- Cebollero, El (bco)
RP.- Celedonio (pi)
C.- Cementerio, El (bco)
C,RP,TR.- Cercado, El (pta)
C.- Cerquijar (t)
RP.- Cerrojo (fte)
RP.- Chaparrudo (pin)
C,TR.- Charco, El (coll,t)
RP,TR.- Charcos, Los (t)
TR.- Charquito Colorado, El (t)
RP.- Charrane (ra,t)
ME,C,Cl,M1,M3,TR.- Charrara (ra,t)
M2,RP.- Charraca
M2,M3.- Chascos, Los (c,sal)
M1.- Chentas de Mezquita (t)
RP.- Chifarras (t)
C,RP,TR.- Chorrico, El (cda coll)
C,ME.- Chorro, El (ba)
C,RP.- Chovaiza (t)
Son palabras a analizar en su forma. Ver Corominas.
C,RP,TR.- Churra (t)
RP.- Churras (cda)
La Dra. HERNÁNDEZ CARRASCO[12]
TR.- Chi, El (c)
C,M2,M3,RP.TR.- Gieno, El (ca,co,fte)
RP.- Coervo, El (fte)
ME.- Cinco, El (t)
RP.- Circunvalación (ca)
ME.- Ciscar (t)
Cl,RP,TR.- Cojo, El (ca,ri,t)
M1,TR.- Collado Blanco (t.)
RP.- Collados (t)
RP.- Colmenar Alto (t)
RP.- Colmenar, El (cda)
M1.- Colmenara (rui)
C,M1,RP.- Colmenares (t)

12 *Obra citada*, p. 151-252.

RP.- Colorado, El (t)
RP.- Colorinos, Los (cda)
C.- Colorín (c)
ME,C,RP.- Comendador, El (ri)
C.- Conejos, Los (cab)
RP.- Constitución (pl)
C,RP.- Coraicas (t)
ME.- Corona, La (t)
RP.- Coronas, Las (cañd)
RP.- Corral, E1 (cañd,cda)
TR.- Corrales, Los (t)
ME.- Correntas (t)
ME.- Corrientales (t)
RP.- Cortador, El (cda)
RP.- Cosas, Las (b,bal)
C,RP,TR.- Cruz, La (cab,co)
RP,TR.- Cuco, El (cab,t)
Cl,RP,TR.- Cuerda, La (t)
TR.- Cuernos, Los (t)
ME,C,Cl,M1,M2,M3,RR,TR.- Cuesta A1ta, La(c,cab,cor,t)
ME.- Cuna (t)
RP.- Cura (t)
ME.- Derramador (t)
TR.- Diablo, El (cu)
RP.- Dieguito (t)
Cl,RP.- Diputación (ca)
RP.- Domingo, El Tio (e)
TR.- Donde el pino (t)
Gl,TR.- Egea (ca,cu,r,t)
RP,TR.- Eloy, El Tío (cab,t)
Cl,RP.- Encomienda (ca,hu)
RP.- Enebro (t)
TR.- Enterrador (t)
ME,RP.- Era, La (cab,t)
RP.- Eras Viejas (t)
ME,C,M1,RP,TR.- Ermita, La (t)
RP.- Ermitas (cam)
RP.- Escámez (bco, coll)
RP.- Escarabajo (t)
M1.- Espino, El (cab)
ME,C,RP,TR.- Esquital, El (t)
ME,C,M1,M2,M3,RP.TR.- Facarola, La (cp.t)
C.- Facos, Los (t)
C.- Faltriqueras (lo)
C.- Faustino (p)

RP.- Faustinos (pi,p,t)
Gl,RP,TR.- Federico Servet (ca)
ME.- Felipe (fte)
RP,TR.- Florital, El (t)
RP.- Fraile (t)
Cl,RP.- Francisco Carrión (ca)
RP.- Francisco Gómez (cap)
RP,TR.- Frío, El (bco)
RP,TR.- Fuente Buena (fte,t)
ME,C,RP,TR.- Fuente Grande (cu,t)
M3.- Fuente Vieja (fte, t)
ME.- Fuente de Abajo (Fte,t)
ME,C,M1,RP,TR.- Fuente, La (co,cot,lo,pard)
TR.- Fuentecita, La (fte,t)
RP.- Gabino (tej)
RP.- Gallardo (fte)
M3.- Garita (t)
ME,RP.- Garlay (ca,t)
C,RP,TR.- Garrafa (t)
RP.- Garrido (ba)
C.- Gañara (c)
RP.- Geas (cab,cha)
RP.- Genas
C,RP.- Gemelos (t)
Cl,RP.- Generalísimo (pl)
ME,C,Cl,M1,M2,M3,RP,TR.- Gil (c, cab, cda, coll)
RP.- Gilas (t)
RP.- Ginesa, Tía (t)
RP.- Gite (u)
Palabra a estudiar
RP.- Gómez (c)
M2,M3,RP,TR.- Gonzalo, Don (c, ca,ho)
Cl,RP.- Gran Vía (ca)
RP.- Granadillo, El (bco)
ME.- Granaicos (t)
RP.- Gregorio, El Tío (al, cda)
TR.- Guardias (cab)
RP.- Guerreros (pi,t)
C,M2,M3,RP,TR.- Guillamon (fte)
RP.- Guillén (t)
C,RP.- Guirao (c,lo)
RP.- Hacendica (t)
C,RP,TR.- Hermanicos (fte,t)
RP.- Higuera Pelotuda (hi,t)
ME,TR,RP.- Higuera, La (t)

C,RP,TR.- Horca, La (co,cab)
RP.- Horcas (t)
Topónimo de posible significación jurídica y de la categoría de «villa» del lugar
C,RP,TR.- Hornero (cu,te)
RP,TR.- Hornico, El (coll,t)
RP.- Horno Redondo (t)
ME,RP.- Hospital, El (ca)
ME,C,TR.- Hoya, La (cab,t)
C,M2,M3,RP,TR.- Hoyos (alm,c,y)
RP.- Huerta, La (ho)
TR.- Huertales, Los (c)
TR.- Huertecido, El (t)
ME.- Huertos, Los (t)
TR.- Huerca (bal)
RP.- Humerca (cda)
RP.- Omerca (cda)
ME,C,,RP,TR.- Umerca, Cañada (cda,t)
ME -Ume1ca
ME –Omelca
ME -Amelca
Palabra a estudiar
RP.- Hurtado (cda)
C,RP.- Hurtados, Los (bal,t)
ME,C,Cl,RP.- Iglesia, La (bco,ca,ri,i)
M2,M3,RP,TR.- Inés (cab)
RP.- Infierno, El (bco)
TR.- Inuesa, La (coll)
TR.- Irao (lo)
C,RP.- Isabel, Doña (al)
RP.- Jesaecos (t)
RP.- Jeraecos
RP.- Jironero (t)
RP.- Joaquina (ba)
RP.- Joaquinico (ba)
RP.- Joaquín Haciendas (vi)
RP.- José Antonio Primo de Rivera (ca)
Cl,RP.- José Antonio
RP.- José (ba)
C.- Juan Marcos (co)
C.- Juan Moreno ©
RP.- Juan de Dios (t)
RP.- Juana, La (cab)
C, Rp.- Juanete (c,t)
C.- Juanillo (bco)
ME,C,RP.- Junco, El (cda,t)

TR.- Jurón, Tío (c)
RP.- Justo, El (vi)
C,M1,RP.- Lloro, El (s,so)
RP.- Ladera (t)
RP.- Laderas del Peñón (ca)
RP.- Larana (t)
ME,RP, Lares (t)
C,TR.- Lari (t)
Parecen derivados del latín y su cultura
RP.- Lario (t)
TR.- Legua, La (t)
ME.- Lentisco (t)
C,RP,TR.- Leonero (t)
ME.- Lionero
RP.- Lichar, El (lo)
ME,C,Cl,M1,M2,M3,RP,TR.- Lichor, El (c, fte,lo,ra,s,t)
Palabras a estudiar
C,RP,TR.- Lino (ba)
RP.- Loma Cartada (t)
RP.- Loma Larga (t)
ME,C,Cl.RP.TR.- Lomas, Las (c,t)
RP.- Lopar (co)
RP,TR.- López (cab,fte)
C.- Lorca (cda)
ME,RP,TR.- Losa, La (bal,cda)
M1,RP,TR Losas, Las (pi,rib)
ME.- Lugar, El (pta)
TR.- Minas, Las (t)
TR.- Machos, Los (corr)
ME.- Macicandú (t)

Para aclarar este topónimo y otros de similar estructura, como *Macisvenda* de Abanilla recordemos lo que dice Consuelo Victoria Hernández Carrasco[13]: «Sin documentación anterior es difícil definirse, pero el primer elemento del nombre parece la voz árabe *mandil* (mansión, hostería). Este tipo de compuestos lleva en su segunda parte un nombre propio indicativo de propiedad. En este caso no puede precisarse, aunque posiblemente se relacione con un ejemplo como *mazaraveas* (caserío, prov. Toledo), que Asín Palacios (*Contribución a la toponimia árabe de España*, Madrid-Granada 1940, p. 120) traduce como «*parador de ʻUbayd Allah*», teniendo en cuenta las formas intermedias que ofrece González Palencia en documentos mozárabes toledanos, entre las que referimos *Mazarabedala* y *Mazaraveda* por asimilarse más al topónimo murciano, además de *Mantzel Oveit Allah*, que muestra la diferencia del primer elemento.

13 HERNÁNDEZ CARRASCO, C.Vª, «El árabe en la toponimia murciana», *Anales de la Universidad de Murcia. Filosofía y Letras* vol. XXXIV, nº 1-4, curso 1975-1976 (edición 1978)., 153-257, ver p. 243.

Cfr. Asimismo *Mazarracín* (dehesa de Toledo), reseñado también por Asín Palacios y equivalente a «*parador de Bazin*». Dicho arabista (*ob. cit.* p. 21), destaca la confusión que puede producirse en la transcripción de *manzil* y la de *ma^{e}sar* (molino), de no haber documentación a propósito que indique la etimología a uno de estos dos vocablos.

El topónimo murciano queda como **hipotético** con una posible filiación a este grupo[14].

C.- Madroños, Los (ri)
RP,TR.- Maestro Carrión (ca)
RP.- Maestro, El (ba)
ME,C,M1,M2,M3,RP.- Mahoma (ce,co)
TR.- Maira, La (coll)
TR.- Maitorrana
RP.- Maitorrane
TR.- Maitorrano
Términos a estudiar
RP.- Majal (t)
RP.- Ma1ena (cañ.pi)
C.- Maletas, Las (t.)
RP.- Malete (cue)
TR.- Maleta
RP.- Malo, El (ba)
RP.- Mamerto (c)
RP,TR.- Manador (ca,ra,t)
RP,TR.- Manco, El (ba,p)
C,M2,M3,RP,TR.- Mandanga (ri)
RP.- Manga Negra (ba)
RP.- Manga, La (t)
RP.- Hanzano, El (bco)
C.- Marcelino (co)
C.- Mariana (c)
TR.- Mariano (ba)
M3,TR.- Marqués, (c)
RP.- Ma.rqués, E1 Señor (c)
RP.- Martín (t)
C,RP,TR.- Marín (c,pra)
M2,M3,RP.- Matías (c,cda)
RP,TR.- Mayorazgo (t.)
TR.- Mazarrón, Peñón de (t)
C.- Melo (ba)
C,RP,TR.- Menchos, Los (t)
'I'R.- Mesa (coll)
M1,M2,M3,TR.- Mezquita (ra)
Los mismo que **Chentas de Mezquita**, términos a estudiar

14 En una palabra: seguimos en la mera hipótesis.

C,TR.- Mina, La (cab,cue)
C.- Mindero (cab)
C,RP.TR.- Misa de Gallo (t)
C,M1,M2,M3.- Miñano (cda,ra)
ME,RP.- Mojonera,La (cuer)
TR.- Mojón. El (cab,pun)
RP.- Molina (bal)
C,M1,M2,M3,RP,TR.- Molino, El (bal, fte,mi)
RP,TR.- Molinos, Los (hil)
RP.- Monte, E1 (cab)
ME,C,RP,TR.- Morataire (t)
RP.- Morataira
Términos a estudiar
RP.- Morena, La (cab)
RP,TR.- Morenita, La (cab)
C,RP.- Moreral (t)
RP.- Moreras, Las(cda)
TR.- Morerita, La (cab)
M1,RP.TR.- Moro, El (coll,so)
TR.- Morras, Las (t.)
RP.- Moya (es,lo)
TR.- Muela, La (fin)
ME,RP,TR.- Mula (co)
TR.- Mula, La (cab)
El topónimo MULA abunda en España e Italia
C,RP,TR.- Muladar (t)
C,RP,TR.- Muletos, Los (ba,t)
M1,M2,M3,RP.- Multas,Las (bco,ra)
M3.- Murciano, E1 (c)
TR.- Murciélagos, Los (mi)
C.- Murta, La (ra,t)
ME,C,RP,TR.- Murtas, Las (fte,ra,t)
Tiene que ver con el latin «murta» y «Murcia»
ME,C,RP,TR.- Muña, La (t)
RP.- Muñoza, La (ba,pi)
RP.- Muñosa, La
TR —Muñón, Fte (fte)
RP —Naranjos, Los (c)
M1.- Nieve, Pozo de la (p)
Tiene que ver con la etnografía de la nieve
RP.- Niña de la Velasca (t)
RP,TR —Núñez (cab,coll)
ME,TR.- Ojós (t,y)
Es topónimo indoeuropeo relacionado con «aqua»
RP,TR.- Olivera Gorda, La (t)

ME.- Olmo, El (t)
C,RP,TR.- Orilla, La (t)
RP.- Oro, El (so,t)
ME.- Ortiguera, La (t)
RP.- Ortiz (ri)
RP.- Pablo, Hondo de (hon,t)
TR.- Paco, Balsa de (bal)
TR.- Padul, La (t.)
ME,C,RP,TR.- Paúl (bal,ca,t)
C.- Paus
Derivados del latín «palus»
RP.- Paerón (cue,t)
TR.- Pajel, Cuevas de (cue)
RP,TR.- Palazón (ba,cab)
RP.- Palencia (cda)
RP.- Palmera, La (t)
TR.- Palomar, El (t)
M1.- Palomo (t)
RP,TR.- Palomín (ven)
C.- Palón (al)
ME.- Pan, El (t)
C.- Panadero, Bancos del (t)
TR.- Panches, Los (fte)
M2,M3.- Paneco, El Tío (c)
C,M1,M2,M3,TR.- Pantano, El (bco,ra)
M3.- Paquillos, Los (c)
C,TR.- Parabailla (t)
RP.- Paravailla
TR.- Parada Mala (t)
C.- Parra, La (t)
TR.- Parretes, Los (hu)
ME.- Partidor, El (pa,t)
M1.- Pasico Malo (t)
ME,C,RP,TR.- Pasos, Los (bco,ca,hu)
RP,TR.- Pastores, Pozo de los (p,t)
Cl,M1,M2,M3,RP,TR.- Patruena (bco,c,cast,t)
C.- Pastruena
Probablemente derivados de «paterno»
ME,M1.- Patras (t)
ME,C,Cl,M1,RP,TR.- Paulina, La (ca,cab,ra,t)
C.- Pecos, Los (ca)
TR.- Pedro Álvarez, Don (capi)
ME,TR.- Pedro, Don (b,cab)
RP.- Pepa, La (c)
RP.- Perales (t)

RP,TR.- Perdigón (cda,coto)
TR.- Perdiz, La (lo,t.)
RP.- Peroles (t)
RP.- Perretes, Los (cue,t)
RP.- Perros, Los (lo)
RP.- Perón, El (cue)
TR.- Peña Lisa, La (t)
TR.- Peña Rubia, La (peñ.t)
ME.- Peñas, Las (peñ,t)
TR.- Peñascales, Los (t)
Cl,RP,TR.- Peñón, El (ca,la,t)
TR.- Picacho, El (t)
ME.- Picaderas, Las (b,t)
ME.- Picadeira, La
ME.- Picoras (t)
TR.- Piedra Lisa (cab,t)
TR.- Piedra Negra, La (t)
TR.- Negras, Las (m)
RP.- Piedras Pintadas, Las (t)
ME,C,TR.- Piedras, Las (t)
TR.- Pies de Cristo, Los (t.)
C,TR.- Piezas, Las (t)
ME,Cl,RP,TR.- Pilar, El (b,bar,ca,hon,t)
M1,TR.- Pilas, Bancal de las (ba,coll,t)
RP.- Pilicas, Las (t)
TR.- Piliques, Las (cab)
ME.- Pinar, El (pinr,t)
RP.- Pino Malo, E1 (pin,t)
RP.- Pino del Rayo, El (ba,t)
RP.- Pino, El (al,bal,fte)
ME.- Pionero,El (t)
ME.- Piqueras. Las (t)
RP.- Pitilla y de Lora, Cda de (cda,t)
ME.- Placeta, La (ca,pl)
ME, RP.- Plantel, El (t)
ME,Cl.- Plaza, La (pl)
RP,TR.- Pocicas, Las (bco.fte)
RP.- Polillas, Los (c)
TR.- Pollitos, Los (mi)
C,RP.- Pollos, Los (lo,t)
RP.- Pompo (ba,pin,t)
M2,M3.- Portazgo, El (coll)
C,RP,TR.- Portichuelo, El (t)
TR.- Portillos, Los (bal,t)
G,TR.- Poyos, Los (t)

RP.- Poza. La (bco,p.t)
M1,M2,M3,RP.- Pozo, Los (ba,bco,co)
ME.- Pozos,Los (bco)
ME.- Pazos
RP.- Pozuela (t)
RP.- Prado, El (prd,t)
Cl,RP.- Príncipe, E1(ca)
C,M2,M3,RP.- Puente, El (bco,ra)
'IR.- Puentes, Los (pte,t)
ME,C,RP.- Puerta del Lugar, La (t)
RP.- Puertas, Las (ra)
TR.- Puntal Malo, El (t)
ME,C,RP.TR.- Pérez Ainar (hi,peñ,pied,t)
Ver más arriba **Ainas**
TR.- Quesada (t)
TR.- Quinisa, Balsa de (bal,t)
Quinisa puede ser un apodo, pero puede ser «iglesia» en árabe
C,TR.- Quinta, La (cue,t)
TR.- Raimundo, Casica del Tío (c.t)
TR.- Rallo, El (c,t.)
Cl,RP.- Rambla, La (ca,ra)
C,M1,M2,M3,RP,TR.- Rana, La (al,t)
TR.- Randino (t)
RP.- Ratón (t)
TR.- Reconques, Hoya (ho,t)
RP.- Relojero, El (ri)
TR.- Real, Salinas de (sal,t)
RP.- Rescullado (t)
RP.- Retamar (pun,t)
M2,M3.- Ricote, Sierra de (s)
La Dra. Hernández Carrasco lo estudia en su obra[15]. Solo quiero advertir que hay un topónimo Ricote en La Rioja, junto a la aldea de Panzares, del municipio de Viguera, en plena montaña. Es más que dudoso que tal topónimo tenga nada que ver con el árabe.
RP,TR.- Rife Alto (t)
TR.- Rife Bajo (t)
ME,C,RP,TR.- Rife, El (pag,pied,t)
ME.- Rife, El
Puede tener que ver con el RIF y ser palabra árabe
C,M2,TR.- Rincón, El (c,t)
C,M1,M2,M3,TR.- Ripión, El (pte,pun,t)
C,RP,TR.- Romana, La (t)
RP.- Romona, La
M1,M2,M3,TR.- Romero, El (fte)

15 *Obra citada*, p. 252-254.

RP,TR.- Roque (ba,vi)
Cl,RP,TR.- Rosa (ca,cue)
RP.- Rosas, Las (pi)
M2,M3.- Rosendos, Los (c)
C.- Rotura (t)
RP.TR.- Roturas, Las (bco,t)
M3.- Rurrero, Fuente del (fte)
Confusión probable con Burrero
RP.- Salar, El (pi)
ME.- Salas, El (pin)
ME,C,M1,RP,TR.- Salitre, El (bal,bco,co,la,s,t)
ME.- Sa1tador,E1 (salt,t)
RP.- San Agustin (ca)
Cl,RP,TRR.- San Antonio (ca)
Cl,RP.- San Francisco (ca))
TR.- San Isidro (er)
Cl,RP,TR.- San José (ca,er)
ME,Cl,RP.- San Pedro (ca,l,t)
Cl,M1,M2,M3,RP,TR.- San Sebastián (ca,er,ig)
ME.- Sandrines, Los (b,c)
ME,RP.- Santa María (er)
ME,Cl,RP.- Santiago (ca,pag,pl)
RP.- Sebastiana, Loma (lo,t)
M2,M3.- Seco, El (c)
TR.- Secos, El Coto de 1os (coto,t)
C,RP.- Señora, La (lo)
ME.- Sierra Grande (coll,s)
C.- Sierra, La (t)
ME.- Sobreis, Cercado de (cer·,co,t)
M1,RP.- Socavón, El (bco)
RP,FR.- Solana, La (bco.ca.so,t)
C.- Soler (t)
M1.- Solvente, El (es,t)
M1,M3. Sopa, Los (c,coll)
ME,RP,TR.- Soto,.El (ba,cat)
RP.- Tablares,Los (t)
RP.- Tarrancha, La (pi,t)
TR.- Teja, La (t)
RP.- Tejera Vieja, La (t)
C,Cl.M1,RP,TR.- Tejera, La (ca,hu,ri,t)
M1.- Terreros, Los (bco)
RP.- Tesoro, E1 (t)
M1.- Tollos, Los (t)
RP.- Tomillar, El (al,t)
C,RP.- Torero, El (bco)

TR.- Torrao, E1 (bco)
RP.- Torreta, La (c)
RP,TR.- Trinidad, Casa de la (c,lo,t)
RP.- Trocadero, El (t)
ME,RP.- Tul, El (t)
RP.- Turpines, Los (t.)
TR.- Turpín, Peñón de (cue,peñ,t)
RP.- Ulpiano, Casa (c,t)
M2,M3.- Umbría, La (a1,t,u)
RP.- Uscar (t)
¿Palabra de origen ibérico?
RP.- Vadillas (pard,po)
RP –Vailla
C,M2,M3,RR,TR.- Valenciano, El (c)
RP.- Velandrico (t)
RP.- Velasca, La (vi)
M2,M3.- Velo (bco)
TR.- Ventana, La (t)
ME,C,Cl,M2,M3,RP,TR.- Ventanas, Las (c,cab,cort,t)
C.- Vereda, La (t,ve)
RP.- Vicente (cañd,t)
RP.- Vidal, Ba1sa de (bal)
RP-Vial
TR.- Viga, La (bco)
RP.- Villa Julia (t)
C,RP,TR.- Villalobos (t)
RP.- Villar, E1 (ba,t)
C.- Virgen, La (oli,t)
RP.- Vista Bella Alta (t)
RP.- Vista Bella Baja (t)
C,Cl,M1,M2,M3,RP.TR.- Vite (bco,c,fte,lla,t)
TR.- Vivero, El (t)
C.- Viña Vieja, La (t)
M1.- Viña, Loma de 1a (lo,t)
Cl.- Yepes (ca)
C,RP.- Yesera, La (ba,t)
RP.- Yeseras (t)
RP.- Yeseros, Cabezo de (cab,t)
M2,M3.- Zapato, Barranco del (bco,t)
C,RP.- Zorrera, La (t)

CONCLUSIONES

La Dra Hernández Carrasco estudia 88 topónimos de toponimia mayor, es decir renombres de grupos humanos, aldeas, alquerías, pueblos o ciudades. No es un gran porcentaje. Ella no ha

considerado el problema de que tales topónimos se repiten en la toponimia murciana, pero no en exceso. Hay en total pocas repeticiones. Es un tema de hay que plantear para justipreciar el valor de la arabización del territorio murciano…

A la Dra Hernández Carrasco le han enseñado la importancia de la documentación y lo tiene en cuenta pero hay dimensiones que podrían complementar el tema, como es la distribución de los topónimos. Esto sí que se puede haber mediante la recogida de toda la toponimia, región por región. Algunos apuntes hemos hecho al respecto y horizontes que abre una consideración así.

Comencemos diciendo que de los 88 topónimos recogidos hay que empezar a eliminar varios que ciertamente no son árabes como ULEA, FORTUNA, PLIEGO, MAZARRÓN, CAMPOTÉJAR, OJÓS, RICOTE.

El caso de AINAS es mucho más complicado. Significa fuente en todas las lenguas semíticas y para afirmar que es árabe habría que demostrar que no es cartaginés/púnico, cosa muy difícil. La Sierra de Aina en Albacete, frontera con Murcia es muy difícil que sea árabe y tiene muchas más posibilidades que sea prerromano y en Ricote hemos de contar siempre con que estamos en la zona más rica de la región de Murcia si se suma el río, el clima y la defensa, en una época en la que la producción no fue masiva, sino muy selectiva y dentro de una economía de supervivencia.

Otros de esos topónimos pueden tener alguna relación con el árabe pero son topónimos formados dentro del habla castellana: CAMPOTÉJAR,

---

Cualquier reflexión sobre la historia de Ricote suele ir precedida, en el estado actual de la historia de Murcia por el hecho de que hay documentada una expulsión de moriscos desde Ricote, lo cual suele generar el «prejuicio» de que Ricote fue la zona más arabizada de Murcia.

Quedó claro en el Congreso del Valle de Ricote del año 2008, que los moriscos eran católicos, que no eran árabes, que el morisco que aparece en el Quijote se marcha a Alemania y no a Berbería y que por tanto la historia tópica de Ricote, y de toda la región de Murcia y de toda España, ha de ser revisada en profundidad. A ofrecer algunos puntos de reflexión tienden las líneas que siguen.

Globalmente de un conjunto de alrededor de 600 topónimos recogidos en el municipio de Ricote no hay más de unos pocos que puedan entrar en consideración para estudiar la influencia árabe en Ricote (Alfapale / aljapale / agapale / ajapale; Almarcha; Almacena; Almeces; Alzapan; Ambroz; Arimias; Artiz; Bamblo; Barfe / Borge / Borja; Chentas de Mezquita; Chifarras; Chi; Macicandu; Mahoma; Mezquita; Rife, en total 18, si contamos Ricote, de los que algunos nada tienen que ver con el árabe, a pesar de la opinión contraria que, muy poco convencidos, proponen algunos investigadores. Otros son topónimos de referencia árabe pero de cronología ya de reconquista, lo que da un porcentaje muy inferior al 3%). Más aún: topónimos indiscutiblemente árabes o no hay ninguno o no hay más de tres, lo que reduce el porcentaje a menos del 0’5%.

Comencemos por recordar que la palabra Ricote, en la forma Rikut aparece en un documento del siglo IX como lugar conquistado en una expedición omeya, lo que significa que el lugar y su nombre ya existían, por lo que hay que entender que no es árabe. Naturalmente a partir del lugar pasará a ser apellido como es muy frecuente, pero esto nada indica, aunque sea apellido que aparezca con nombres arabizados. Su origen lo desconocemos y lo más probable es que haya que buscarlo entre las raíces prerromanas que abundan por toda la toponimia peninsular.

Añadamos que la toponimia es un grupo de palabras de origen variado, pero que constituyen puntos de referencia con fuerte tendencia a pervivir y que en este municipio hay muchas

palabras a las que se puede asignar un origen prerromano y romano evidente o muy probable (Así probablemente de origen romano: Lares, Larana; Padul; Paúl… y más antiguos nacidos en culturas prerromanas: Aina / Perez Ainar; Biar; Bite; Cambreta; Cara / Caraca / Caramotos; Garlay; Gite; Humerca / Umerca / Umelca; Lari; Lichar / Licor; Lopar; Maira; Maitorrana / Maitorrane; Morras; Omerca; Patrás). El número es aproximado pero, en cualquier caso, tenemos un porcentaje más numeroso que el que deja la toponimia árabe.

Todo el resto de los nombres de lugar que se emplean para designar los rincones del municipio son castellanos de origen latino o romance. Lo que significa que si el municipio de Ricote pudiera extraerse de su contexto y colocarlo por arte de magia en una geografía del norte peninsular nadie pensaría que ha estado arabizado de ninguna manera.

Y aquí viene el centro de nuestra reflexión. Hemos escrito la historia apoyándonos no en documentos ni literarios ni arqueológicos, sean lingüísticos o materiales. La hemos escrito rellenando esquemas. Hemos trazado el esquema y tras haberlo dibujado hemos ido formulando las líneas de exposición. Y nos hemos creído lo que íbamos diciendo: Hemos afirmado que los árabes invaden la península el 711; y que desde ese momento aquí estamos en el período «andalusí», en un estado islámico; parece obvio que en un estado islámico todo debe ser interpretado desde categorías islámicas —aquí se habla el árabe; aquí se vive bajo la ley coránica; aquí se reza a Alá; y aquí somos hermanos gemelos de los habitantes de la Arabia Saudí—.

Es el caso que en la historia todo suele ser de otro modo. Para empezar hay una ley de continuidad histórica que obliga a pensar que la historia, como la naturaleza, no da saltos, ni contiene rupturas de gran profundidad. Y en épocas antiguas, en las que la comunicación era difícil, muchísimo más. La cultura ibérica siguió viva a lo largo de todo el dominio romano. Y el latín, una vez que se implantó por completo, cosa que no ocurrió antes del siglo VI después de Cristo, ha configurado toda la cultura peninsular a lo largo de los siglos siguientes.

Los moriscos, en su gran mayoría, eran los mozárabes que mantuvieron la lengua y la fe cristiana de aquella manera difícil e imperfecta, que fue posible tras varios siglos de aislamiento. Hubo algunos que fueron creyentes mahometanos que se habían ocultado bajo aparente conversión, pero la mayoría eran gentes que habían soportado el peso de la dominación árabe estoicamente y procurando no crear problemas en los que ellos iban a ser los más perjudicados, pero habían mantenido su identidad probablemente en la conservación de su lengua latina anterior. La expulsión fue debida a motivos poco religiosos y menos cristianos y de ella fueron víctimas tanto los criptoislámicos, como los moriscos católicos, es decir, los que tuvieron esa mala fortuna. No fue la fe ni la ortodoxia la razón de aquella expulsión.

La escena que nos describe Cervantes en el Quijote muestra que moriscos y cristianos hablaban y se entendían en la misma lengua y esta no era el árabe. En el reino de Granada todos los que allí vivían en 1492 se entendían perfectamente y no en árabe, ya que tras la entrada de los Reyes Católicos allí no cambió la lengua cotidiana. No hay documento alguno que acredite un conflicto lingüístico al final de la reconquista.

En resumen: Hay que revisar el modo de escribir la historia de Ricote, y de toda la región murciana en general; prestar más atención a la historia global y para el caso del período «andalusí», a la historia anterior. Obtendremos una imagen histórica no sólo mucho más interesante, sino también mucho más adecuada a la realidad, a lo que pasó.

ACERCÁNDONOS A LA METODOLOGÍA PARA EL ESTUDIO DE LA SIERRA DE SEGURA, CON EL EJEMPLO DE LIÉTOR

Listado de nombres con indicios de procedencia árabe.

Hoja del Mapa Topográfico Nacional escala 1:50.000, nº 842 – Liétor

Albarda	38º 32’ 10’’ N – 2º 7’ 30’’	O
Losas de la Albarda	38º 31’ 50’’ N – 2º 7’ 20’’	O
Cerro del Azaraque	38º 31’ 10’’ N – 2º 6’ 30’’	O
El Almer (¿El Almez?)	38º 34’ 20’’ N – 2º 4’	O
Alcadina (casas)	38º 32’ 50’’ N – 2º 2’ 10’’	O
Puente de Alcadina	idem.	
Alcadina (cumbre)	38º 31’ 50’’ N – 2º 1’ 50’’	O
Peña de la Atalaya	38º 36’ 10’’ N – 2º 5’ 10’’	O
Alfaro	38º 31’ 50’’ N – 1º 59’ 30’’	O
Moriscote	38º 37’ 20’’ N – 2º 0’ 10’’	O
Cerro de la Alpujarra	38º 38’ 20’’ N – 2º	O
Alcadozo (pueblo)	38º 39’ N – 1º 58’ 40’’	O

Hoja del Mapa Topográfico Nacional escala 1:50.000, nº 866 – Yeste

Villaverde del Guadalimar	38º 27’ 20’’ N – 2º 31’	O
Río Guadalimar	38º 27’ N – 2º 31’ 10’’	O
Cañada de la Almenara	38º 28’ 20’’ N – 2º 27’ 20’’	O
La Almohadilla	38º 27’ 40’’ N – 2º 21’ 50’’	O
Moropeche	38º 23’ 20’’ N – 2º 22’ 30’’	O
Puntal de Moropeche	38º 23’ 50’’ N – 2º 23’ 30’’	O
Atalaya de Moropeche	38º 23’ 10’’ N – 2º 23’ 30’’	O
Barranco de la Alboraya	38º 21’ 30’’ N – 2º 24’ 30’’	O
Cortijo de la Alboraya	38º 21’ 20’’ N – 2º 24’	O
Casa de la Alberquilla	38º 22’ 20’’ N – 2º 18’	O
Cañada de Morote	38º 28’ 40’’ N – 2º 16’ 20’’	O
Arroyo Morote de Arriba	38º 25’ 20’’ N – 2º 14’ 50’’	O
Arroyo Morote de Abajo	38º 25’ 10’’ N – 2º 14’ 50’’	O
Collado del Albañil	38º 22’ 40’’ N – 2º 16’ 40’’	O
El Turmal	38º 20’ 40’’ N – 2º 19’	O

Hoja del Mapa Topográfico Nacional escala 1:50.000, nº 867 – Elche de la Sierra

Fuente del Taif (casas)	38º 29’ 40’’ N – 2º 9’ 30’’	O
Fuente del Taif (fuente)	38º 29’ 30’’ N – 2º 9’ 30’’	O
Loma de la Cid	38º 28’ 40’’ N – 2º 9’	O
Casa de la Cid	38º 28’ 30’’ N – 2º 8’ 30’’	O
Casa de la Alberquilla	38º 21’ 20’’ N – 2º 9’ 40’’	O
La Alberquilla	38º 21’ 30’’ N – 2º 9’ 40’’	O
Almazarán	38º 24’ 20’’ N – 2º 6’ 20’’	O
La Almazara	38º 25’ 50’’ N – 2º 1’ 30’’	O

Las Morericas	38º 23’ 50’’ N – 2º 1’ 40’’	O
Cortijo de las Morericas	38º 23’ 30’’ N – 2º 1’ 40’’	O
Arroyo de la Mora	38º 22’ N – 1º 59’ 50’’	O
Arroyo de Benizar	38º 20’ 30’’ N – 1º 54’ 20’’	O
Almirez	38º 21’ N – 1º 51’ 30’’	O
La Alcantarilla	38º 23’ 20’’ N – 1º 53’ 40’’	O
Casas de la Alcantarilla	38º 23’ 50’’ N – 1º 53’ 10’’	O
Colas de la Alcantarilla	38º 25’ N – 1º 51’ 40’’	O

NOTICIARIO ARQUEOLÓGICO

Mozárabes. Identidad y continuidad de su historia
Antig. crist. (Murcia) XXVIII, 2011, ISSN: 0214-7165, pp. 417-440

LOS YACIMIENTOS ROMANOS DE PUEBLA DE DON FADRIQUE EN EL CONTEXTO DE LA TABVLA IMPERII ROMANI

Jesús Fernández Palmeiro
Daniel Serrano Várez

RESUMEN

Con este artículo queremos contribuir a rellenar un vacío de yacimientos en la zona de la Tabula Imperii Romani donde se situarían los asentamientos de Puebla de don Fadrique (Granada). Algunos de ellos son de gran importancia por su considerable extensión y por los materiales que proporcionan.

También recogemos algunas noticias de autores antiguos que ubicaron en el Campo de Bugéjar algún municipio romano.

Palabras clave: Puebla de don Fadrique, yacimientos romanos, Tabula Imperii Romani, municipio romano.

ABSTRACT

Aim of this paper is to resolve the lack of information with regard to the part of the Tabula Imperii Romani where sites of Puebla of Don Fadrique (Granada) could be found. Some of them are important because of its extension and archaeological finds. We take into account ancient authors who identified Roman cities in Campo de Bugéjar.

Key words: Puebla de don Fadrique, Roman sites, Tabula Imperii Romani, Roman city.

INTRODUCCIÓN

En el año 2002 se publicó la Tabula Imperii Romani (TIR), que daba una visión del poblamiento romano en España. El volumen J-30 recoge muchos de los datos conocidos sobre el

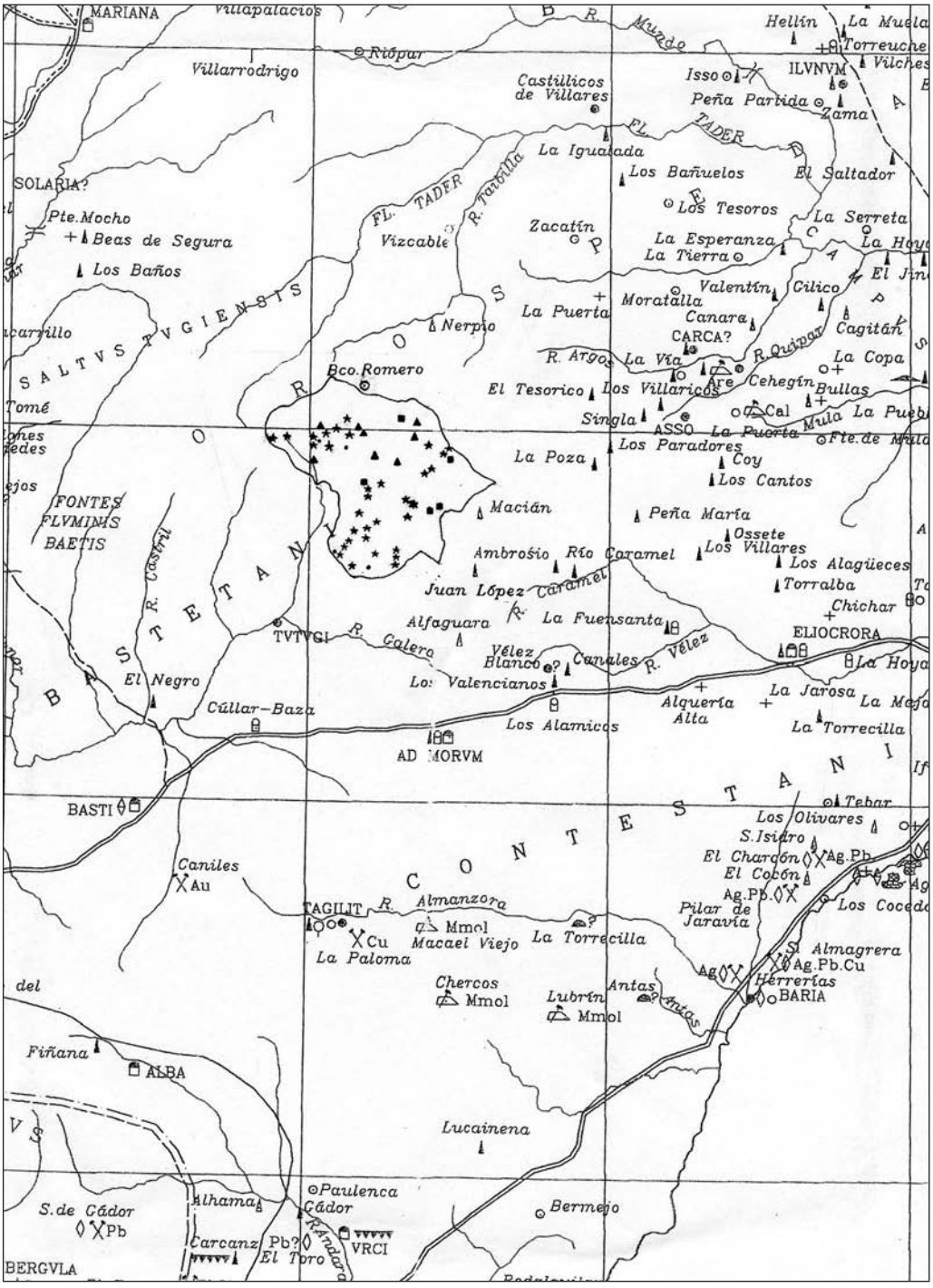
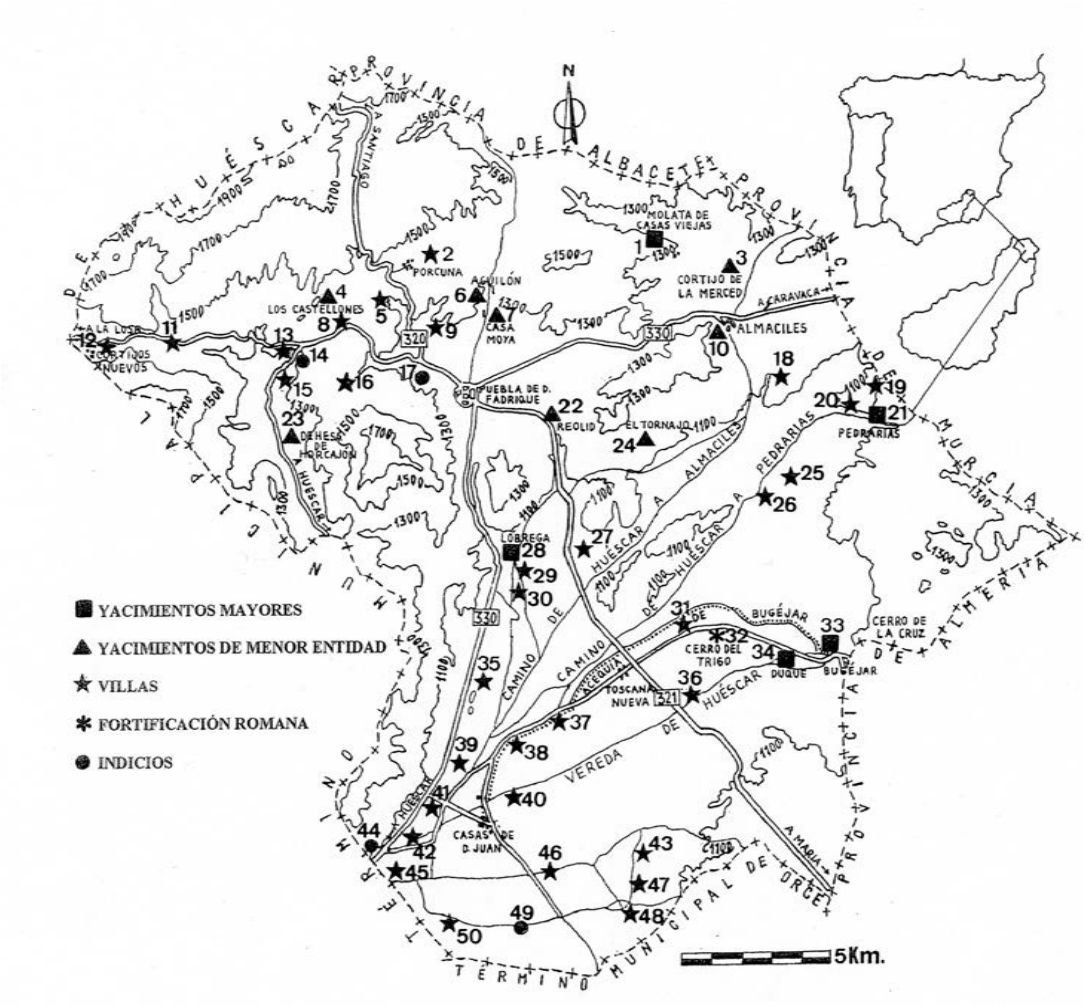


FIGURA 1. *Situación de Puebla de don Fadrique en el contexto de la Tabula Imperii Romani.*


N
YACIMIENTOS MAYORES
YACIMIENTOS DE MENOR ENTIDAD
VILLAS
FORTIFICACIÓN ROMANA
INDICIOS
PUEBLA DE D. FADRIQUE
ALMACILES
REOLID
LÓBREGA
BUGÉJAR
CERRO DEL TRIGO
DUQUE
TOSCANA NUEVA
CASAS DE D. JUAN
PEDRARIAS
CERRO DE LA CRUZ
MOLATA DE CASAS VIEJAS
CORTIJO DE LA MERCED
PORCUNA
AGUILÓN
CASA MOYA
LOS CASTELLONES
CORTIJOS NUEVOS
DEHESA DE HORCAJÓN
EL TORNAJO
VEREDA DE HUÉSCAR
CAMINO DE HUÉSCAR A ALMACILES
CAMINO DE HUÉSCAR A PEDRARIAS
CAMINO DE HUÉSCAR A BUGÉJAR
CAMINO DE LA CÁRDENA
CAMINO DE LA PUENTE
CAMINO DE LA CERCA
CAMINO DE LOS PATIÑOS
CAMINO DE LOS ÁLAMOS
CAMINO DE LOS CERROS DEL CURICA
CAMINO DE LOS LLANOS
CAMINO DE LOS CERROS
CAMINO DE LOS CERROS DEL CURICA
CAMINO DE LOS CERROS DEL CURICA
CAMINO DE LOS CERROS DEL CURICA

cuadrante sureste de la península. En la Tabula se aprecia un gran contraste entre los numerosos yacimientos de la provincia de Murcia y norte de Almería y el gran vacío que hay en la zona noreste de Granada, en los altiplanos de Baza-Huéscar, en los que solamente aparecen *Tútugi*, Cúllar de Baza, el Negro, *Basti* y Caniles. Nosotros, con este artículo, queremos llenarlo en parte, haciendo un estudio de los asentamientos de Puebla, recogiendo sus características, su importancia, las principales vías de comunicación, etc., cuestión que ya hemos tratado en muchos de nuestros trabajos y en los que han realizado otros investigadores[1].

También queremos hacer referencia a autores de tiempos pasados, que han dado noticias sobre la presencia de vestigios romanos en Puebla, o que incluso han llegado a situar en su término municipal algunas ciudades antiguas, pero que la moderna bibliografía no las ha tenido en cuenta.

En el mapa de figura 1 recogemos la ubicación de Puebla dentro del contexto de la Tabula Imperii Romani, en la que se puede apreciar que en el espacio que abarca su término no se ha situado ningún yacimiento. En el de figura 2 aparecen los lugares de Puebla en los que se ha encontrado vestigios romanos.

YACIMIENTOS DE PUEBLA

Hay yacimientos en el término que por la extensión, de varias hectáreas, en las que aparecen los restos, debieron tener bastante importancia: Molata de Casas Viejas, Pedrarias, Lóbrega y Duque-Bugéjar (el agrupar éstos dos asentamientos es debido a que están cerca el uno del otro, unos 1750 m. en línea recta, y en el espacio intermedio hemos encontrado indicios de casas aisladas). Todos están en llano, excepto Molata de Casas Viejas en la que los vestigios se encuentran tanto en su cumbre amesetada como en las laderas, siendo en las del sureste donde hay más materiales romanos. En todos, especialmente en Pedrarias, Duque-Bugéjar y Lóbrega, se aprecian cimientos de edificios que a veces se han visto afectados por labores agrícolas. La zona de Lóbrega donde aparecen más restos es conocida como los «Villares de Lóbrega».

---

1 FERNÁNDEZ, J. y SERRANO, D., «Fragmentos de tégulas, ímbrices y ladrillos con restos epigráficos procedentes de Bugéjar (Puebla de don Fadrique, Granada)», *Antigüedad y Cristianismo* X, 1993, 625-652; « Un importante yacimiento iberorromano en la cortijada del Duque (Puebla de don Fadrique, Granada)», *Verdolay* 5, 1993, 89-107; «Villa romana de Puebla de don Fadrique (Granada)», *Antigüedad y Cristianismo* XI, 1994, 315-325; «Broche de cinturón visigodo procedente de Puebla de don Fadrique», *Antigüedad y Cristianismo* XII, 1995, 595-598; «Un conjunto de villas romanas del Campo de Puebla de don Fadrique (Granada)», *Antigüedad y Cristianismo* XV, 1998, 541-575; «Togado tardorrepublicano procedente de la cortijada de El Duque (Puebla de don Fadrique, Granada)», *Antigüedad y Cristianismo*, XVII, 2000, 277-290; «Materiales tardorromanos con epigrafía y simbología cristiana procedente de Bugéjar», *Antigüedad y Cristianismo* XIX, 2002, 345-374; «El yacimiento de Casa Moya (Puebla de don Fadrique, Granada)», *Antigüedad y Cristianismo* XX, 2003, 475-537; «Grafitos y marcas de alfarero de Puebla de don Fadrique (Granada)», *Antigüedad y Cristianismo* XXIII, 2006, 323-385. ADROHER, A. Mª. *et alii*., «Poblamiento y explotación del territorio en las intrabéticas septentrionales. Campaña de prospección de 1995 en Puebla de don Fadrique, Granada», *A. A. A.*, 1995, II, 47-54; «Impacto romano sobre la ocupación del territorio del Campo de Bugéjar (Puebla de don Fadrique, Granada), *Cudas* 1, 2000, 159-185; «Campaña de prospección arqueológica superficial en los llanos de Bugéjar (Puebla de don Fadrique, Granada)», *A. A. A.* 1997 II, 2001, 86-97; *La cultura ibérica*, 2002; «Campaña de prospección arqueológica al norte de Almaciles», *A. A. A.*, 2000 II, 2003, 24-32; «Campaña de prospección en los llanos de la Puebla. Zona de Toscana Vieja (Puebla de don Fadrique, Granada)», *A. A. A.*, 2000 II, 2003, 33-39; *El territorio de las altiplanicies granadinas entre la Prehistoria y la Edad Media. Arqueología en Puebla de don Fadrique (1995-2002)*, 2004; «Estructuras defensivas tardorrepublicanas en el ámbito rural de la *Bastetania*», *Arqueología militar romana en Hispania*, 2006, 625-638. DIOSONO, F., «El *castellum* romano del Cerro del Trigo (Puebla de don Fadrique, Granada) y el control del territorio en época republicana», *Archivo Español de Arqueología* 78, 2005, 119-128.

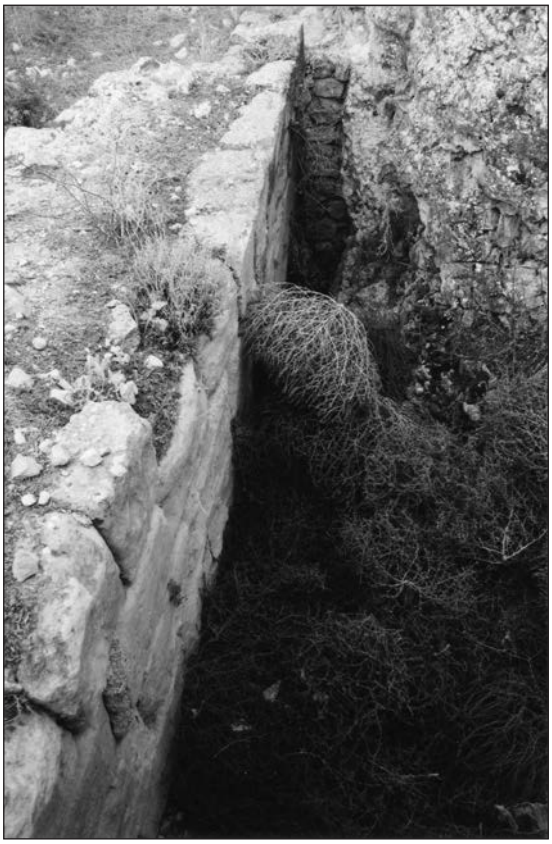




LÁMINA 1. *Presa de la fuente de Pedrarias.*

El suministro de agua para la población estaba asegurado, pues Molata de Casas Viejas tiene una fuente en la ladera sureste. Pedrarias dispone de otra, que brota de una cueva situada al pie del cerro que hay al sur de los actuales cortijos. Presenta la particularidad de que en el lugar del nacimiento se levantó una presa construida, con grandes bloques de arenisca muy bien escuadrados, que creemos podía tener un origen romano (lám. 1). En Duque-Bugéjar hay dos fuentes. En Bugéjar está la más importante del Campo de la Puebla, pues debido a la abundancia de su caudal ha proporcionado, por medio de la acequia que va hasta las Casas de don Juan, el abastecimiento de agua a muchos de los actuales cortijos del Campo y, como ya expusimos en uno de nuestros trabajos, posiblemente sería de origen romano y de ella se surtirían muchas de las villas situadas en sus proximidades[2]. En el Duque hay también una pequeña fuente y un pozo. En éste se aprecian algunos bloques de arenisca incrustados en sus paredes, que podría ser indicios de su utilización en época romana. Lóbrega se serviría de la Rambla del Prado, que hasta hace pocos años ha permitido el regadío de algunas tierras en los alrededores de la cortijada.

Estos yacimientos tuvieron una amplia ocupación que abarca desde la Prehistoria hasta el medievo, aunque este último periodo está poco representado. Fueron importantes en el periodo ibérico, ya que aparecen abundantes restos. De época romana hay cerámicas campanienses, sigillatas aretinas, sudgálicas, hispánicas, claras y tardías meridionales.

Algunos grandes bloques de piedra arenisca escuadrados, indicarían la existencia de importantes edificios. En Bugéjar (donde uno de ellos presenta un resalte que se ha interpretado como brazo de una cruz visigoda del siglo VII[3]), aparecen principalmente en la zona en la que se han encontrado fragmentos de mármol (uno podía pertenecer a la tapa de un sarcófago) y abundantes restos de tégulas e ímbrices con epigrafía[4]. En el Duque, junto a materiales de gran calidad[5], hay un bloque que podía pertenecer a una prensa de aceite y otros con mortajas para ser encajados mediante grapas. También apareció la escultura de un togado y en la zona de la necrópolis, se recogió un fragmento decorado con dentículos (dentellones o tacos rectangulares), semejante a los restos encontrados en La Alcudia de Elche, que se han interpretado como pertenecientes a un templo romano[6] (lám. 8, abajo). En Lóbrega, en las eras, pudimos ver lo que sería el fuste de una columna de piedra rosada, utilizada como rodillo, y otros dos fragmentos encajados en un muro de contención (lám. 8, arriba). En Pedrarias, muy próximo a la actual balsa de la que parte una acequia para el riego, se ven cerámicas romanas, restos de ímbrices y ladrillos y un conjunto de bloques de arenisca que presentan huecos rectangulares, poligonales o circulares de los que parten o llegan canales y que podían indicar algún tipo de actividad industrial (lám. 2, 3 y 4).

También llama la atención lo que podía ser un camino delimitado por dos alineaciones paralelas de piedra que, desde por encima de la fuente, se dirige hacia la cumbre del cerro (lám. 5), donde pueden verse los cimientos de un edificio cuadrangular con muros muy gruesos, que pudo estar rodeado de una muralla, pues a su alrededor se aprecia un talud de piedras derrumbadas (lam. 6, arriba). Al comienzo de este camino hay indicios de lo que suponemos una necrópolis. En cuanto a los restos de la cumbre, sobre todo los del edificio ya mencionado, y dado que

2 FERNÁNDEZ, J. y SERRANO, D., «Un conjunto de villas…*art. cit.* nota 1, 568 y 570.

3 GÓMEZ, A. *Presencia arqueológica del cristianismo en Murcia*. 2002. 143.

4 FERNÁNDEZ, J. y SERRANO, D., «Materiales tardorromanos….*art. cit.* nota 1; «Fragmentos de tégulas…. *art cit.* nota 1.

5 FERNÁNDEZ, J. y SERRANO, D., «Un importante yacimiento… *art. cit.* nota 1.

6 FERNÁNDEZ, J. y SERRANO, D, «Togado tardorrepublicano.... *art. cit*, nota 1; RAMOS, R. *La ciudad romana de Illice*, 1975, 165 y lám. LXXVIII y LXXIX.

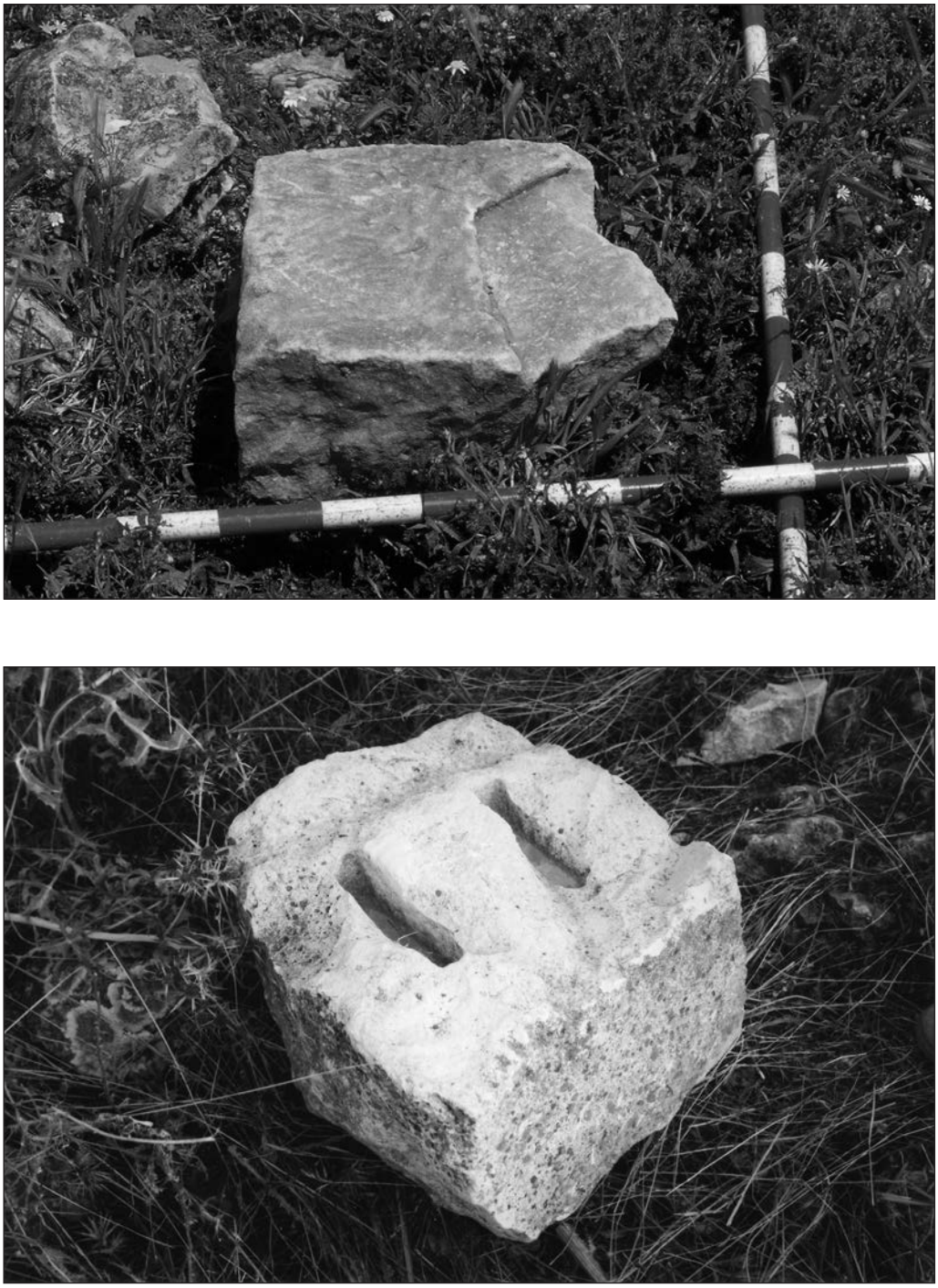


Lámina 2. *Pedrarias: parte superior e inferior de un bloque de arenisca.*



Lámina 3. *Pedrarias: dos vistas de un gran bloque de arenisca con acanaladuras y huecos.*

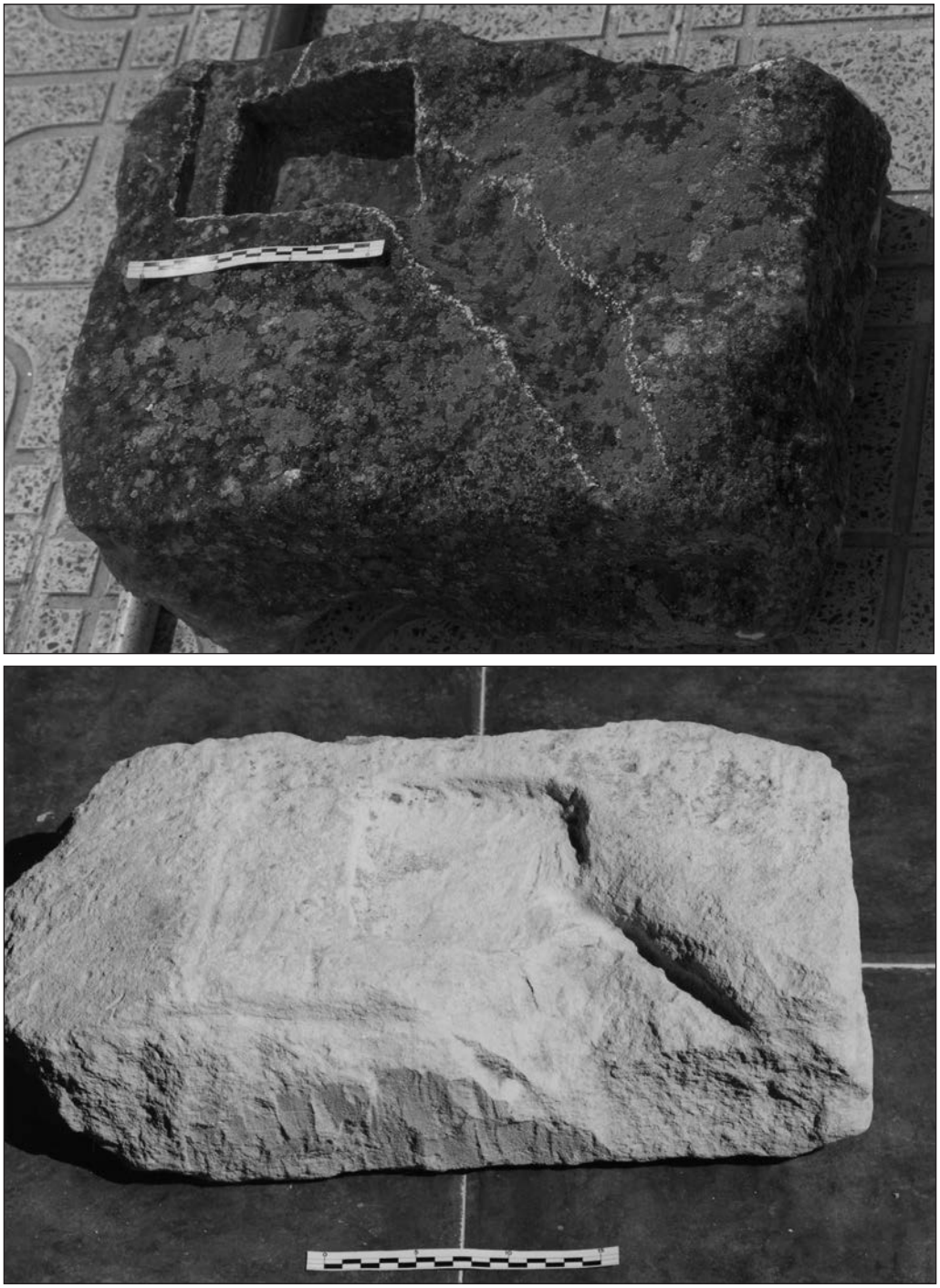


Lámina 4. *Pedrarias: dos bloque de arenisca con huecos cuadrangulares y una acanaladura.*



Lámina 5. *Pedrarias: dos vistas del camino que sube hacia la cumbre del cerro de la fuente.*

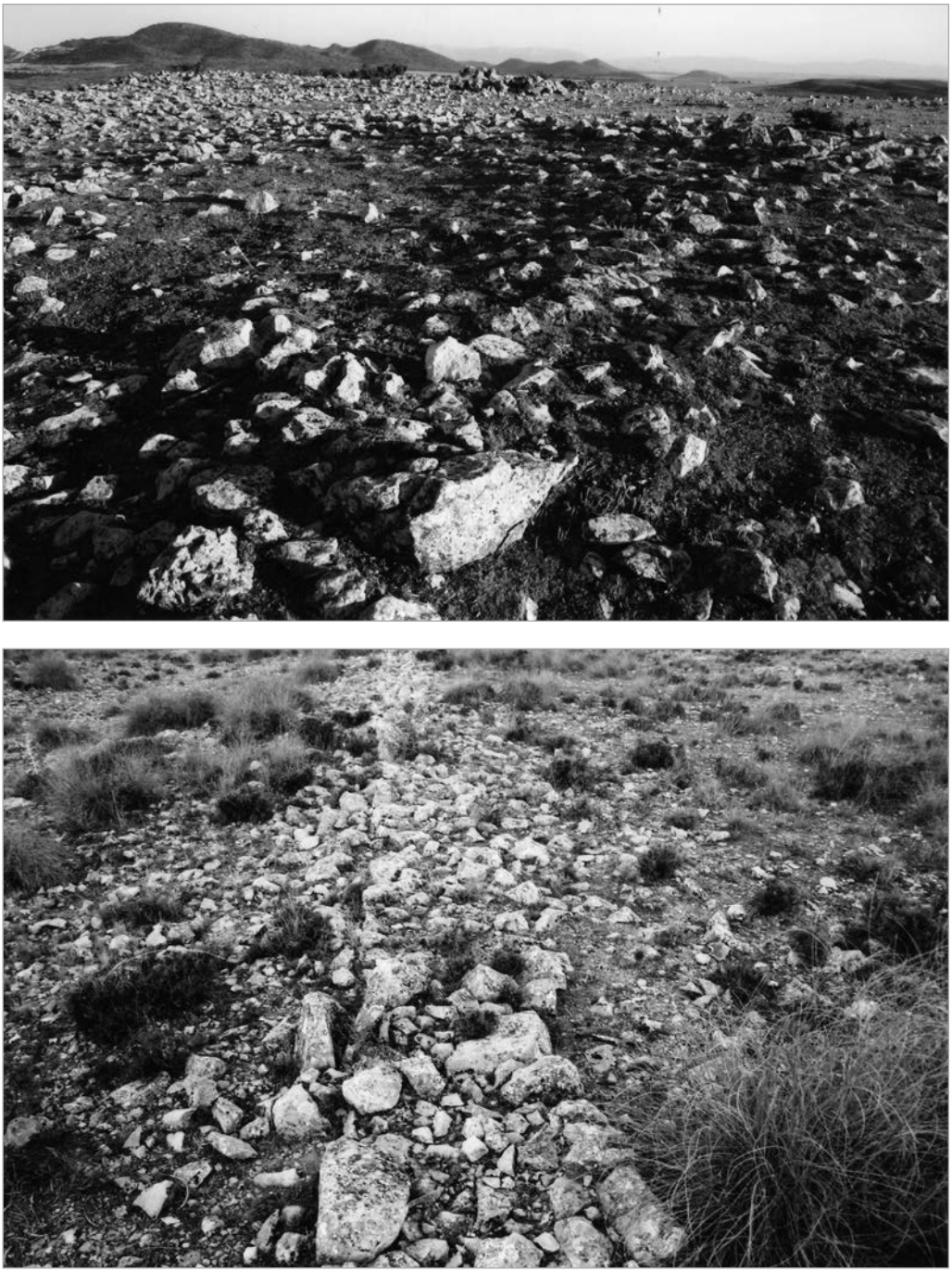


Lámina 6. *Pedrarias: cimientos del gran edificio de la cumbre y del talud de piedras derrumbadas que lo rodea (arriba); vista de la gran alineación de piedras que hay en la parte superior del cerro (abajo).*

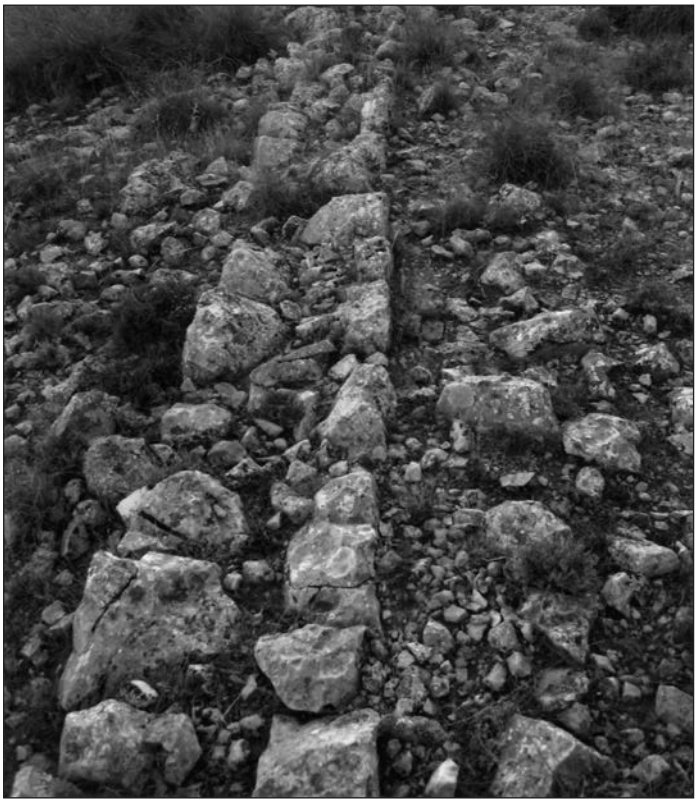




Lámina 7. *Pedrarias: dos vistas de la gran alineación de piedras que hay en la parte superior del cerro.*

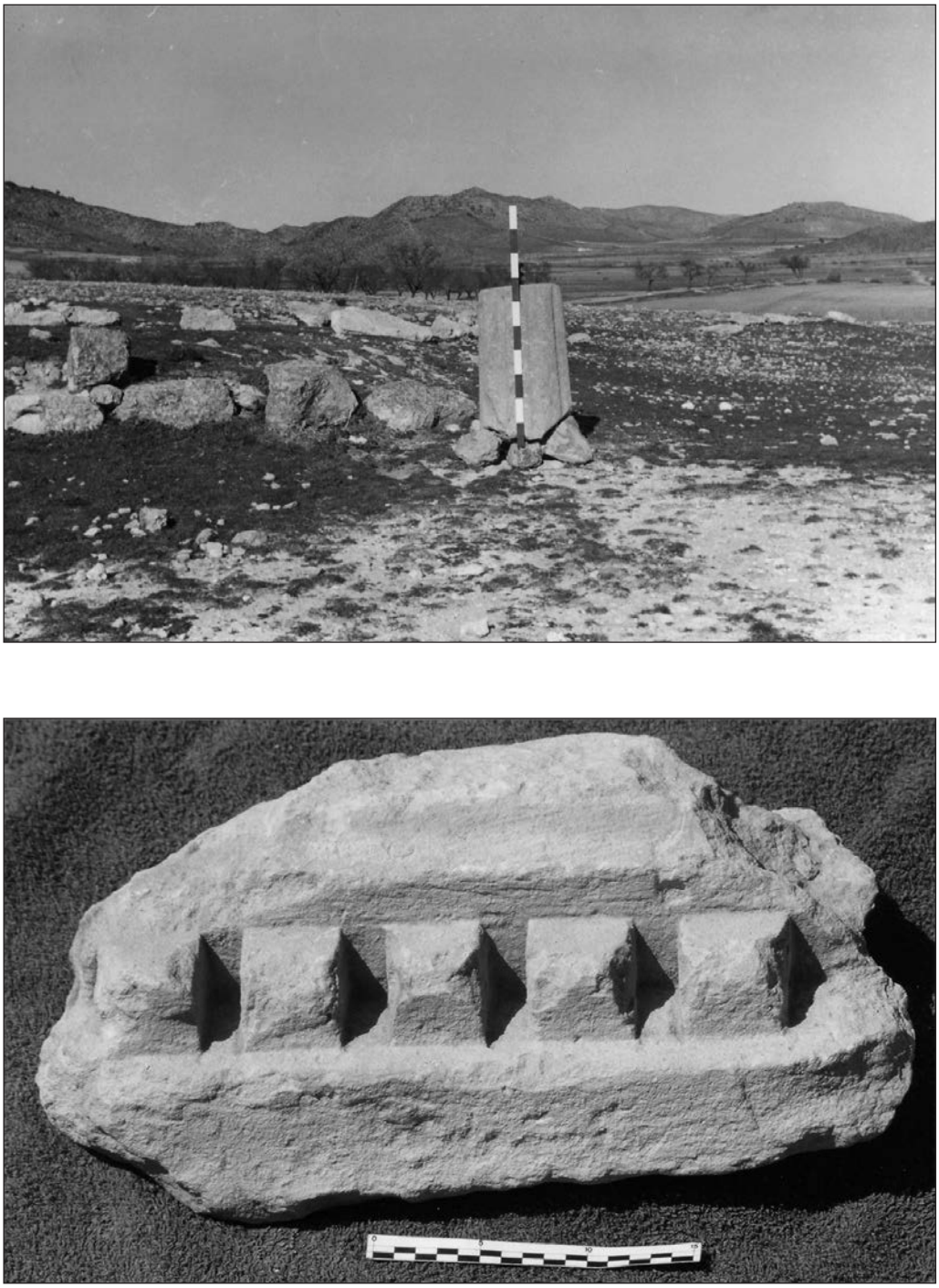


LÁMINA 8. *Columna de piedra rosada de Lóbrega (arriba); fragmento arquitectónico del Duque (abajo).*

no hay ningún material que nos permitan datarlo, es posible que se pudieran relacionar con la existencia de una torre de época medieval, defendida por ballesteros murcianos[7]. Además, recorriendo la formación montañosa de la que forma parte el cerro donde se ubica la fuente, se ven unas alineaciones de piedras, muy bien hechas, que recorren el cerro en cientos de metros y en diversos puntos (lám. 6, abajo y lámina 7). En algunas zonas estos restos se han visto alterados por el desfonde de tierras para efectuar una repoblación forestal. No podemos saber la utilidad de estos muros, ni atribuirles a una época concreta. El que una parte de ellas transcurra cerca de una verja de separación de fincas, nos hacer pensar que pudo tener esta finalidad, como ocurre en algunos sitios de España, aunque esta forma de delimitación no la hemos podido encontrar en otros lugares de Puebla. Es posible que la realización de un levantamiento topográfico permitiese una visión de conjunto que pudiera aclarar para qué sirvieron.

Además de estos asentamientos mayores hay otros de menor entidad, pero que no pueden ser considerados simples villas. En llano u ocupando la parte baja de laderas montañosas se encuentran Casa Moya[8], Cortijo de la Merced, Cortijo del Tornajo y Reolid. En todos aparecen restos ibéricos, aunque solamente hemos encontrado cerámica ática en Casa Moya y Cortijo de la Merced. En estos dos yacimientos hay los mismos materiales romanos que en los mayores, mientras que en el Cortijo del Tornajo y Reolid estos vestigios no son abundantes, lo que nos lleva a pensar que en este período perdieron importancia. Todos disponen de fuentes para el suministro de agua, siendo la más destacada la de Jordana, en Casa Moya, que permite incluso el regadío de algunos bancales. Las otras son de pequeño caudal. El yacimiento de Reolid también se podría servir del agua de la rambla de Campillejos, que discurre por sus proximidades. En Casa Moya hay una balsa de recogida de aguas que presenta tres de sus lados excavados en la tierra y reforzados con piedras cogidas con argamasa. El cuarto muro, que soportaba la presión del agua y que no estaba excavado como los otros, está construido, a modo de presa, con grandes bloques de arenisca escuadrados, lo que hace que tenga un aspecto semejante a la de de Pedrarias (lám. 9).

Otros yacimientos más pequeños ocupan cerros de mediana altura, como Almaciles y Dehesa de Horcajón. En Almaciles hay materiales prehistóricos, ibéricos (con cerámica ática) y romanos que van desde cerámicas campanienses hasta otras del período altoimperial. Dehesa de Horcajón se encuentra en la zona montañosa del municipio, en las proximidades de La Sagra y junto al río Barbata. Aparte de algunos escasos fragmentos con decoración ibérica abundan los romanos, con presencia de sigillatas sudgálicas, hispánicas y tardías meridionales.

Dos asentamientos más, ambos con ocupación prehistórica, se encuentran en cerros de elevada altura: Aguilón Grande y Los Castellones. En el primero se han recogido materiales romanos similares, excepto por la presencia de campaniense, a los de Casa Moya, del que dista menos de 500 metros. Pensamos que pudo estar relacionado con el control de la zona, ya que desde su cumbre se divisa todo el llano en torno a Puebla de don Fadrique y está en el paso natural que, a través del Collado Serrano, comunica el término municipal de Puebla con el de Nerpio. Los Castellones, con una elevación mayor que el Aguilón, se ubican en una formación montañosa con importantes defensas naturales, desde la que se domina toda la zona en torno a La Sagra y los pasos naturales que van hacia Huéscar y, por la Losa, a la provincia de Jaén. Son varios los puntos con vestigios arqueológicos. Cerca del cortijo de Bancalejos y del barranco de la Cueva

7 MOLINA, L., «Defensa murciana de la torre de Pedrarias (1489)». *Cuadernos de Estudios Medievales*, VI-VII, 1980, 131-140.

8 FERNÁNDEZ, J. y SERRANO, D., «El yacimiento de Casa.....*art. cit.* nota 1.



Lámina 9. *Presa de la Balsa de Casa Moya.*

de la Cadena hay un yacimiento del Eneolítico-Bronce. Más hacia el este, donde la formación va alcanzando mayor altura, aparece un poblado de la Edad del Bronce y a continuación, separado por una vaguada, se encuentra la zona en que hay una mayor abundancia de materiales, que van de época eneolítica a medieval. Del período romano hay sigillatas sudgálicas, hispánicas claras y tardías meridionales.

Además de estos asentamientos a los que hemos hecho referencia, hay una serie de villas repartidas por todo el término municipal. La mayoría, como se puede ver en nuestro trabajo ya citado, se ubicaron en el Campo de la Puebla[9] y de ellas solo mencionaremos nombre y cronología. Estas villas son Tejera de Almaciles (s. II y III), Cerro del Mojón (s. II y III), Cerro de las Palomas (s. II y III), Loma de Félix (s. II y III), Tejera de Valdía (s. II y III), Higueruela[10] (s.II a IV), Cruce de caminos del Cortijo de los Álamos y de la Cárdena (s. I a V/VI), los Álamos (s. I a V/VI), Cortijo Norre o Casa Henares (s. II-III), Cerros del Curica (s. I a V/VI), Cruce de caminos al Cortijo de los Patiños y Vereda de Huéscar (s. II a IV), Cortijos de la Puente (s. I a III), Balsa de las Casas (s.I a IV), Cortijo del Alcatín (s. I a.C. a V/VI), Loma del Quemado (s. I a V?), Las Listas (s. I a IV), el Cartabón[11] (s. I a IV), Las Lomas (s. I a III). Botardo (s. II y III), Hoyo del Tesoro (s. I a III), los Boquerones (s. I a V/VI), Cuevas de Penalva (s. I a III) y Cortijo de Félix (s. I a III).

En el resto del término municipal, en la zona más montañosa, hay otras villas. Las Quintas se encuentra cerca de la cortijada de Porcuna, al pie de una zona montañosa cubierta de pinos y con bancales dedicados al cultivo de almendros. Los materiales recogidos son escasos y su cronología iría del siglo III al V/VI. En otro yacimiento Molata del Cortijo de la Cerca, se han encontrado algunos fragmentos de sigillata y un pequeño bronce de época constantiniana. En el Royo han aparecido algunos materiales con decoración ibérica y sigillatas hispánicas y claras que indicarían una cronología del siglo I al III. Dentro de un cercado de piedras, hay restos de un edificio rectangular con un ábside en uno de sus lados menores. En las Hoyas, situada al pie de Los Castellones y próxima a cortijo de este nombre. Los restos aparecen en bancales dedicados al cultivo de cereales de secano y cerca de una pequeña fuente. Su dispersión hace pensar que contó con más de un edificio. Entre las cerámicas destacan sigillatas aretinas, sudgálicas, hispánicas y claras y su cronología iría del siglo I al III. En Poco Vale, también al pie de Los Castellones, y en una ladera dedicada al cultivo de almendros, ubicada entre las carreteras a La Losa y las Santas, se han recogido algunos fragmentos de sigillatas sudgálicas, hispánicas y claras, que iría del siglo I al V. En el Cuarterón, en las proximidades del cortijo del mismo nombre que actualmente está en ruinas, donde junto al talud que desciende desde un bancal de almendros al barranco de doña Elvira, hay fragmentos de sigillatas sudgálicas, hispánicas y claras, que indicarían que perduró del siglo I al III. En Pozanco se situó en una zona abancalada al pie de la ladera de la Cuerda de Pozanco, que desciende hasta unos bancales dedicados al cultivo de cereales de secano, situados al norte del camino a Juan de Robles, al oeste del cortijo actual y algo alejada de la fuente. Sobre el terreno abundan los restos de ímbrices y se han recogido sigillatas sudgálicas, hispánicas, claras y tardías meridionales, que dan una cronología de los siglos I al V. En Viana se ubicó una villa cuyos restos aparecieron en una ladera cortada por la carretera que desde Puebla se dirige a los Cortijos Nuevos y a La Losa. Los vestigios, muy escasos, se encuentran a ambos lados de la carretera, en una zona con arbolado y en un bancal dedicado al cultivo de cereales de secano,

9 FERNÁNDEZ, J. y SERRANO, D., «Un conjunto de villas....*art.cit.* nota 1.

10 FERNÁNDEZ, J. y SERRANO, D., «Un poblado de la Edad del Cobre en Puebla de don Fadrique (Granada)», *Archivo de Prehistoria Levantina* XX, 1990, 261 y 266 y lám. I.

11 FERNÁNDEZ, J. y SERRANO, D., «Villa romana.....*art. cit.* nota 1.

muy cerca de los edificios actuales y de la balsa que recoge el agua de la fuente. Su cronología iría del siglo I al III. En los Cortijos Nuevos se situó otra en las inmediaciones de la pequeña cortijada, en un área montañosa en la que hay bancales dedicados al cultivo, ya abandonados, junto a zonas con vegetación arbórea. Su cronología iría del siglo I al V.

Han aparecido indicios que podrían indicar la existencia de otros yacimientos romanos, pero debido a la escasez de materiales, no nos atrevemos a asegurarlo. En el Campo de la Puebla los hemos hallado en el Cortijo de Astor (dos fragmentos de sigillata) y en una pequeña cueva situada en la parte montañosa que separa Huéscar de Puebla, cerca del cortijo de la Cueva de Pérez, recogimos unos pocos materiales tardorromanos. En la zona montañosa del término municipal hemos encontrado algún material en el Cerro de la Cruz y San Ginés. El primero de ellos, por su proximidad, estaría relacionado con la villa del Cortijo de Poco Vale[12].

Además destaca la existencia, en el Campo de Bugéjar, de una importante fortificación romana (*castellum)* en el Cerro del Trigo. Ocupa su meseta y tiene forma rectangular, con una longitud de 156,93 m. y una anchura variable de 32,88 m. en el lado este y de 37,66 m. en el oeste, donde hay un torreón de 13 x 7,3 m., que presenta una división tripartita. En el lado opuesto está la entrada principal protegida por un torreón. La muralla, que se adapta al relieve, se aprecia perfectamente en todo el recinto. La piedra utilizada se sacó del mismo cerro, viéndose en algunos puntos las huellas de su extracción. En el interior se pueden ver, en su lado norte y a partir de la entrada principal, varios recintos contiguos divididos en dos estancias, las mayores identificadas como *contubernia* y las menores como *arma*. En la parte más alta se observan los cimientos de otra estancia, de mayores dimensiones, y que podía ser el *principia*[13].

Hacia el norte y este la visibilidad desde el Cerro del Trigo es buena, controlando los principales caminos que atraviesan el Campo de Bugéjar. Sin embargo hacia el sur queda interrumpida por una formación montañosa paralela al cerro de la fortificación. Al oeste la sierra del Alcatín, impide ver yacimientos importantes de la zona, como Lóbrega, Reolid y Cortijo del Tornajo y algunas villas, como la de Higueruela.

Los pocos materiales que ha proporcionado la prospección superficial son cerámica ibérica pintada, común, campaniense A, ánforas Dresel y Pascual 1 y sigillata aretina. De este último tipo se ha recogido, entre las tierras extraídas de un agujero hecho junto a uno de los *contubernia* y *arma* por buscadores con detector de metales, una base que presenta, en cartela rectangular doble, la marca de alfarero PHILOMVSVS SAVFEI, de Arezzo, que comenzó su producción en el siglo I a.C. En el exterior de la base aparece un grafito que interpretamos como FL. Esta última letra presenta trazos iguales, por lo que podía ser una V[14].

Nosotros hemos señalado en varios artículos que la función de la fortificación sería la de control del territorio, aunque también se ha indicado que serviría para ejercer un dominio sobre la población indígena. Otra posibilidad, basándose en construcciones similares que aparecen en zonas mineras de España y Portugal, es que sirviese para controlar y proteger la ruta por la que podía transportarse los metales procedentes de Andalucía oriental hacia Cartagena[15].

---

12 ADROHER, A. Mª. *et alii*., *El territorio de las altiplanicies….op. cit.* nota 1.

13 ADROHER, A. Mª. *et alii*.,«Impacto romano....*art. cit.* nota 1; «Campaña de prospección…..art. cit. nota 1; *La cultura*…..op. cit. nota 1, 108 a 111; *El territorio de las altiplanicies….op. cit.* nota 1;«Estudios defensivos……*art. cit.* nota 1; DIOSONO, F. «El *castellum* romano….*art. cit.* nota 1.

14 FERNÁNDEZ, J. y SERRANO, D., «Grafitos y....*art. cit.* nota 1. 342 y fig. 32,2; ADROHER, A. Mª. *et alii*., *El territorio de las altiplanicies..... op. cit.* nota 1.

15 DIOSONO, F. «El *castellum*….. *art. cit.* nota 1, 125 y 126.

PRINCIPALES VÍAS DE COMUNICACIÓN

En varios trabajos indicábamos que los asentamientos romanos de Puebla se sitúan próximos a algunos caminos, que consideramos ya serían utilizados en época romana. Conectarían el territorio de Puebla con el resto de la provincia de Granada y con el levante peninsular.

Cuando estudiábamos las villas ubicadas en el Campo de la Puebla, indicábamos tres caminos: Vereda de Huéscar o Camino del Paso (que es una antigua Cañada Real), el de Huéscar a Pedrarias y el de Huéscar a Almaciles. Unirían los yacimientos de Puebla con los de Almería y Murcia. Los tres confluían a la altura de las Casas de don Juan para proseguir, por la provincia de Granada, hasta llegar a Huéscar y posteriormente a *Tútugi* (Galera), y desde allí alcanzar *Basti (*Baza)[16]. Tres de los grandes yacimientos (Duque-Bugéjar, Pedrarias y Lóbrega), otros tres de los medianos (Almaciles, Cortijo del Tornajo y Reolid) y las numerosas villas del Campo, se conectarían por ellos. Para controlar estas comunicaciones estaría la fortificación del Cerro del Trigo, desde donde se domina visualmente dos de los caminos: la Cañada Real del Paso y el de Huéscar a Pedrarias. Sería más difícil el control del camino de Huéscar a Almaciles, ya que la visibilidad desde el Cerro del Trigo queda interrumpida por la Sierra del Alcatín. Creemos que de ellos los más importantes eran el de la Vereda de Huéscar o Cañada Real de El Paso y el Huéscar a Pedrarias. De este último hay constancia de su utilización en época moderna y aparece recogido por Villuga, que lo denomina «Camino de los Valencianos»[17].

El que consideramos de menor importancia, el de Huéscar a Almaciles, sería el más próximo a dos yacimientos, Molata de Casas Viejas y Cortijo de la Merced, que quedan algo alejados de los que se ubican en el Campo de Bugéjar.

En el resto del municipio, en la parte montañosa, las comunicaciones son más complicadas, pero la situación de algunos asentamientos próximos a pasos naturales, nos hace suponer que estarían en la zona de conexión con Albacete y Jaén.

En nuestro estudio sobre Casa Moya[18], decíamos que se encontraba en la zona que, por el Collado Serrano, conecta Puebla con Nerpio (Albacete). Controlando este camino y el llano en torno a la Puebla, también estaría el Aguilón Grande (muy próximo a Casa Moya).

Los yacimientos, que ocupan la parte montañosa en torno a La Sagra, se sitúan en las rutas que conectan la zona de Puebla con Huéscar y con la provincia de Jaén. Dos parecen ser las vías que se utilizarían en época romana: una sería el antiguo camino que junto al río Barbata une Huéscar con Puebla por las Santas, donde se encuentran el yacimiento de Dehesa de Horcajón y las villas del Cuarterón y Poco Vale. El otro sería la actual carretera que va a La Losa y que uniría con el anterior a la altura del asentamiento de Los Castellones (el más importante de esta zona). Junto a él están, además de Los Castellones que ejercerían el control visual de toda el área, Las Hoyas, Viana y Cortijos Nuevos. La villa de Pozanco quedaría algo aislada de estas conexiones, relacionándose con el yacimiento de Dehesa de Horcajón a través del camino al cortijo de Juan de Robles, por el Barranco Sotico.

16 FERNÁNDEZ, J. y SERRANO, D., «Un conjunto de villas…..*art. cit.* nota 1, 568 a 570.

17 VILLUGA, P. *Repertorio de todos los caminos de España*, 1546.

18 FERNÁNDEZ, J. y SERRANO, D., «El yacimiento de Casa….*art. cit.* nota 1.

AUTORES QUE HAN TRATADO SOBRE LA UBICACIÓN DE CIUDADES ANTIGUAS EN PUEBLA

La importancia de algunos yacimientos de Puebla y el conocimiento que tuvieron varios estudiosos de épocas pasadas de los restos arqueológicos que había en el Campo de Bugéjar, les llevó a situar allí algún municipio romano, que unas veces tratan de identificar con los nombres que aparecen en las fuentes antiguas, mientras que en otras le asignaron una denominación nueva, pero ignoramos los argumentos en que se basaron para hacerlo.

El primer texto escrito que proporciona datos sobre esto, que hemos conocido gracias al profesor D. Antonino González Blanco, es el *Chronicón* de Luitprando. En él se hace referencia al municipio *Burginatum*, cuando dice:

«Municipium Burginatum, quod mauri vocauerunt Buxexar, XX M.P. Osca Baeticae oppido distans, a Germanis Coloniae Traianae ciuibus conditum antiquitus, Mauri diruerunt vbi Gentilium tempore fuit celebris nundinarum conuentus: vbi fuerunt duo sacti (qui creduntur Martyres) XXI Augusti, Vicentius et Iulianus, cum sociis, in primus Ecclesiae persecutinibus. Creditur dirutum a Saracenis, cum Burginatenses resisterent, est optimi soli caelique; terra feraz frugum, si non desint imbres. Hic finis est oretanae, et incipit regio Bastetaniae»[19].

Ya en el siglo XIX, Ceán Bermúdez, en su obra de 1832, nos habla de la existencia de un municipio en Bugéjar, que llama *Burginicium*: «Dicen que fue el municipio Burginicium de los bastetanos. Contiene en su recinto piedras grandes labradas y cimientos de grandes edificios, y no hace mucho tiempo se descubrieron en él cascos y urnas de barro. En un cerro de su término hay ruinas de una antigua fortaleza»[20].

Posteriormente, en 1875, Aureliano Fernández Guerra, en su discurso de contestación a Juan de Dios de la Rada, hacía alusión a la ubicación de una ciudad en Bugéjar. Tras indicar que el nacimiento del Guadalquivir estaba en una gran fuente al noreste de Puebla que formaba el río Barbata, comentaba que entre las ciudades del Pacto de Teodomiro estaba *Bukésaro* y decía:

«*Bukésaro* (nombre árabe, *Vergilia*, Campo de Bugéjar), se ha de estimar cabeza del distrito de *Basti*, desde que entró por él a fuego y sangre Leovigildo en 570».

Este texto iba acompañado de una nota, la 52, en la que, a pie de página, explicaba:

«De las notabilísimas ruinas romanas del Campo de Bugéjar tengo muy exacta descripción hecha por el Sr. José Romero Mazzeti, dueño del paraje donde se alzaba la acrópolis»[21].

En un trabajo posterior, en 1879, en el que trataba de la *Deitania* y el antiguo episcopado de *Begastri*, dice:

«Proximo a ella (*Deitania*) erguía su cumbre el monte *Argentario*, hoy La Sagra, a cuyas faldas y por los lados opuestos nacen el *Tader* y el *Betis*, o sean el Segura y el Barbata, que hoy, debiera estimarse y llamarse Guadalquivir, como lo estimaban los árabes; y aquel monte, que se creyó todo él de plata, fue manzana de discordia para cartagineses y romanos».

Más adelante, en un cuadro, señala que *Vergilia* fue cabeza de distrito del 27 a.C. al 579 y valiato a partir del 780 y que estaría en Bugéjar[22].

---

19 LUITPRANDO *Chronicón*, Adversarii, nº 147, 485.

20 CEÁN BERMÚDEZ, J. S. *Sumario de las antigüedades romanas que hay en España en especial las pertenecientes a las Bellas Artes.* 1832, 57.

21 FERNÁNDEZ GUERRA, A., *Discurso de contestación a don Juan de Dios de la Rada y Delgado en su recepción en la Academia de la Historia*, 1875.

22 FERNÁNDEZ GUERRA, A., *Deitana y su Cátedra Episcopal de Begastri*, 1879.

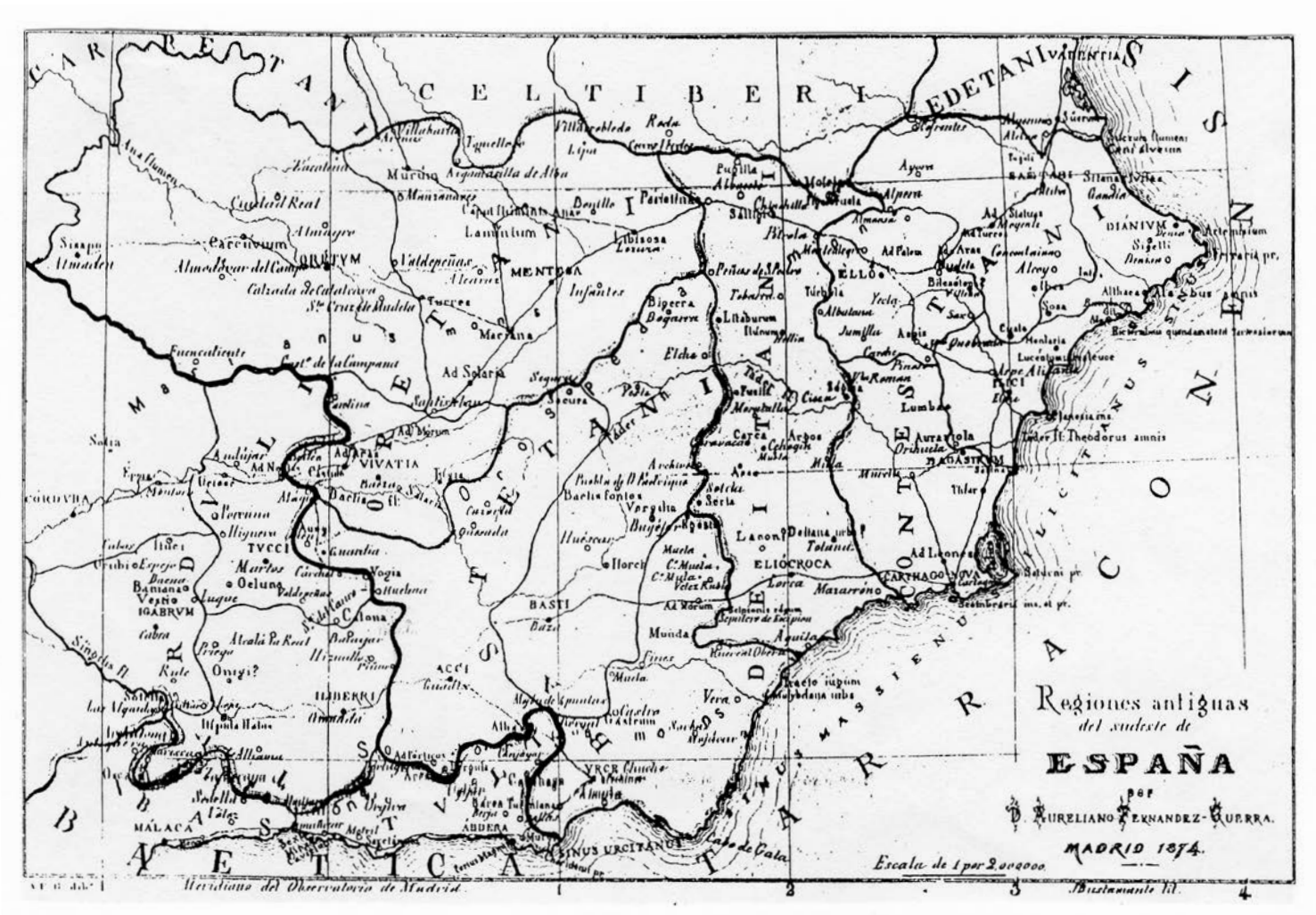


FIGURA 3. *Mapa de D. Aureliano Fernández-Guerra con la ubicación de Vergilia en el Campo de Puebla de don Fadrique.*

Tanto en su primer trabajo como en el segundo, incluye un mapa en el que aparece *Vergilia* en el Campo de Bugéjar, en Puebla de D. Fadrique (fig. 3).

Ya en el siglo XX, en 1901, Gisbert, al referirse a la ciudad de *Bukésaro*, que era uno de los 7 condados de *Aureola*, repite lo expuesto por Fernández Guerra, señalando que antes era la antigua *Vergilia* y que en la actualidad era Bugéjar, que sustituyó a *Basti*[23].

Ruiz Prieto, en 1906, indicaba como Teodomiro (Todmir) ejercía su poder en las siete ciudades de *Auraboada*, entre ellas *Buquesaro*, que sitúa en el Campo de Puebla[24].

Merino y Zuazo, en 1915, afirmaban que *Bukésaro* estaría en el Campo de Puebla[25].

CONCLUSIONES

En el *Chronicón* de Luitprando se mencionan dos municipios. El *Burginatum* y *Osca* de la *Bética*. Del primero no conocemos ninguna fuente antigua que lo nombre, pero el segundo, *Osca*, sí aparece citado por Plinio entre las ciudades estipendiarias de la *Bastetania*. Algunos eruditos, en sus trabajos en relación al martirio de las patronas de Huéscar y Puebla, Nunilón y Alodía, la identificaron con la primera de estas localidades, que queda próxima a Bugéjar. El *Chronicón* indica que pertenecería a la *Bética*, aunque los recientes estudios sitúan el territorio de Huéscar dentro de las provincias *Tarraconense* o *Cartaginense*. La ciudad citada por Plinio estaría sin localizar. Modernas investigaciones sobre el poblamiento romano de la provincia de Granada no la recogen entre los núcleos principales[26], incluso se ha planteado la ,posibilidad de que fuese la ciudad de *Ascua*, que aparece junto a *Osca* y que el copista cometiese un error[27]. En Huéscar se conservan, incrustados en la torre del homenaje, grandes bloques con epigrafía[28], que indicarían que en este lugar o en sus proximidades pudo haber un importante núcleo romano.

También el *Chronicón* nos habla de la celebración de un famoso mercado en Bugéjar. Es posible que, de ser cierta esta información, allí acudieran a realizar sus intercambios comerciales las gentes de los numerosos yacimientos de Puebla y de las zonas limítrofes al municipio.

Más adelante se hace referencia a que en Bugéjar vivieron dos santos, Vicente y Julián, que se consideran mártires en las primeras persecuciones de la Iglesia. Esta última información sobre los santos, aparece posteriormente en los *Responsorios* de los curas de Huéscar al cardenal Lorenzana en 1782, aunque en ellos no se cita la existencia del municipio *Burginatum*. Se limitan a señalar que san Vicente y san Julián fueron martirizados «en el Campo de Bugéjar, a tres leguas de Huéscar, en la primera persecución de la Iglesia, a 21 de agosto de 288 años, en tiempos de Diocleciano»[29].

En nuestro análisis del texto de los *Responsorios* que hacíamos en uno de nuestros trabajos[30], indicábamos que lo relativo a la primera persecución de la Iglesia en tiempos de Diocleciano no sería correcto, pues lo fue en los de Nerón. Después de conocer la mención que aparece en

23 GISBERT, E., *Historia de Orihuela*, 1901.

24 RUIZ PRIETO, M. *Historia de Úbeda*, 1906.

25 MERINO, A. *Geografía histórica del territorio actual de la provincia de Murcia*, 1915; ZUAZO, J. *La villa de Montealegre y su Cerro de los Santos*, 1915.

26 PASTOR, M. «Las tierras granadinas hace 2000 años», *Revista de la C.E.C.E.L* .2, 2002, 291-349.

27 LÓPEZ, R. «Las santas Nunilo y Alodía, de Huesca y Bezares (La Rioja) y Alodía y Nunilón, de Huéscar (Granada)», *Uskar* 5, 2002, 51.

28 GONZÁLEZ, J. «Epigrafía de Túgi (Galera, provincia de Granada)», *Mainake* II-III, 1980-81, 130 y ss.

29 RUBIO, J. *Arte e historia en Puebla de don Fadrique. La iglesia parroquial de santa María*, 2001, 31 y 32.

30 FERNÁNDEZ, J. y SERRANO, D., «Materiales tardorromanos….*art. cit.* nota 1, 354.

el *Chronicón* de Luitprando a «las primeras persecuciones de la Iglesia», hemos pensado que quizás en la época en que se escribió se considerase que hubo unas primeras persecuciones, que se llevaron a cabo en época romana y otras posteriores en tiempos de los musulmanes.

También Ceán Bermúdez, como ya hemos visto, nombra un municipio en Bugéjar, que llama *Burginicium* y que tampoco hemos encontrado en las fuentes antiguas. Este autor parece conocer la existencia de importantes restos romanos, pues habla de «grandes piedras labradas y cimientos de grande edificios». Además dice que hay una fortaleza en un cerro de Bugéjar. Es posible que se refiera al *castellum* del Cerro del Trigo, pero también podía ser que aludiese al Cerro de la Cruz, situado a menos de 500 m. de Bugéjar. Este yacimiento es un poblado ibérico amurallado que fue abandonado con la llegada de los romanos[31].

Años después, Aureliano Fernández Guerra, ubicaba *Vergilia* en el Campo de Bugéjar. Esta ciudad sí aparece citada por Ptolomeo (Geog. 2. 6. 60), que la incluye en la *Bastetania*. Plinio (Nat. 3. 25) menciona el municipio estipendario de los *Vergilienses* que pertenecía al *Conventus Jurídico* de *Cartagonova*. No sabemos que argumentos tendría Fernández Guerra para situar esta ciudad en el Campo de Bugéjar. Quizás lo hiciera por las coordenadas de Ptolomeo y por el conocimiento de las «notabilísimas ruinas romanas de Bugéjar», que le habían sido descritas por el dueño de las tierras. Como hemos visto la consideraba de mucha importancia al ser cabeza de distrito de *Basti* del 27 a.C. al 579.

Posteriores hallazgos epigráficos, sobre todo a partir de Fidel Fita[32] han llevado a una gran mayoría de investigadores a situar *Vergilia* en la provincia de Jaén, en la zona de Arbuniel de Cambril-Huelma, aunque en la Tabula se mantiene su localización como incierta[33].

También Fernández Guerra indica que *Vergilia* sería la misma que aparece en el Pacto de Teodomiro como *Bukésaro*. Esta ciudad sólo está mencionada en una de las tres versiones conservadas, la del manuscrito nº 1676 del Escorial, escrito por Ad-Dabi y que fue dado a conocer por Casiri[34], que la situó en Béjar. Otros investigadores lo han hecho en Cehegín o no la ubican en un sitio concreto[35]. Tras Fernández Guerra, y posiblemente siguiéndole a él, Gisbert, Ruiz Prieto, Merino y Zuazo, la situaron en el Campo de Bugéjar.

Las fuentes árabes no aportan datos para poder aclarar donde estaría *Bukésaro* y tan solo en Al-ᶜUdri, entre los nombres de un distrito o *iqlim*, aparece *Bukésaro*[36]. Este autor recoge un nombre, *Mirabait*, que también está mencionado en la relación de poblaciones que en 1243 concede el principe D. Alfonso a la Orden de Santiago. En este documento se pueden ver, entre otros nombres de lugares, los de *Miravet, Vulteirola* y *Burgeia*. El *Mirabait* de Al-ᶜUdri y el *Miravet* del documento de la Orden de Santiago serían la misma localidad. J. Vallvé la situó en el término de Puebla de don Fadrique, en relación con la Cuerda de los Miravetes[37]. Nosotros indicábamos que posiblemente se correspondería con uno de los yacimientos que aquí hemos

31 FERNÁNDEZ, J. y SERRANO, D., «El Cerro de la Cruz, un yacimiento entre Almería y Granada», *Anales de la Real Academia de Cultura Valenciana* 70, 1993, 15-41; ADROHER, A. Mª. *ET ALII*., *EL TERRITORIO DE LAS ....op. cit.* not. 1

32 FITA, F., «Vergilia, ciudad bastetana en Albuniel de Cambril», *Boletín de la Real Academia de la Historia* 65, 1914, 577-581.

33 *TABULA IMPERII ROMANI* (J-30), VALENCIA, 2000, 337.

34 CASIRI, M., *Bibliothecae arábica-hispaniae escurialense*, 1760, II 129.

35 GARCÍA, J. «Los árabes en Murcia. Siglo VIII», *Historia de la Región Murciana*, 1980, III, 122 y 123.

36 GARCÍA, J., «Los árabes….. *art. cit.* nota 35.

37 VALLVÉ, J. «La división territorial en la España musulmana. La Kora de Tudmir (Murcia)», *al-Andalus* XXXVII, 1972, 145-189.

estudiado, Los Castellones, donde aparecen materiales que van desde la Prehistoria hasta época árabe[38]. Otro de los nombres, *Vulteriola*, que también se cita como *Bolteruela*, era la antigua denominación que tenía la localidad de Puebla de don Fadrique, que el 7 de noviembre de 1525 lo cambió por el actual, según consta en un documento que se conserva en el archivo municipal de Puebla. El tercero, *Burgeya*, creemos que podía hacer referencia a Bugéjar, opinión que coincidiría con lo que se deduce de los estudios toponímicos hechos por R. Pocklington[39], pero Merino la situó en Béjar (Moratalla)[40]. Según Bermúdez Aznar, la encomienda de Moratalla se extendía por *Vulteriola* (Puebla de don Fadrique), Peña del Buitre (quizás la Cuerda de los Buitres, también en Puebla) y Burgeya[41].

Los romanos situaban en la Orospeda el nacimiento de los ríos *Betis* y *Thader* (Guadalquivir y Segura respectivamente). La zona de La Sagra y el término municipal de Puebla se ubicarían en este territorio. En época árabe se consideraba que el Guadalquivir nacía cerca de La Sagra y, como hemos visto, Aureliano Fernández Guerra, mantenía, en el siglo XIX, que el nacimiento de este río estaba en una gran fuente al noreste de Puebla, donde se formaba el río Barbata.

De las fuentes antiguas, es Ptolomeo el que proporciona más nombres de ciudades en torno a la zona que estamos estudiando. Observando los mapas que se han realizado reconstruyendo su Geografía y fijándonos en la zona de la *Orospeda* y del nacimiento del *Betis*, encontramos los nombres de *Orcelis, Arcilacis, Segisa, Ilunum, Carca*, *Bérgula* y *Asso* dentro de la *Bastetania*, y *Lacurris* en la *Oretania*.

Los estudios llevados a cabo en la Región Murciana sobre el urbanismo romano parecen confirmar que *Asso* sería La Encarnación de Caravaca, *Segisa* estaría en Cieza, *Ilunum* en Hellín y *Carca*, con dudas, en Caravaca[42], lo que queda reflejado en la Tabula Imperii Romani.

Quedarían con ubicación desconocida *Orcelis, Arcilacis, Bérgula y Lacurris.*

Las prospecciones en la zona de Almería limítrofe con el término de Puebla, realizadas por C. Martínez y F. Muñoz, han dado a conocer importantes yacimientos, que han hecho que estos investigadores planteen la posibilidad de que alguna de las ciudades citadas por Ptolomeo, como son *Bérgula*, *Arcilacis* y *Orcelis*, se ubicaran en la comarca de Los Vélez[43]. Nosotros también señalábamos que esta misma propuesta se podía aplicar para los nucleos de mayor entidad de Puebla[44], pero no encontrábamos ningún argumento para atribuir alguno de estos nombres a los asentamientos de Duque-Bugéjar, Lóbrega, Pedrarias o Molata de Casas Viejas. La ubicación de *Orcelis* se ha puesto en relación con la vecina Orce, más por el parecido del nombre, que por los indicios arqueológicos que permitan una identificación segura[45]. En cuanto a la ciudad de *Arcilacis*, Merino la situó en Archivel[46], Ceán Bermúdez en Murcia[47] y recientemente se ha

38 FERNÁNDEZ, J. y SERRANO, D., «Fragmento de tégulas.....*art. cit.* nota 1, 652; «Materiales tardorromanos.....*art. cit.* nota 1, 357 y 358.

39 POCKLINGTON, R., «Toponimia ibérica, latina y árabe de la provincia de Albacete», *Al-Basit*, 55, 2010, 111-167.

40 MERINO, A., *Geografía histórica…op. cit.* nota 25, 525.

41 BERMÚDEZ, A. «Génesis y progresivo afianzamiento de las instituciones murcianas durante el siglo XIV y XV», *Historia de la Región Murciana*, 1980, IV, 176.

42 GONZÁLEZ, A. «La ciudad romana de Ulea», *Verdolay* 3,1991, 59-64; *Urbanismo romano en Murcia*, 1996.

43 MARTÍNEZ, C. y MUÑOZ, F.A., *Poblamiento ibérico y romano en el sureste peninsular*, 1999, 282.

44 FERNÁNDEZ, J. y SERRANO, D., «Grafitos y marcas….*art. cit.* nota 1, 385.

45 GUILLÉN, A., «El enigma histórico de un topónimo de la España antigua «Urci», *Úscar* 5, 2002, 117-127.

46 MERINO, A., *Geografía histórica…op. cit.*, nota 25, 33.

47 GONZÁLEZ, A., «La ciudad romana….*art. cit.* nota 42, 61.

identificado con el yacimiento de Molata de Casas Viejas[48], basándose en tres datos hipotéticos. El primero por la situación geográfica que da Ptolomeo, que la sitúa en el interior montañoso de las cordilleras béticas. El segundo por el significado del término, que sería «ciudad (ela) del lago» y que haría alusión a las lagunas que se forman en la llanura endorreica del Campo de Puebla. El tercero por la importancia de este extenso yacimiento, de casi 15 ha.

Nosotros creemos que Molata, situada en uno de los rebordes montañosos que rodean el Campo de Bugéjar, no está en el lugar donde se forman las lagunas. Éstas aparecen en la zona en torno a Lóbrega-Toscana, que dista unos 15 km. en línea recta de Molata, y en las proximidades de las Casas de don Juan, que están a unos 20 km. Los otros yacimientos Pedrarias y, sobre todo Duque-Bugéjar y Lóbrega estarían mucho más próximos, entre 5 y 10 km. Además estos impotantes asentamientos también son muy extensos, pues sus restos aparecen en varias hectáreas.

Uno de ellos Lóbrega, que Madoz nombra como Lóbriga, conserva la terminación *briga*, que es prerromana[49]. También el nombre de una de las ciudades, *Lacurris*, podía hacer referencia a un lago.

En cuanto a *Bérgula*, el profesor González Blanco, considera que sería un topónimo compuesto de la raíz *berg, que significa monte y *ula. Señala que esta terminación se asemeja a Ulea, una localidad murciana donde se encuentra el extenso yacimiento del Salto de la Novia[50]. La Tabula recoge una *Bérgula* en Almería, cerca de Adra.

Finalmente, esperamos que este trabajo haya contribuido a llenar el vacío que presenta la Tabula y que aún podía completarse más con la inclusión de numerosos yacimientos con vestigios romanos que aparecen en Huéscar, como Torralba, Fuencaliente, el Tejar, etc., ya recogidos en la bibliografía.

48 SALVADOR, J. A. «El *oppidum* de Molata de Casa Vieja – *Arkilakis* (Puebla de don Fadrique, Granada)», *Varia* 9, 2008, 335-349.

49 MADOZ, P. *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de ultramar*, 1849, XIII 234-235.

50 GONZÁLEZ, A., La ciudad romana….*art. cit.* nota 42, 63.

Mozárabes. Identidad y continuidad de su historia
Antig. crist. (Murcia) XXVIII, 2011, ISSN: 0214-7165, pp. 441-463

EL SANTUARIO RUPESTRE DE SAN TORCUATO (GUADIX, GRANADA)

Antonio Reyes Martínez
Luis José García-Pulido
LAAC-Escuela de Estudios Árabes (EEA), CSIC
Pedro Antonio López Sánchez
Virginie Brazille Naulet
Laura Guisado Serra

RESUMEN

Con este trabajo pretendemos un primer acercamiento al estudio de un interesante complejo religioso ocupado probablemente desde la Alta Edad Media hasta la actualidad. Este recinto está compuesto por un conjunto de cuevas con su iglesia, una ermita-sepulcro y otras estructuras anexas tales como aljibes, eras, otras cuevas…

Palabras Clave: Eremitorio, hábitat troglodita, reliquias martiriales

ABSTRACT

With this work we claim the first approximation to the study of an interesting religious complex occupied probably from the High Middle Ages up to the current importance. This enclosure is composed by a set of caves by her church, a hermitage - sepulchre and other such attached structures as cisterns, other caves…

Key words: monastery**,** Habitat troglodyte,

1. INTRODUCCIÓN

Durante los últimos años hemos asistido a la proliferación de multitud de trabajos centrados en un aspecto concreto de una de las etapas más oscuras y complejas de la historia de España:

el monacato rupestre en la Alta Edad Media. Esta complejidad viene dada fundamentalmente por la escasez de documentación en general, y en particular, por la ausencia total de datos en lo referente a la vida cotidiana o la religiosidad de este grupo concreto de la sociedad altomedieval. Si bien es cierto que contamos con información de carácter oficial vinculada a la monarquía visigoda o a la iglesia, de la que podemos extraer muchos datos, no son, en cambio, suficientes para completar o aproximarse al conocimiento de las comunidades religiosas que se asentaron en cuevas. Por tal motivo muchos de estos estudios se han basado inexcusablemente en la arqueología para apoyar la tesis de la existencia de dichas comunidades igual que sucedió en lugares tan diversos, pero bien conocidos, como el Levante Palestino o La Capadocia.

El artículo que presentamos aquí viene a completar el mapa del monacato rupestre peninsular. A pesar de localizarse en una zona tradicionalmente de cuevas, el estudio de este Santuario no había sido abordado con anterioridad, pese a ser muy conocido y nombrado en las fuentes escritas.

2. MARCO GEOGRÁFICO

Santuario de San Torcuato se localiza en el lugar llamado de *Face Retama*, término municipal de Guadix, en la provincia de Granada (figura 1). Situado en una zona de altiplano. Al Norte del mismo encontramos el Cerro del Mencal, Sierra Mágina y la Sierra de Cazorla; Sierra Nevada al Sur; el valle del río Fardes al oeste y al Este las ramblas de Gor y Gorafe.

Geológicamente se sitúa en la Hoya de Guadix. Esta depresión formó parte del llamado geosinclinal de *Thetys*, espacio oceánico que separó África de Europa en la Era Secundaria. El proceso de formación de Sierra Nevada aisló este espacio y lo elevó, formándose una altiplanicie horizontal con materiales arcillosos de gran espesor que con el glaciarismo del Cuaternario sería surcada por torrentes y ríos que dieron lugar a relieves intermedios entre el valle y el llano. La elevada posición altitudinal (con una media de 1000 m.s.n.m.) junto al proceso de captura fluvial que sufrió la región en el Pleistoceno Superior son factores clave para explicar las altas tasas de erosión y de incisión fluvial que caracterizan el modelado actual de la Cuenca de Guadix.

En cuanto a la litología de la zona de estudio, predominan las lutitas (arcillas y limos) estratificadas en bancos medios y finos con intercalaciones de arenas y gravas, que muy localmente pueden presentar materiales carbonatados, deposición típica de valle fluvial. Los estratos presentan un buzamiento leve. En las paredes y bóvedas de las cuevas del Santuario de San Torcuato pueden apreciarse perfectamente la alternancia de este tipo de materiales.

Por lo que respecta a la vegetación, en las zonas llanas hallamos vestigios de bosque mediterráneo como majuelos, encinas, retamas entre otras especies autóctonas y bioindicadoras de bosque mediterráneo. Las zonas más abruptas y castigadas por agentes erosivos, de suelos menos ricos y obviamente no dedicadas a cultivo, tanto por sus factores topográficos como geológicos y/o edáficos, están ocupadas por una vegetación xerófila, bosque bajo o matorral, identificado por tomillares y/o retamares. En las áreas donde el terreno es más llano ha predominado el cultivo de secano, pues el regadío ha debido de ser muy limitado por la escasez de agua. El aprovisionamiento de agua se realizaba a través de dos aljibes, uno de ellos casi imperceptible, situado al lado de la ermita-sepulcro. El otro, emplazado al norte de la iglesia de San Torcuato, está construido con ladrillos tomados con mortero de cal[1] (figura 2).

1 Según documentación del archivo de protocolos de Guadix, estudiada por Asenjo Sedano, las tierras de *Face Retama* pertenecían Álvaro de Bazán, Marqués de Santa Cruz y Señor de las villas del Viso. Las puso en venta en el año 1546. El documento hace referencia a las albercas que poseía en esta tierra, donde quizá podría englobarse

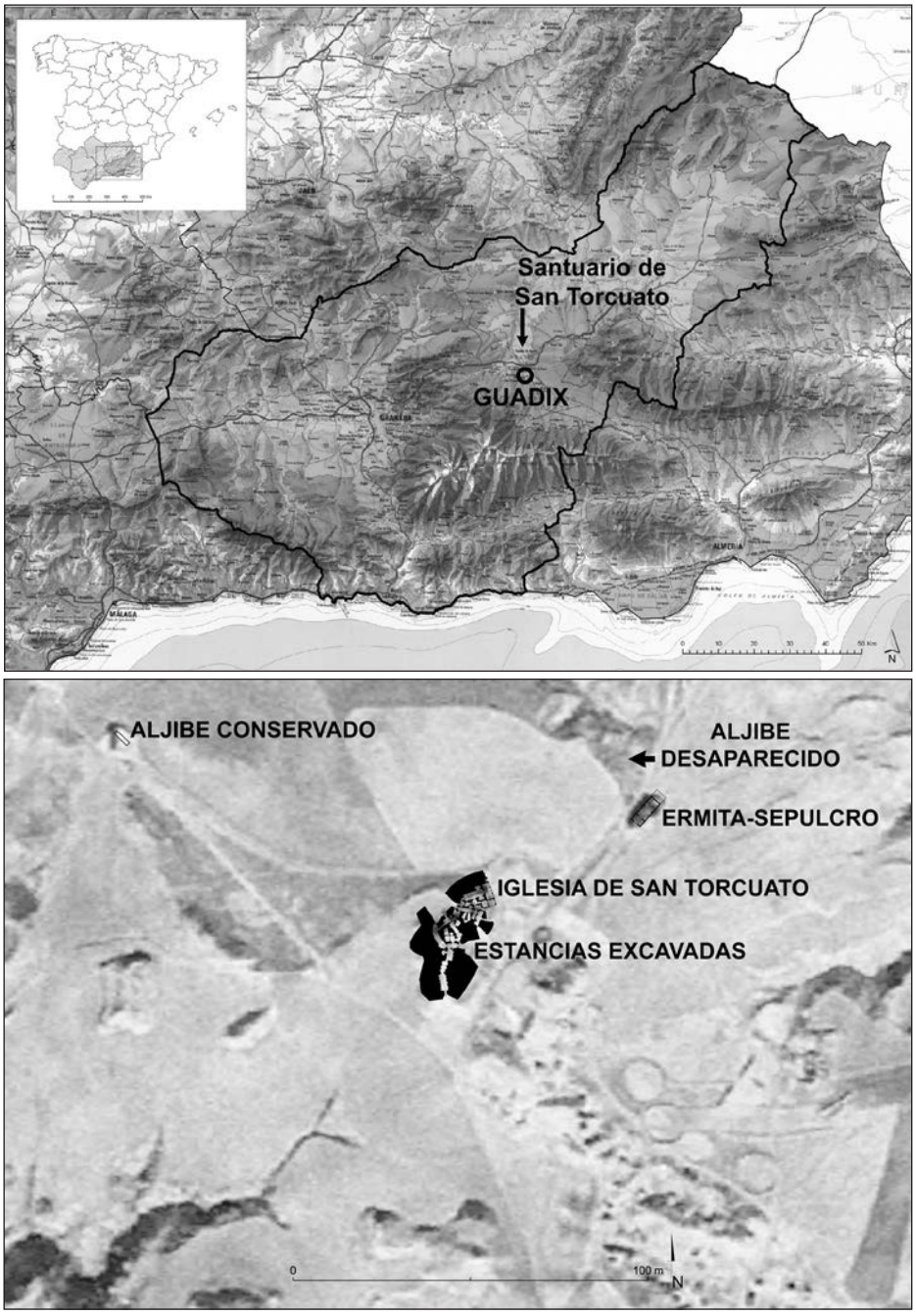


Figura 1. Arriba: Emplazamiento del santuario de San Torcuato dentro de la provincia de Granada, en el entorno de Guadix. Abajo: Planta general de complejo religioso, sobre la fotografía aérea del "vuelo de los Americanos" (1956-57).



Figura 2. Aljibe de ladrillo situado al oeste del eremitorio de San Torcuato.

3. MARCO HISTÓRICO

Los primeros asentamientos de población en la Comarca de Guadix vienen condicionados principalmente por sus características geográficas. Desde la Prehistoria ha sido una zona de paso natural que permitió la comunicación entre la Baja Andalucía y el Levante. Todo ello unido a otras características no menos importantes como una potencial riqueza agrícola o la existencia de minerales, por señalar algunos elementos destacados, explicaría la instalación sucesiva de culturas a lo largo de la historia.

Las primeras ocupaciones se remontan a la Prehistoria, destacando el yacimiento de la Solana del Zamborino[2], próximo al Santuario objeto de estudio o La Cueva Horá de Darro[3], primer lugar documentado de hábitat en cueva en esta zona. Durante la Edad de los Metales la comarca accitana queda consolidada como una zona de poblamiento continuo debido a su interés estratégico y metalífero, documentada a través de los conjuntos de dólmenes de Gor y Gorafe[4].

En época Ibérica Guadix aparece ya como un configurado núcleo urbano, atestiguado tanto a nivel arqueológico como a través de las fuentes escritas; Ptolomeo[5], en su Geografía (II, 6, 60) cita la ciudad de Acci dentro de la órbita de las urbes bastetanas.

---

el aljibe que todavía queda en pie. ASENJO SEDANO C., *Arquitectura religiosa y civil de la ciudad de Guadix: siglo XVI.* Granada. 2000. pp. 241-242.

2 VERA TORRES J. A., DE PORTA J., BOTELLA LÓPEZ M. "El yacimiento Achelense de la Solana del Zamborino. Fonelas (Granada) (1ª Campaña de excavaciones)", *Cuadernos de prehistoria de la Universidad de Granada,* 1. pp. 1-46.

3 CÁRDENAS BERENGUEL F. J., MARTÍNEZ C. y BOTELLA LÓPEZ M., "Industrias Musteriense y Achelense en Cueva Horá (Darro)". Homenaje a Luis Siret. Sevilla. 1986. pp. 79-93.

4 GONZÁLEZ ROMÁN, C. Y ADROHER AUROUX, A. "Guadix, 4000 años de historia: un yacimiento que hunde sus raíces en la Edad del Bronce", *Revista de Arqueología,* 148. pp. 16-21.

5 PTOLOMEO, Geografía, (II, 6, 60).

Con la conquista romana, pasará a convertirse en Colonia para acoger a los licenciados de las legiones, después de la batalla de Munda. Plinio el Viejo[6] nos aporta algunos datos más sobre ella, señalando que pertenecía al *Conventus Cartaginensis* y que poseía, entre otros privilegios, el *ius italicum*, consistente en la exención del tributo ordinario, lo que la equiparaba a los ciudadanos de Roma. Otro de los privilegios que poseyó la Colonia fue la acuñación de moneda[7], que emitió desde Augusto hasta Calígula.

En lo que respecta a la religión, gracias a los documentos epigráficos conservados, sabemos la gran profusión de cultos orientales, muy bien representados en las inscripciones dedicadas a la diosa Isis[8], aparte de los propios cultos romanos y los locales, en particular el dios Netón[9].

En este marco hay que insertar la llegada de la religión cristiana a la zona; siendo este tema uno de los más controvertidos dentro de la historia del cristianismo hispano. No vamos a entrar aquí a discutir la veracidad o leyenda de la llegada de los varones apostólicos encabezados por San Torcuato, porque la falta de datos nos impide dar una versión ajustada a los hechos. Lo que está claro es que la situación de privilegio geográfico de la Colonia Accitana pudo favorecer el desarrollo de esta nueva religión en una etapa muy temprana y que pequeños grupos de cristianos se organizaran prontamente en comunidad. A principios del siglo IV el obispo Felix de Acci presidía las sesiones del Concilio de Elvira[10], lo que demuestra que dicha comunidad estaba ya bien asentada.

Durante todo el periodo visigodo tenemos noticias, aunque escasas, del desarrollo de este obispado, que corre paralelo a los de Baza y Granada. La ciudad probablemente no alcanzó gran densidad geográfica, pues con la crisis del siglo III se produjo una intensa ruralización. El centro urbano siguió estando en el mismo lugar que lo estaba la Colonia romana y aglutinando a una población medianamente importante, pues en ella se encontraba la sede del obispo y la ceca. La ciudad acuñó moneda durante los reinados de Sisebuto, Suintila, Sisenando, Chintila y Egica, con la titulatura en el reverso de *Iustus* Acci[11].

Los obispos accitanos acudieron con regularidad a los concilios que se celebraron en la ciudad de Toledo y excepcionalmente a los que tuvieron lugar en Sevilla o Córdoba: Liliolo (III), Pedro, que asistió al concilio de Sevilla del año 590, Clarencio (IV), Justo (VI), Juliano (VIII), Magnario (IX y X) y Ricila (XI, XII, XIII, XIV y XV)[12], aunque en al concilio del año 683 éste último no participó, probablemente por enfermedad, acudiendo en su lugar el sacerdote Tuencius.[13]

Tenemos constancia de la fundación de iglesias dentro de la ciudad, como fue el caso de la de la Santa Cruz en el año 659, erigida por el obispo Justo. Aunque las fundaciones de templos fueron mas allá de lo que era el estricto recinto urbano de Acci; en concreto las consagradas en un lugar

---

6 PLINIO, Historia Natural (III, 3, 25).

7 CHAVES TRISTÁN F., "Las monedas de Acci", *Numisma*, 138-143. pp. 141-185

8 BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. *Religiones en la España Antigua.* Madrid. 1991. p.185.

9 BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. "La Bética en el Bajo Imperio", En: *Andalucía en la Antigüedad, Actas del I Congreso de Historia de Andalucía*. Vol. I. Córdoba. 1978. p. 259

10 Aunque la mayoría de los investigadores que han estudiado el Concilio de Elvira están de acuerdo en situarlo en el primer cuarto del Siglo IV, no hay una fecha segura del mismo, debido a la problemática que plantea. Según González Román sería anterior al Edicto de Milán del 313, entorno a los años 302-304. GONZÁLEZ ROMÁN C., "La Antigüedad", Historia del Reino de Granada, tomo I. De los Orígenes a la época mudéjar (hasta 1502), PEINADO SANTAELLA R. G. (Ed.). Granada. 2000. pp. 105-106.

11 SALVADOR VENTURA, F., "El poblamiento en la provincia de Granada durante los siglos VI-VII", *Arte y poblamiento en el SE peninsular, Antigüedad y Cristianismo*, V. p. 340.

12 VIVES J., *Concilios Visigóticos e Hispano romanos*. Barcelona/Madrid. 1968.

13 THOMPSON, E. A., *Los Godos en España.* Madrid. 1989. p. 323.

llamado *Nativola*, del que desconocemos su ubicación exacta. En este término fueron construidas tres iglesias a cargo de un noble llamado Gudiliuva[14] entre finales del siglo VI y principios del VII. Según Salvador Ventura[15], se trataría de templos construidos en propiedades latifundistas en las que el propietario tenía sobre ellas ciertos derechos, aunque su administración estuviese en manos del obispo.

Lo acontecido en los siglos que preceden a la conquista islámica se nos escapa debido a que la información es extremadamente escasa, como ocurre para la práctica totalidad del sur peninsular, aunque sabemos que una reducida comunidad seguía perviviendo en la ciudad de Acci. Justamente para el siglo VIII, la Crónica General de Alfonso X el Sabio, señala como uno de los obispos más importantes a Fredoario de Guadix, junto con el titular de Toledo[16].

Parece ser que en un principio no hubo demasiados problemas de enfrentamiento entre el poder episcopal y los nuevos gobernantes, tal y como se ha podido comprobar en otras sedes, con el objetivo de asegurar la recepción de los tributos o impuestos[17].

Tras el largo paréntesis desde el episcopado de Fredoario, en el año 839 el obispo Quirico[18] asiste al concilio de Córdoba, ello nos hace pensar que la diócesis continuó existiendo durante los siglos posteriores a la invasión, aunque atravesando las dificultades propias generadas por la nueva situación política y religiosa. Hasta Córdoba también marchó el monje Fandila, natural de Guadix, según San Eulogio, decapitado durante la rebelión de los mozárabes que se produjo en esta ciudad en el año 853[19].

---

14 "*En el nombre de Dios Nuestro Señor Jesucristo fue consagrada la iglesia de San Vicente, mártir valenciano, por el santo Liliolo, obispo de Guadix el día 22 de enero del año octavo del reinado del muy glorioso señor y rey Recaredo en el año 632 de la era (594 d. C.); asimismo fue consagrada la iglesia de San Juan Bautista(el día…año del reinado…año de la era); y también,(pero) en el lugar de Natívola, fue consagrada la iglesia de San Esteban promártir, por el santo Pablo, obispo de Guadix, el día... mes… del año... de nuestro señor el muy glorioso rey Witerico, año 645 de la era (607 d. C). Estos tres santos tabernáculos fueron edificados, con la ayuda de los santos (patronos) a gloria de la Santísima Trinidad, por el ilustre (jefe militar) G(u)ndiliuva, a su costa y con obreros propios*…"CANTO A. M., "Inscripción conmemorativa de tres iglesias", *Arte islámico en Granada. Propuesta para un museo de la Alhambra. Catálogo de la exposición.* Granada. 1995. pp. 343-346.

15 SALVADOR VENTURA, F., "El poblamiento en la provincia de Granada…" p. 347. Más datos en DIAZ MARTÍNEZ P. *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo.* Salamanca. 1987. p. 60**.**

16 En dicha Crónica se le atribuye al obispo Fredoario las mismas virtudes, ciencia y santidad que a Urbano y Evancio, presbíteros de la catedral de Toledo. Los tres personajes brillan en la Iglesia. Incluso el autor de la crónica llega a interrumpir el relato histórico de la invasión árabe para resaltar la capacidad intelectual y las virtudes de este obispo accitano. LÓPEZ PEREIRA J. E., *Estudio Crítico sobre la Crónica Mozárabe de 754*. Zaragoza. 1980. pp. 52 y 64. No sabemos realmente porqué se cita a este obispo en la crónica, quizás debido a los contactos que el autor tuviera por esta zona o que se conocieran personalmente.

17 ACIÉN ALMANSA, M., *Entre el feudalismo y el Islam. Umar Ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia.* Jaén. 1981. pp. 113-114.

18 NIETO SORIA J. M. y SANZ SANCHO I., "La Época Medieval…, p. 25. YELO TEMPLADO A.,"El monacato mozárabe. Aproximación al oriente de Al-Andalus", *Antigüedad y Cristianismo,* 10. p. 459. El concilio de Córdoba del 839, es convocado para condenar la doctrina de los acéfalos y corregir ciertos extremos de la disciplina eclesiástica, parece reflejar, además, una cierta normalidad en la iglesia de Al-Andalus. *En el capítulo primero se da por sentada la vigencia de una sentencia canónica, según la cual, "nadie puede ser reconocido como obispo de un determinado lugar o sede episcopal, si no fuere elegido por el clero y el pueblo de la propia ciudad". Las actas de esta reunión conciliar supra-provincial aparecen firmadas por tres metropolitanos, el de Toledo, el de Sevilla y el de Mérida, juntamente con los titulares de cuatro diócesis andalusíes: Quirico de Acci (Guadix), Leobesindo de Astigi (Écija), Amalsvindo de Málaga y Nefridio de Iliberis (Elvira)* pp. 125-126 Fernández Conde F. J. La religiosidad Medieval en España. I. Alta Edad Media. (S. VII-X). Oviedo. 2000. pp. 125-126

19 San Fandila marchó pronto a la ciudad de Córdoba para ingresar en la vida monástica, una forma de vida que probablemente no le era extraña en su ciudad natal. Pasó un tiempo en el monasterio de Tábanos, bajo la dirección del

Éste es un dato a tener en cuenta, pues nos informa de la existencia de monjes y monasterios en la comarca a mediados del siglo IX.

La toponimia en este sentido también se hace eco de los asentamientos monacales de la etapa mozárabe. Topónimos como el de Aldeire[20], que proviene de *al-dayr*, harían referencia a la existencia de monasterios o conventos cristianos. Dicho topónimo podemos localizarlo en diversos lugares de las Alpujarras (Poqueira, Capileira, Jubilez y Trebélez)[21] pero también en el Marquesado del Zenete (Comarca de Guadix) encontramos dos ejemplos: uno en el propio pueblo de Aldeire y otro en el paraje conocido como la Loma en este mismo municipio, además de El collado y el cortijo de Aldeire en Abrucena (Almería), localidad igualmente muy próxima a nuestra zona de estudio[22]. Otro topónimo de interés es el de "Cueva del Monje", documentado en dos lugares de la comarca de Guadix, uno de ellos muy próximo al Santuario de San Torcuato.

A partir del siglo X, en un proceso lento, los mozárabes ocuparían las zonas periféricas de la ciudad, o bien serían expulsados al norte de África. En otros casos emigrarían a Castilla durante el reinado de Alfonso VI, con fines repobladores tras la conquista de Toledo (1085), y a Aragón en tiempos de Alfonso I "El Batallador", quien *"Llegando a Guadix, puso su campamento en la alquería de Graena y luego en la de Alcázar, deteniéndose en aquel distrito más de un mes e infestando desde allí las cercanías de Granada con sus algaradas y descubiertas"*[23].

Esta expedición del rey Alfonso I fue consecuencia de las insistentes peticiones de los mozárabes que sufrieron destrucciones en templos, persecución de religiosos y la violación de los fueros y pactos[24] bajo el mandato de los almorávides. En enero de 1126 el rey levantó el sitio y marchó llevándose consigo unos 10.000 mozárabes a petición de éstos, temerosos de la represalia de los musulmanes[25]. Es lógico que un pequeño porcentaje correspondiera a familias de la comarca de Guadix.

Aunque no se puede afirmar con seguridad, la marcha de estos cristianos hacia el norte coincide con el repartimiento de aguas del río Alhama, que data del año 1139[26], trece años después, posiblemente efectuado para cubrir el vacío que habían dejado los mozárabes.

Abad Martín, hasta que se le requirió para el monasterio de San Salvador, donde fue ordenado sacerdote. Su radicalidad le llevaría a encontrar pronto la muerte al presentarse ante el juez de Córdoba y predicarle el Evangelio y censurarle al profeta. La reacción del juez no se hizo esperar, pues lo mandó inmediatamente a la cárcel. Fue decapitado y se ordenó colgar su cuerpo en un palo al otro lado del río. ALDANA GARCÍA, M. J., *Obras Completas de San Eulogio: Introducción, traducción y notas.* Córdoba. 1998. pp. 160-161.

20 El topónimo hace referencia a monasterios mozárabes de los que desconocemos su ubicación, probablemente localizados en abrigos rocosos. Este topónimo fue muy abundante en la etapa visigoda y procede del Oriente Próximo. En época medieval la población mozárabe se concentraba cerca de estos "aldeires". Sin embargo, parece ser que este nombre permaneció en el tiempo y fue utilizado por los nuevos pobladores musulmanes. Más datos en ESPINAR MORENO M., *Aldeire en un documento árabe: Población y agricultura.* Granada. 2000.

21 MARTÍNEZ RUIZ, J., "Huellas de las tres religiones en la toponimia medieval granadina", en Homenaje al profesor Darío Cabanelas Rodríguez, O. F. M. Granada. 1987. pp. 53-67 y pp. 54-55.

22 Martín Civantos J.M., *Poblamiento y Territorio medieval en el Zenete*. Granada. 2007. p. 695.

23 SIMONET, F. J., *Historia de los Mozárabes de España, deducida de los escritores cristianos y árabes.* Madrid. 1897-1903. p.32.

24 ALBARRACÍN NAVARRO J. et al. "El Marquesado del Cenete, Historia, toponimia y Onomástica, según documentos árabes inéditos", Tomo I. Granada. 1986. p.26.

25 ALBARRACÍN ET ALII, *El Marquesado del Cenete, Historia, Toponimia y Onomástica…* p. 26.

26 ESPINAR MORENO M., "El dominio del agua de riego y las luchas entre varias alquerías de las tierras de Guadix. Siglos XIII-XVI", Homenaje al profesor Juan Torres Fontes. Vol. I. Murcia. 1987. p. 425. "El reparto de aguas del río Alhama de Guadix en el siglo XII (año 1139)", en LÓPEZ DE COCA CASTAÑER (Ed.) Estudios sobre Málaga y el Reino de Granada en el V Centenario de la conquista. Málaga. 1988. pp. 235-249.

De los siglos que restan hasta la toma de la ciudad por los Reyes Católicos nada sabemos de lo que le aconteció a la comunidad mozárabe, ni de su perduración en el tiempo. En consecuencia desconocemos que ocurrió con sus cultos, iglesias y santuarios, como el de San Torcuato.

4. EL SANTUARIO DE SAN TORCUATO

El interés por reafirmar la identidad cristiana frente al Islam en la Edad Media estimula "*la investigación*" sobre el origen del cristianismo hispano durante los primeros siglos. A partir de los siglos IX-X empiezan a surgir multitud de relatos, inspirados posiblemente en tradiciones orales más antiguas, entre ellos el de los Varones Apostólicos[27]. Dicho relato atribuye a San Torcuato la evangelización de los naturales de Acci, mientras sus compañeros se reparten por el Sureste con idéntico objetivo. Finalmente sufriría martirio y sería enterrado en *Face Retama*. Otros relatos posteriores unen la vida de San Torcuato a la del apóstol Santiago, mezclando ambas tradiciones.

Paralelamente, en tierras mozárabes se empieza a recoger por escrito la tradición. Son de gran interés los datos relacionados con los Varones Apostólicos que aporta el Obispo Recemundo de Granada (Rabí Ben Zaid) en su calendario. En él se recoge la festividad de San Torcuato y sus compañeros, considerados como siete evangelizadores. Según Recemundo, la fiesta se celebraba en un monasterio llamado Gerisset, situado en Keburiena[28], cuya localización se desconoce. No tenemos ningún dato para confirmar que este monasterio y el lugar al que hace referencia podamos identificarlo con el de San Torcuato en *Face Retama*, pero tampoco podemos descartarlo como hipótesis.

La tradición narra igualmente, que en el lugar donde fue enterrado el mártir Torcuato creció un olivo que florecía y daba frutos el mismo día, por lo que las gentes del lugar se apresuraban a coger las aceitunas por considerarlas milagrosas. Según relata Ibrahim Ibn Yacub, en el año 961 el papa Juan XIII mostró su deseo de enviarle como embajador a la Península Ibérica, para hacerse con las reliquias de algunos santos y mártires que permanecían en territorio andalusí. Éstos habrían de encontrarse junto a una iglesia, bajo un olivo que florecía y daba frutos la noche de Navidad. Varios los lugares que poseen una tradición parecida[29], estando entre ellos el que nos ocupa.

---

27 Sobre la tradición de San Torcuato léase: VIVES J. "La Vita Torcuati et Comitum", *Analecta Sacra Tarraconensia, XX*. pp. 223-230.

28 DOZY R. Le Calendier de Cordove, Medieval Iberian Peninsula I. Leiden. 1961. pp. 75-81

29 Debido a la confusión que existe con los topónimos que hacen referencia al olivo milagroso cada autor que ha tratado este tema señala una ubicación diferente, aunque siempre dentro de la mitad oriental de Al-Andalus. Según Carmona González, ni los mismos autores islámicos se ponen de acuerdo en la ubicación: "Al-Udri (ob. 1085), Az-Zuhri (ob. 1161?) y Abü Hamid al-Garnati. (ob. 1169). El primero de ellos sitúa el hecho «en una iglesia, que se encuentra en un pago situado en una montaña próxima a la ciudad de Lorca, cerca de un *hisn* que allí hay llamado Mirabayt». Unas décadas después, Az-Zuhri asegura haber asistido al milagro, aunque reconoce que no pudo ver que las aceitunas llegasen a plena sazón ya que la impaciencia de los peregrinos, que se apresuraban a cogerlas en cuanto empezaban a madurar, lo impedía. Este autor localiza el hecho portentoso junto al *hisn* llamado *Sakru. (Posible Huéscar).* Abü Hamid al-Garnati, *lo sitúa en Granada, pero probablemente por una errónea trascripción"*.

Al-Himyari lo describe de la siguiente manera: "Es una ciudad en al-Andalus que se encuentra en una zona alejada de toda civilización. En unos montes elevados que allí hay, existe una gruta en la que se halla el cadáver incorrupto de un hombre, que está en aquel lugar desde no se sabe cuándo. De lo más alto de la cueva gotea agua en una fina cavidad que nunca desborda con el continuo manar del agua ni se agota aunque beba de ella gran cantidad de gente." CARMONA GONZÁLEZ A.,"Notas sobre religiosidad y creencias en Al-andalus a propósito del estudio de la cueva

Tras la conquista de la ciudad por los Reyes Católicos en 1489, se reinstauró de nuevo la diócesis accitana sin que apareciese ninguna iglesia dedicada a San Torcuato, probablemente porque su recuerdo se habría perdido ya. Aparece por primera vez en el Sínodo del obispo Martín Pérez de Ayala (1554), pues al hacer referencia a las fiestas de la ciudad se cita: *"El día de San Torcuato mártir y primero Obispo desta ciudad, que se celebra a quince de mayo"*[30]. Suponemos que sería ya una fiesta habitual en la ciudad en estos momentos, aunque ignoramos cuál fue su origen exacto. Cabe indicar que en algunos lugares cercanos al santuario, como en el pueblo de Fonelas, se tenía un vago recuerdo de este mártir, pues junto después de la reconquista ya habían organizado una cofradía cuyo titular era el citado San Torcuato[31].

Durante el episcopado de Juan Alonso de Moscoso sería cuando definitivamente se afianzaría su culto, gracias a las informaciones aportadas por los Jesuitas, que notificaron al obispo la existencia del cuerpo del varón apostólico en Orense. En el año 1593, después de las gestiones realizadas por el obispo y por mediación del rey Felipe II, llegarían a la ciudad una parte de las reliquias del santo que se hallaban en la pequeña iglesia de Santa Comba de Bande, supuestamente trasladadas desde Guadix en algún momento durante la dominación musulmana[32].

La trascendencia de esta noticia estimuló al obispado a localizar el lugar en el que estuvo enterrado el mártir. Según la tradición, la identificación de *Face Retama* como el lugar de enterramiento habría estado condicionada por el avistamiento de luces resplandecientes, tal como ocurrió en otros lugares sagrados como en el sepulcro del apóstol Santiago (*Campus Stellae*). A este hecho obedecería el topónimo con el que se conoce al paraje en el que se sitúa el santuario de San Torcuato: *Face Retama*, "la luz sobre la retama".

Al igual que otros centros sagrados, su localización, apartada de sitios en exceso habitados y acceso dificultoso suponía para el peregrino un esfuerzo, un caminar, un sacrificio. De esta forma se podría experimentar en el punto final del camino el gozo del encuentro con lo sagrado, lo que da cuerpo a la idea de la peregrinación.

La popularidad del lugar, que en un principio contó con solo una iglesia obligó a la construcción de una hospedería para acoger a los peregrinos y el antiguo eremitorio, probablemente ocupado durante la etapa islámica se convierte en residencia de los ermitaños que estuvieron al cuidado del santuario (figura 3).

Durante los siglos XVI-XVII este entorno conseguirá atraer un pequeño grupo de población instalados en cuevas del entorno.

5. EL EREMITORIO

Siguiendo estudios paralelos en otras zonas de la Península Ibérica, y dadas las características geológicas de la zona, era previsible que aquí se diera también el hábitat troglodítico durante los primeros siglos de la Edad Media. Los principales estudios realizados en las cuevas

---

de la Camareta", *Antigüedad y Cristianismo, X* (1993), p. 472. Más Datos en JIMÉNEZ MATA. M. C., "A propósito del aya'ib del Olivo Maravilloso y su versión cristiana en el Milagro de San Torcuato", *Cuadernos de historia del Islam*, 3 (1971). pp. 97-108. Y VALLVÉ BERMEJO J., El Califato de Córdoba. Madrid. 1992. pp. 194 y ss.

30 PÉREZ DE AYALA M. *Sínodo de la Diócesis de Guadix y Baza*. 1554. Edición facsímil de Asenjo Sedano C. Granada. 1994.

31 ASENJO SEDANO C., *Arquitectura religiosa…* p. 238.

32 MARTÍNEZ MEDINA F. J. *La Cátedra de Guadix, la más antigua de las iglesias hispanas*. La Catedral de Guadix. Magna Splendore. FAJARDO RUIZ A. (Coord.) Granada. 2007. p. 48.



Figura 3. Fachada principal de la iglesia de San Torcuato. En la planta de arriba se construyó la hospedería.

de la comarca de Guadix hasta el momento, tanto a través de las fuentes literarias como de la arqueología se han limitado a circunscribirlas en épocas muy concretas, sin tener en cuenta las investigaciones que se realizaban tanto en el resto de Andalucía como en España u otras zonas donde se detecta este tipo de hábitat[33]. Aunque este tipo de estudios es muy complejo y conlleva años de investigación, en estos momentos, y gracias a la inestimable ayuda del investigador D. Antonino González Blanco[34], hemos podido ir analizando, sobre el terreno, algunos de los ejemplos más característicos de esta arquitectura rupestre visigoda. El que nos ocupa, podría constituir uno de los más representativos.

El complejo de habitaciones que componen el eremitorio de *Face Retama* presentó para aquéllos que lo realizaron la ventaja de trabajar horadando la arcilla, labor relativamente fácil y rápida. Pero para nosotros presenta el inconveniente de su efímera perduración en el tiempo, frente a materiales más resistentes como la roca. A ello hay que añadir otros factores como la alternancia de otros materiales (lutitas y gravas) que pueden variar el grado de permeabilidad. Mientras que las lutitas son bastantes impermeables, las gravas presentan una alta permeabilidad. De esta manera, las intercalaciones de material grueso permeable se convierten en canales a través de los cuales puede infiltrarse y circular el agua de escorrentía. El buzamiento de los estratos facilita la circulación de agua que arrastra las partículas finas que se disponen entre los cantos,

33 ASENJO SEDANO, C., "Las cuevas de Guadix, sus orígenes", *Cuadernos geográficos de la Universidad de Granada*, 2. *Las cuevas, insólito hábitat del sur*. Sevilla. 1990. pp. 85-102. Este autor ha contextualizado el hábitat en cuevas a partir de la documentación del siglo XVI. El enfoque arqueológico ha sido realizado por BERTRAND, M., "Los covarrones-refugio de Guadix. Primeros datos cronológicos", *II Congreso de Arqueología Medieval Española. Tomo II: Comunicaciones*. Madrid. 1987. pp. 451- 465; "Les habitats de falaise d'occupation almohade et proto-nasride dans la depresion de Guadix/Baza (Province de Grenade)", La casa Hispano-musulmana. Aportaciones de la Arqueología. BERMÚDEZ LÓPEZ, J. y BAZZANA, A., (Coord.), Granada. 1990. pp. 47-71. Para M. Bertrand el inicio de la ocupación de las cuevas se remontaría como máximo a época Emiral, alcanzando su auge durante el siglo XIII.

34 Catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Murcia.

debilitando la estructura de los estratos permeables, que pueden llegar a colapsar. Así mismo, el clima de la región (mediterráneo-continental con tendencia a la aridez) presenta otro inconveniente de cara a la estabilidad: el carácter torrencial de las lluvias que, al caer sobre materiales blandos casi desprovistos de vegetación, acelera la erosión superficial. Este proceso de erosión superficial facilita, en consecuencia, la entrada de agua a la cueva a través de los estratos más permeables. El viento también actúa como agente erosivo transportando partículas que, cuando chocan con el terreno, lo van desgastando lentamente. Las corrientes de aire dentro de la cueva pueden haber sido lo suficientemente fuertes y persistentes en el tiempo para producir la erosión de los estratos más disgregables. La entrada de agua y viento también se ve incrementada por la presencia de huecos de chimenea que ponen en contacto directo el interior de la cueva con la superficie. En algunas estancias de la misma pueden apreciarse grietas significativas en las bóvedas, provocadas presumiblemente por este proceso de erosión. De hecho, encontramos refuerzos de albañilería en distintas zonas de la cueva que debieron construirse para conseguir la estabilización de la misma[35].

El conjunto de habitaciones que componen este eremitorio se realizaron perforando un cerro de escasa altura y extensión, facilitando la multiplicación tanto de entradas como de accesos. De los datos que se desprenden de la planimetría[36] (figura 4) podemos destacar a-priori que el cerro se halla excavado casi en su totalidad, un proceso que imaginamos se dio a lo largo de la dilatada vida y uso que ha tenido desde su proyección primitiva.

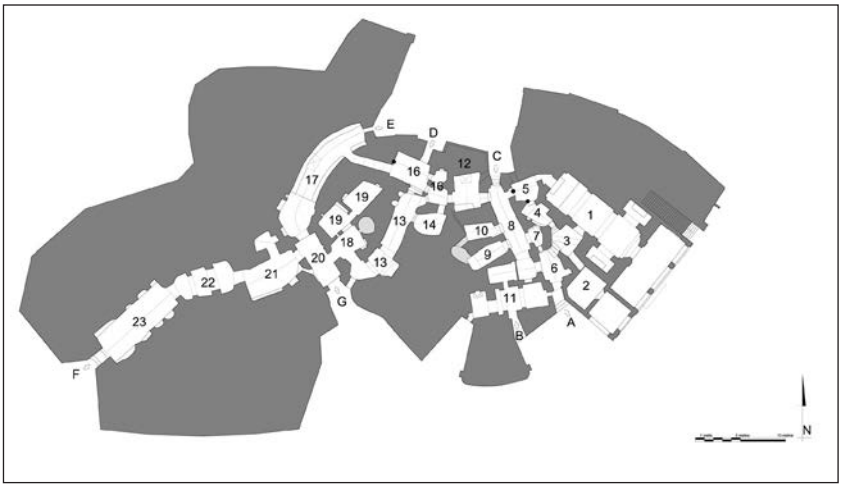


Figura 4. Planta del estado actual del conjunto de estancias excavadas junto a la iglesia de San Torcuato.

35 Para evitar la progresiva degradación de la cueva, deberían tomarse medidas tanto para frenar la erosión superficial como para evitar la entrada directa de agua a la misma. También sería necesario llevar a cabo refuerzos de albañilería donde los síntomas de inestabilidad son patentes.

36 La planta la hemos obtenido por medio de un levantamiento taquimétrico realizado con Estación Total, en la que han sido necesarios 18 estaciones internas y 4 externas para conformar una poligonal cerrada. Se han tomado casi 850 puntos espaciales, apoyados con mediciones trianguladas. Constituye por tanto la primera cartografía realizada con rigor métrico de todo el conjunto excavado.

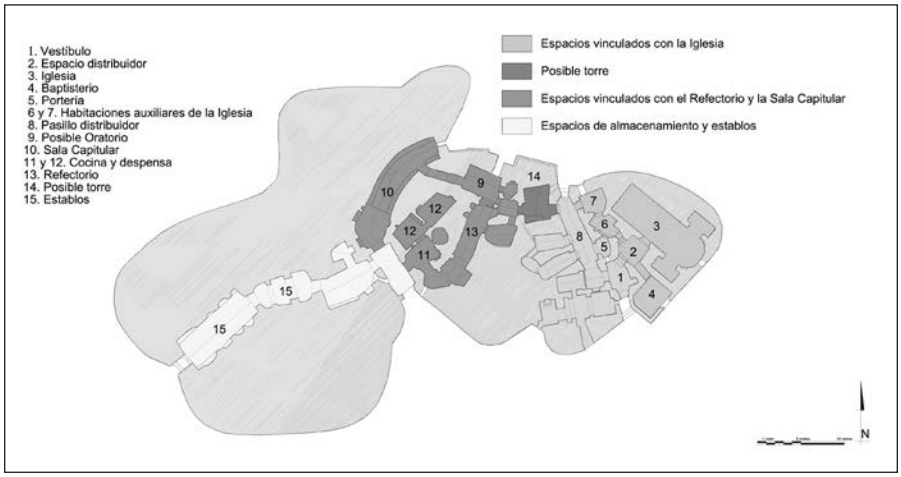


Figura 5. Hipótesis de la planta del eremitorio paleocristiano.

A la hora de analizar cuál ha sido la función de cada una de las habitaciones que componen este entramado tan complejo, hay que tener en cuenta que el paso del tiempo ha podido modificar el uso original para el que fue concebido, pudiendo haberse distorsionado en parte o en su totalidad. A pesar de ello hemos podido identificar muchos de ellos y creemos que se corresponden con un antiguo monasterio que acogió a los eremitas que estaban al cuidado del sepulcro y que atendían a los peregrinos (figura 5).

La entrada principal al eremitorio parece situarse al Oeste, donde se abrieron tres vanos, uno central y dos laterales. La tipología de las puertas es diferente: de medio punto, adinteladas y una de ellas construida mediante un arco de herradura construido con ladrillos (figura 6). La utilización de este tipo de arcos, bastante usual en época mozárabe es un elemento a tener en cuenta a la hora de asignar una cronología relativa al conjunto.



Figura 6. Detalle del arco de herradura existente en la puerta de acceso numerada con la letra B.

5. I. Distribución de Espacios:

1. Iglesia. Se accede a ella a través de la estancia Nº 3. Ante la ausencia de datos arqueológicos cabe plantearse como hipótesis el cambio de orientación del altar mayor en el siglo XVI para colocarlo en el lado contrario y así dotar al templo de una entrada directa desde el exterior. Esto podría explicar la extraña disposición de las capillas laterales, que se sitúan a los pies del templo en lugar de estar cerca del ábside, como suele ser habitual. De ser cierta esta teoría, la iglesia original se habría diseñado con una planta cruciforme, con el altar mayor orientado hacia el Este (orientación canónica), dos capillas laterales que se abren en los extremos del crucero y un ábside escasamente pronunciado. Su acceso se realizaría a través de una puerta lateral abierta en el lado Sur, conectando con el resto del monasterio. La luz natural entraría por sendas ventanas abiertas en las capillas del crucero y quizás también por otra más abierta en el ábside. De este modo se daría respuesta a la duplicidad de iglesias que tantas hipótesis ha generado en otros santuarios parecidos que cuentan con dos templos muy cercanos uno del otro. De este modo la ermita-sepulcro sería la receptora de las visitas de los peregrinos, quedando la iglesia rupestre de San Torcuato para uso privado y exclusivo del monasterio.

Presentaría así ciertas similitudes con las primitivas basílicas paleocristianas, dotadas éstas de un espacio interior alargado de forma rectangular que es una consecuencia de la adaptación cultural de las basílicas romanas. Estos edificios civiles eran presididos por un ábside en donde se colocaba el trono imperial desde el cual, el emperador presidía las audiencias e impartía justicia. Los primitivos cristianos adaptan a su culto este modelo arquitectónico cuyo principal y primer ejemplo es la primitiva basílica vaticana, aunque evolucionada, pues se trata del prototipo de transición hacia las plantas cruciformes que se popularizarán con el tiempo. Este modelo se exporta a la Europa Medieval, siendo la iglesia Abacial de Fulda (791-819) el ejemplo más significativo.

2. Baptisterio: Habitación de planta cuadrada, excavada en paralelo a la iglesia. Tanto su posición de cercanía al templo así como su orientación al Este plantea la hipótesis de su función como baptisterio.

3. Se accede a través de la habitación Nº 6. La diferencia de cota entre las dos habitaciones se salva mediante unos escalones, pues esta habitación se encuentra un poco más baja. Se trata de un segundo distribuidor, en este caso de la iglesia y sus habitaciones auxiliares mediante tres accesos claramente diferenciados: iglesia, habitaciones auxiliares y baptisterio.

4. Estancia auxiliar de la iglesia de pequeñas dimensiones con techo picado a dos aguas. Dispone de un a hornacina horadada a 65 cm del suelo.

5. Habitación auxiliar de la iglesia, en la que se guardarían las reliquias u otros objetos relacionados con la liturgia. Es una de las estancias más cuidadas de todo el conjunto, en lo que a elementos ornamentales se refiere. Posee dos hornacinas cuyas características tipológicas podrían indicar un origen paleocristiano o mozárabe. Además de una ventana abierta al exterior que ilumina la estancia. Dispone de un estrecho pasillo en recodo que comunica con la parte trasera del actual altar mayor de la iglesia y que creemos que fue realizado con posterioridad, probablemente entre los siglos XVI-XVIII, momento en que se cambiaría la orientación de la iglesia.

6. Espacio de pequeñas dimensiones, identificado como entrada principal que sirve a su vez de distribuidor de espacios: iglesia y eremitorio. Se accede a ella desde el exterior por un pequeño pasillo (Entrada A). Dispone de un techo a dos aguas.

7. Habitación de forma irregular de pequeñas dimensiones. Tiene dos pequeñas hornacinas que probablemente funcionaron como puntos de luz. Dispone de un pequeño banco tallado en

la arcilla y dos pequeños vanos a modo de ventana: uno de ellos da a la habitación Nº 6, para controlar la entrada de la gente que accede a la iglesia y la otra ventana que da a la habitación N º 4 para comunicarse con el interior del eremitorio.

8. Habitación de forma ligeramente rectangular y techo a dos aguas. Tiene acceso al exterior mediante la puerta C. Funcionaría como distribuidor central para acceder a las diferentes celdas.

9 y 10. Estancias con techo a dos aguas y forma irregular que pudieron estar destinadas a posibles celdas. Una de las estancias dispone de una hornacina en una de sus paredes, con muescas de haber acogido tableros a modo de estantes. En la otra estancia hay una muesca en una de las paredes, horizontal y alargada de 1,25 m de largo, posiblemente para sujetar un tablero que pudo haber hecho las veces de cama.

11. Espacio muy transformado, que parece haber sido independiente de todo el conjunto. Desconocemos realmente su utilidad, aunque pudo estar destinado a hospedería.

12. Posible torre vigía.

13. Habitación de grandes dimensiones y planta rectangular y techo casi a dos aguas. Es probable que esta estancia sirviera como refectorio o comedor del eremitorio. Dispone de dos arcos de medio punto, posiblemente de refuerzo debido a la inestabilidad del cerro. En una de las paredes se horadaron dos huecos para introducir sendas tinajas.

14. Posible habitación auxiliar de la cocina. Se trata de una estancia con un techo tallado a dos aguas. En una de sus paredes se excavó un hueco para utilizarlo como estantería. Todavía quedan las marcas del encaje de los estantes.

15. Estancia de forma ligeramente cuadrada. El último uso dado a esta habitación fue el de cocina, pues se pueden distinguir los elementos fundamentales de ésta: chimenea, un asiento tallado en la pared, una gran hornacina para guardar los objetos relacionados con la cocina y un tinajero horadado en una esquina. La iluminación de dicha estancia se realiza mediante una ventana abierta al exterior.

16. Se trata de una de las estancias de mayor interés del conjunto. Tiene forma rectangular y un techo tallado a dos aguas. Iluminada indirectamente a través de una ventana que da a la estancia N º 13, aunque sin poder determinar si esta ventana es posterior. Los elementos decorativos de esta estancia son numerosos y diversos, destacando en primer lugar una hornacina decorada con columnas de tamaño reducido y veneras. Otros elementos decorativos son las columnas, las cruces patadas incisas (figuras 7 y 8) y una media luna tallada en el techo. Dispone además de un pequeño asiento. Probablemente estemos ante un pequeño oratorio del eremitorio. Tiene un acceso directo hacia el exterior desde la entrada D y está comunicada a través de un estrecho pasillo con la estancia Nº 17, posible sala capitular. A través de este espacio también se accede a dos estancias irregulares y de pequeñas dimensiones sin elementos destacables. Una de ellas dispone de una hornacina excavada a nivel de suelo y marcas en una de sus paredes de haber albergado una estantería.

17. Estancia de forma ligeramente rectangular con techo tallado a dos aguas. Dispone de un tragaluz que ilumina este espacio. Ha sido reutilizada recientemente como cuadra, pues posee tres pesebres para animales. Posee comunicación directa con el exterior a través de la puerta E. Uno de los elementos característicos de esta habitación es el banco corrido tallado en la arcilla de 45 cm de ancho y 40 cm de altura. Este banco corrido tallado en las paredes laterales de la estancia, probablemente era utilizado como lugar de reunión de la comunidad, de ahí que planteemos como hipótesis que se trate de una especie de sala capitular.

18. Habitación de forma irregular con techo a dos aguas, identificada como cocina. Dispone de un hornillo tallado en la pared y un horno de forma circular.



Figura 7. Imagen de las columnas situadas en la estancia número 16.

19. Se accede a estas dos estancias, que consideramos auxiliares de la cocina, a través de un arco de medio punto de ladrillo. La primera dispone de varias hornacinas. Está iluminada a través de un abertura que la comunica con la estancia Nº 18.

La segunda estancia auxiliar de la cocina o almacén de alimentos, dispone de una curiosa hornacina que alberga otra más pequeña en su interior.

20. Estancia de forma ligeramente rectangular, techo a dos aguas y comunicación directa al exterior a través de la puerta G. Se trata de otra sala que sirve de distribuidor de espacios.

21. Habitación con planta irregular, techo a dos aguas tres grandes hornacinas excavadas en la pared. Dispone de una abertura simulando una ventana que da a la estancia Nº 20 y que sirve para la iluminación de este espacio. Se encuentra totalmente reconstruida con muros de aparejo de piedra tomados con cemento. A través de ella se accede a una estancia de reducidas dimensiones. Dispone de una pequeña hornacina.

22. Estancia de forma ligeramente rectangular. En el centro se levantan dos arcos de ladrillo de medio punto, que sirven de refuerzo del techo. Tiene un tragaluz en el techo para la iluminación. Se trata de un espacio que ha sufrido mucho los efectos de la erosión, por lo que se haya completamente reforzado con muros de piedra que forran las paredes de la cueva. También ha sido reutilizado como cuadra, pues conserva dos grandes pesebres.

23. Habitación de forma rectangular. El techo simula una gran bóveda de cañón. Se encuentra muy erosionada y ha sido igualmente reforzada mediante muros de piedra. Ha sido además reutilizada como cuadra de animales, pues al igual que la estancia anterior dispone de pesebres. Tiene acceso directo al exterior desde la entrada F.

El picado de la gran mayoría de las habitaciones se realizó de una forma muy cuidada. Las plantas son de diversos tipos, fundamentalmente habitaciones de planta rectangulares extremadamente alargadas, frente a otras de planta cuadrada hasta estancias de forma totalmente irregular. Los techos fueron algunos realizados a dos aguas y otros simulando bóvedas. La tipología de las ventanas también es diversa aunque al estar en su mayoría reconstruidas no nos ofrecen ningún dato de interés.

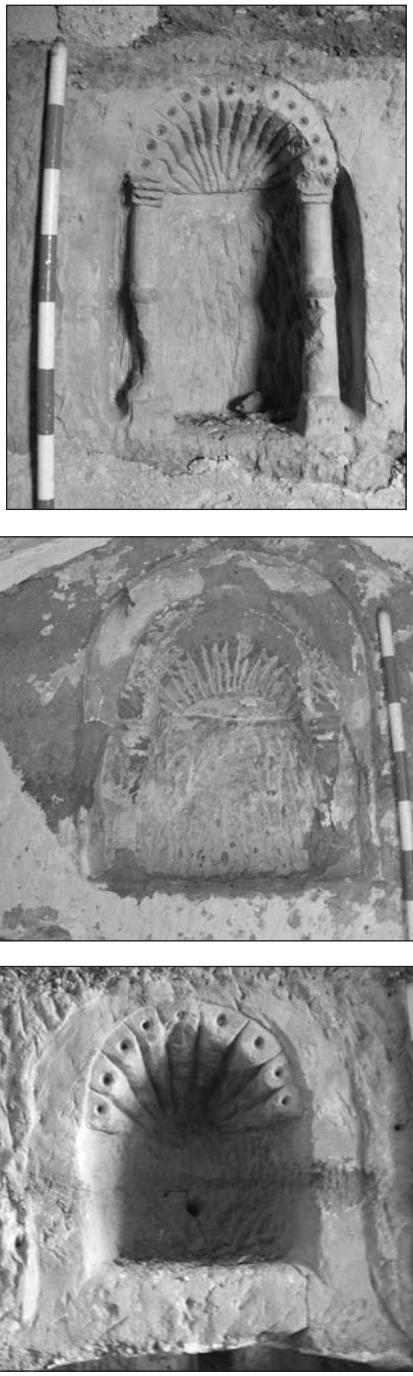


Figura 8. Arriba e centro: Hornacinas de la estancia número 5. Abajo: Hornacina actualmente encalada de la estancia número 16.

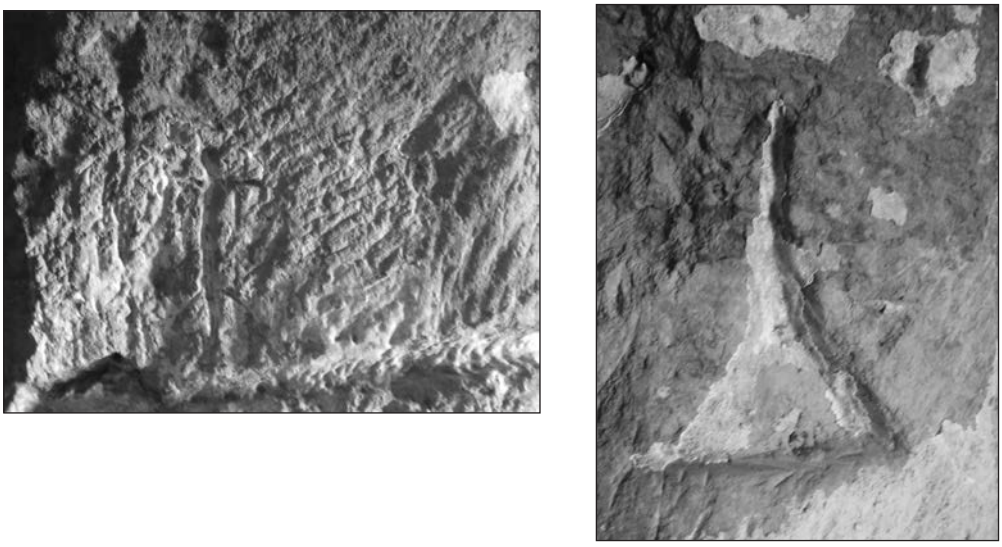


Figura 9. Distintas tipologías de cruces incisas en las paredes de la estancia número 16.

Uno de los elementos que despierta mayor interés de cara a la interpretación de este lugar es la reproducción de elementos arquitectónicos como las columnas[37], sin ninguna función aparente, aparte de la decorativa (figura 7). Además, en estas salas más trabajadas quedan improntas de haber existido bóvedas de yeso, pues en las esquinas se conservan oquedades que podrían haberse encastrado las trompas o pechinas.

Otro de los elementos decorativos de interés son las hornacinas (figura 8), cuya funcionalidad se nos escapa, pudiendo haber estado destinadas a guardar objetos del culto relacionados con la liturgia o tener una función simplemente decorativa. En una de ellas la decoración está formada por un arco de medio punto relleno por veneras de talla a bisel muy acusada, apoyado por dos columnas bajas. En el interior del espacio creado no se conserva nada, no sabemos si originalmente se proyectó así o por el contrario fue destruido después; de ser así pudo contener alguna simbología cristiana, tipo crismón. De hecho, los motivos decorativos de estas hornacinas son muy semejantes a los ladrillos con decoración a molde que fueron empleados con profusión en la Bética hasta el sigo VII. Los temas ornamentales más empleados fueron el crismón aislado, con espigas y palomas o alojado entre columnas con un frontón o arco avenerado encima, los círculos estrellados o escenas bíblicas como la de Daniel y los leones.[38]

Otros paralelos con gran parecido en la decoración son las placas de cancel procedentes de las zonas de Toledo y Mérida, actualmente en los museos de dichas ciudades[39].

37 La utilización de columnas talladas en la arcilla o en la roca parece ser otro elemento habitual en este tipo de recintos, pues existen varios ejemplos, aunque localizados en el Norte de la península: Cueva Grande del Monte Cantabria en Logroño y la Cueva de los Llanos, la Cueva de Cienta y una de las cuevas del monte San Fruchos en Arnedo. EGEA VIVANCOS, A., "Monacato rupestre en La Rioja y el Alto Éufrates Sirio. Puntos de contacto", *Antigüedad y Cristianismo,* XXIII. p. 805.

38 CORZO R., *Historia del Arte. Visigodo y prerrománico*. Madrid. 1989. pp. 20-24.

39 PALOL, P., *Arte Hispánico de la época Visigoda*. Barcelona. 1968. pp. 44-49.

Las otras dos hornacinas siguen la misma tipología decorativa mediante arcos de medio punto y veneras. Además, en otros puntos de la cueva existen diversas oquedades que podrían haber funcionado como puntos de luz, sobre todo las que se encuentran en los lugares más profundos.

Otro elemento de interés son las cruces talladas en las paredes (figura 9) y que se concentran también en la zona donde aparecen las hornacinas, algunas de ellas, cruces "patadas", que podrían proceder de época visigoda o mozárabe.

6. LA OCUPACIÓN ISLÁMICA

Con el traslado del cuerpo del mártir a la iglesia de Santa Comba de Bande el santuario fue ocupado por los musulmanes y posiblemente sobre el sepulcro fue enterrado un musulmán virtuoso, construyéndose sobre el antiguo sepulcro cristiano un morabito[40].

Llama la atención que estos recintos sacros musulmanes suelen tener vinculado un árbol sagrado que preside el lugar y suelen situarse en lugares próximos a puntos de agua ya sean pozos, ríos o nacimientos naturales. Ambos elementos se encuentran representados en el Santuario. La toponimia conservada en la zona hace referencia a la fuente del Santo y el árbol sagrado está simbolizado por el olivo situado a espaldas de la ermita (figura 10).

Otro de los posibles elementos relacionados con la ocupación islámica es un contrafuerte adosado a las estancias subterráneas del flanco norte del cerro, realizado con sillarejo y que se asemeja a una torre cuadrangular (figura 11). De ser así, podría tratarse de una torre vigía adosada que funcionaría como punto de control de toda esta zona, en comunicación con la Torre de Guájar y la Torre de Almagruz. Su peculiaridad estriba en su acceso, realizado a través de la habitación que hay en el interior del complejo rupestre. Esta habitación dispone de un tragaluz por el que se ascendería para llegar a la parte superior de dicha torre.



Figura 10. Parte trasera de la ermita-sepulcro con el olivo.



Figura 11. Posible torre, reconstruida recientemente con sillarejo y verdugadas de ladrillo.

40 Archivo Histórico de la Catedral de Guadix. (AHCG), 1578. Proceso de la Inquisición a un moro por decir que en el campo de Face Retama, en un majuelo, lo que hubo fue un moro muy virtuoso, pero nada de un San Torcuato. ASENJO SEDANO C., *Arquitectura religiosa…* p. 241.

7. LA ERMITA – SEPULCRO

Sobre la posible edificación islámica precedente se levantó la ermita-sepulcro (figura 12). Se trata de una construcción de una sola nave de planta rectangular levantada a mediados del siglo XVI. La fábrica es de ladrillo, alternando cajas de piedra. Se accede a ella a través de un arco de medio punto también construido con ladrillo. Durante los siglos XVII-XVIII experimentó diferentes remodelaciones, costeadas tanto por la cofradía como por familias nobiliarias[41].

De este modo, para darle a la ermita una personalidad acorde con la función para la que se diseñó, se colocó un retablo tabernáculo (figura 13), dividiendo el espacio de la ermita en dos. Así la parte trasera del retablo funcionaría a modo de "Sancta Sanctorum" donde por medio de dos puertas abiertas en los laterales del retablo se accedía, simulando un deambulatorio, al sepulcro (figura 14). Esta configuración hace que adquiera mas solemnidad la visita, y encauza el flujo de las peregrinaciones, que ingresarían por la puerta lateral izquierda para salir por la derecha pasando tras venerar la sepultura, que se muestra protegida por una modesta balaustrada de madera con su puerta, tal y como sucede en lugares importantes de peregrinación. De este modo se produce una idea de indicador de recorrido hacia el interior, señalando así el punto final de la peregrinación y del trayecto que es la tumba del santo.

La ausencia de capillas permitió la decoración de la totalidad de las paredes con pintura "al temple", mediante enrevesadas estructuras con inspiración oriental donde se entrelazan y entrecruzan elementos decorativos, dejando espacios a ánforas con flores azuladas, muy del gusto de la última etapa del barroco. En el centro una simulada ventana con decoración lateral ocupa el lugar pictórico central del presbiterio, tras el retablo. En las pilastras y arcos, medallones de hojarasca a modo de veneras muy propias de los lugares de peregrinaje, con tono rosáceo diferente, remarcando la estructura de las arcadas, donde se aprecian varias intervenciones pictóricas, y algún retoque posterior.



Figura 12. Portada de la ermita-sepulcro.

41 Según señala Asenjo, pudo ser construida de nueva planta por el maestro de obras Juan Caderas de Riaño. ASENJO SEDANO C., *Arquitectura religiosa…* p. 240. Durante el siglo XVIII la familia Molleto Cruzat costea otra gran remodelación del templo, probablemente por las malas condiciones en las que se encontraba. ASENJO SEDANO, C. y ASENJO FENOY, M. D., *Nobleza y Heráldica en Guadix*. Granada. 2004. pp. 319 y 382.



Figura 13. Interior de la ermita-sepulcro.



Figura 14. Detalle del sepulcro.

En la parte superior del arco principal se halla el escudo de los Marqueses de Diezma, benefactores de la ermita, acompañado de todos los elementos de las victorias militares: las lanzas, estandartes, cañones y trompetas.

El deterioro y los repintes han dañado partes de la obra original, habiéndose perdido gran parte de los bajos, que aparecen encalados.

La belleza del artesonado de madera con sus tirantes hace de éste el mejor recubrimiento que pudiera tener, consiguiendo un interesante contraste visual.



Figura 15. Interior de la iglesia de San Torcuato.



Figura 16. Detalle del ciclo pictórico que narra la vida del Santo.

8. LA CONSTRUCCIÓN DE LA HOSPEDERÍA Y LAS TRANSFORMACIONES DE LA IGLESIA DE SAN TORCUATO

La afluencia de fieles requirió la construcción de una hospedería para atenderlos durante su estancia en el santuario. Se levantaron una serie de habitaciones bajo la dirección del maestro

de obras Diego Albertos en 1633[42]. Fue construida anexándola al cerro donde se encuentra el eremitorio. Suponemos que es en este momento cuando se abrió la entrada que actualmente dispone la iglesia, dotándola de un pórtico con tres arcos de ladrillo de medio punto a modo de tres entradas. Tras pasar el pórtico encontramos la puerta de acceso a la iglesia mediante un arco de ladrillo de medio punto. Sobre el pórtico y ocupando también parte del cerro se levantó la hospedería. A ella se accedía a través de una escalera que arrancaba desde el lateral derecho de la fachada principal. Parte del cerro fue solado con baldosas, creando un pequeño patio a la entrada de la hospedería. Igualmente se levantó el campanario, apoyado directamente en el cerro. Es evidente que hubo una ampliación inmediata a esta construcción, observándose otro cuerpo añadido a la fachada del pórtico, quedando de esta forma una fachada descentrada, pero obteniendo una habitación adicional para la hospedería (figura 3). La iglesia sufriría en este momento una gran trasformación (figura 15).

La consecuencia de abrir esta nueva entrada supuso trasladar el altar mayor al lado contrario, en posición anticanónica. Ahora las capillas del crucero quedaban a los pies del templo sin poder ser aumentadas en altura ya que la hospedería se encontraba encima, pero sí hacía los laterales. Fueron dedicadas a la Virgen del Rosario y a Nuestra Señora de Túnez. Ambas imágenes tuvieron una significación especial para la principal benefactora del santuario en este momento, la familia Bazán, pues fueron reflejo de sendas victorias: la Batalla de Túnez por Álvaro de Bazán el Viejo y la Batalla de Lepanto por Álvaro de Bazán hijo.

La totalidad de la iglesia se halla decorada con pinturas murales siguiendo las pautas pictóricas de las postrimerías del barroco (figuras 15-16). El "horror vacui" tiene aquí un claro exponente aunque con más o menos medios. Las pilastras tienen un mero carácter ornamental y su función es la de separar los motivos pictóricos. Las paredes laterales están dedicadas a la vida del Santo enmarcada en medallones que combinan la hojarasca con guirnaldas rosas, querubines, angelotes, flores, encuadrando todo con estructuras pictóricas ordenadas y adaptadas a los ejes de las bóvedas, cornisas y paredes. En uno de ellos aparece la figura del santo revestido con los atributos de su dignidad episcopal, el roquete, la estola la capa pluvial y el báculo como si bendijera los lugares que le fueron encomendados para evangelizar. En otra se aprecia de fondo el martirio que sufrió el Padre Apostólico, donde se narra su decapitación por manos de infieles. El sicario, representado con turbante como símbolo del paganismo, levanta con giro enérgico pero equilibrado su brazo, con la espada ejecutora acentuando su figura con un vuelo de manto que le da más dinamismo y movilidad. El santo en cambio aparece en actitud de asimilación martirial de recogimiento y aceptación de la voluntad divina que lo lleva hasta el patíbulo por la salvación de las almas.

En los lugares destruidos o deteriorados que se corresponden simétricamente con los citados, imaginamos que narrarían otros pasajes conocidos de la vida de San Torcuato.

El resto de elementos decorativos se limitan a escudos nobiliarios, de benefactores del Santuario. Son pinturas de mayor calidad que las de la ermita-sepulcro con una clara influencia de la Escuela Barroca granadina.

Tanto la ermita-sepulcro como la iglesia de San Torcuato se insertan dentro del periodo barroco, estilo artístico que desarrolla a la perfección las tradiciones heredadas del sentido de la peregrinación y de la veneración de los sepulcros y reliquias. Este hecho, unido al espíritu de la Contrarreforma, encontrará aquí un gran potencial, acentuando y potenciando estas actitudes de

42 ASENJO SEDANO C., *Arquitectura religiosa…* p. 240

la tradición religiosa local, para así resaltar los elementos rituales católicos de los del resto de corrientes cristianas y cismas que surgen en este momento. Elementos como la decoración, la liturgia, el protocolo o la indumentaria tendrán un lugar destacado en Andalucía, que se convirtió en la principal exponente de esta corriente de la filosofía y de las artes.

9. CONCLUSIONES

Aunque los espacios que integran el santuario de San Torcuato han sido reutilizados para distintos usos a lo largo del tiempo, es evidente que la función primitiva para la que fue construido no fue la de vivienda doméstica sino la de un espacio de culto. Aún cuando no se pueda probar que el origen de esta construcción esté vinculado con el martirio del santo, el eremitorio que nos ocupa tiene curiosos e interesantes paralelismos con muchas de las cuevas andaluzas que han sido utilizadas como oratorios rupestres.

Si bien todavía es pronto para aventurarnos a dar hipótesis, cabe la posibilidad de haber sido un complejo suntuario para salvaguardar las reliquias del santo y que una pequeña comunidad de monjes[43] se encargaran de su cuidado, así como de atender a los peregrinos que se acercaran al lugar. La falta de excavaciones nos impide dar datos más precisos de este tema tan complejo a la par que interesante.

El conjunto de cuevas que componen el eremitorio requirió de una serie de cometidos arquitectónicos limitados, con la singularidad de que es la actividad la que se adapta más a los espacios naturales, que los espacios arquitectónicos los que se adaptan a la actividad, presentándose así un caso singular y difícil para su interpretación.

43 Muchas comunidades se crearon con el objetivo de salvaguardar las reliquias y enterramientos de los mártires, tal y como señala Pérez-Embid: "Fueron importantes agentes de difusión del culto a los santos. Hubo comunidades monásticas regentando las basílicas de los mártires de León, de los 18 de Zaragoza; de San Félix de Gerona; de San Vicente de Valencia; de San Cucufate de Barcelona, y en época posterior en Sahagún. Comunidades de clérigos sirvieron las de Zoilo de Córdoba y Santa Eulalia en Mérida. PÉREZ-EMBID WAMBA J., *Hagiología y sociedad en la España Medieval. Castilla y León (Siglos XI-XIII)*. Huelva. 2002. p. 17.

Mozárabes. Identidad y continuidad de su historia
Antig. crist. (Murcia) XXVIII, 2011, ISSN: 0214-7165, pp. 465-477

LAS CUEVAS DE ALMAGRUZ. (PURULLENA, GRANADA)

Antonio Reyes Martínez
LAAC-Escuela de Estudios Árabes (EEA), CSIC

Dulce María Jiménez Requena
María de los Ángeles Lázaro Guill

RESUMEN

En este trabajo se presentan los resultados del estudio realizado en Las Cuevas de Almagruz, en Purullena (Granada). Se analiza su posible origen medieval y eremítico.

Palabras Clave: Hábitat troglodita, cuevas, Edad Media.

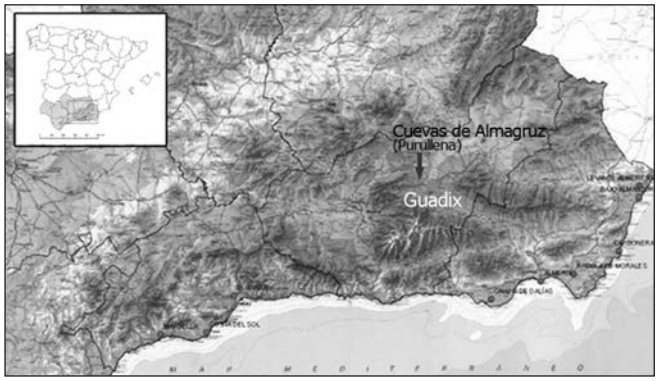
ABSTRACT

In this work they present the results of the study realized in Almagruz's Caves, in Purullena (Granada). There is analyzed his possible medieval and eremitic origin.

Key words: Habitat troglodyte, caves, Midle Age.

El conjunto de cuevas se localiza dentro del Cortijo de Almagruz, en el término municipal de Purullena, Granada (figura 1). Su importancia e interés radica en sus específicas peculiaridades. Este estudio pretende ofrecer una primera aproximación a su interpretación, considerando que puede tratarse de un conjunto rupestre ocupado en la Alta Edad Media por comunidades eremíticas.

Están enclavadas en un cerro en la cercanías del valle del río Fardes. Es importante destacar que es un cerro de tipo *Bad-land*: formaciones originadas durante el Cuaternario, caracterizadas con su contenido rico en arcilla y que han sufrido los efectos erosivos provocados por el viento y el agua. Las Malas Tierras o *Bad-land* se forman en áreas de infrecuentes pero intensas lluvias y escasa vegetación, que provocan una erosión devastadora. Los efectos de esta erosión los podemos comprobar visualmente en toda la comarca de Guadix y especialmente en la zona de cuevas que nos ocupa, donde prácticamente la totalidad de éstas han perdido la fachada original.



1. Emplazamiento de Las Cuevas de Almagruz dentro de la provincia de Granada.

Históricamente ha sido una zona transitada y ocupada desde la Prehistoria[1], de hecho, los restos arqueológicos son muy abundantes, justo en la parte superior del cerro se encuentra un dolmen, que probablemente formara parte de un complejo mucho más amplio, pero que las labores agrícolas han hecho desaparecer.[2]

También se halla próximo el yacimiento de La Cuesta del Negro, asentamiento Argárico con ocupación del Bronce Final. La ocupación ibérico-romana también fue muy intensa, sobre todo en la ribera del río Fardes[3].

Durante la época islámica, al encontrarse en una zona estratégica de control del valle, se construye una torre-atalaya, la llamada Torre de Magrú, junto a una serie de alquerías y recintos fortificados como el Castillo de San Cristóbal.

EL TOPÓNIMO ALMAGRUZ

El topónimo almagruz, Magruz o Magrú etimológicamente parece proceder del árabe y puede tener diferentes acepciones: desde almagra o tierra roja, que es muy típica en esta zona hasta proceder del verbo (participio pasado) "garaza o garasa": terreno picado o terreno cultivado.[4]

Los primeros documentos escritos que hacen alusión al cortijo los encontramos a partir del siglo XVI en los libros de apeos en 1565. El propietario era Alonso de Pancorvo. Aparece posteriormente citado en la descripción que hacen los seises el 19 de octubre de 1571 al describir Purullena:

1 Véase para esta etapa: CÁRDENAS BERENGUEL F. J., MARTÍNEZ C. y BOTELLA LÓPEZ M. C. "Industrias Achelense y Musteriense en la Cueva Horá de Darro, Granada". *Homenaje a Luis Siret (1934-1984)*. 1986. pp. 79-93. Lo que viene a demostrar que la ocupación en cuevas por parte del ser humano en esta zona se inicia ya desde la prehistoria.

2 Este dolmen actualmente se encuentra sin estudiar y carece de protección.

3 GONZÁLEZ ROMÁN C., LÓPEZ MARCOS A. y ADROHER AUROUX A. M. "El poblamiento iberoromano del río Fardes" *Revista d'arqueologia de Ponent, 9*. pp. 157-180

4 Agradecimientos a Bilal Sarr Marroco por su asesoramiento en la traducción toponímica.

«Está asentada en un llano y al pie de unas torrenteras, a la cara del sol..., tenía noventa vecinos…». Había 90 casas «entre casas y quevas». En su término se citan los cortijos de Luchena, el Maxmar, Tablar, Bejarín y Almagruz[5].

DESCRIPCIÓN DE LAS CUEVAS

Se encuentran horadadas en un cerro de gran altura que se ha ido desgajando con el tiempo, debido a la potente erosión a la que hacíamos referencia anteriormente, la cual se ve acrecentada cuando las cuevas se abandonan durante mucho tiempo (figuras 2 y 3).

Actualmente esta erosión ha sido frenada gracias a las obras de consolidación que se han realizado para ejecutar el proyecto de valorización del patrimonio, aunque se hace necesaria alguna intervención de urgencia para contener la erosión en otras partes del cerro para evitar que estas cuevas desaparezcan.

Desconocemos como eran las entradas o accesos, aunque tradicionalmente suelen hacerse mediante pequeños pasillos de unos dos metros de largo por uno de ancho y con un arco de medio punto rebajado.



2. Panorámica del cerro en el que se localizan las cuevas.



3. Panorámica de las cuevas en 1905. Fotografía de José Martínez Relboó.

5 ESPINAR MORENO, M., "Los moriscos de Guadix y el cenete en época de Carlos V". *Carlos V, los moriscos y el Islam. Congreso Internacional,* Alicante 20-25 de noviembre de 2000. P. 136.

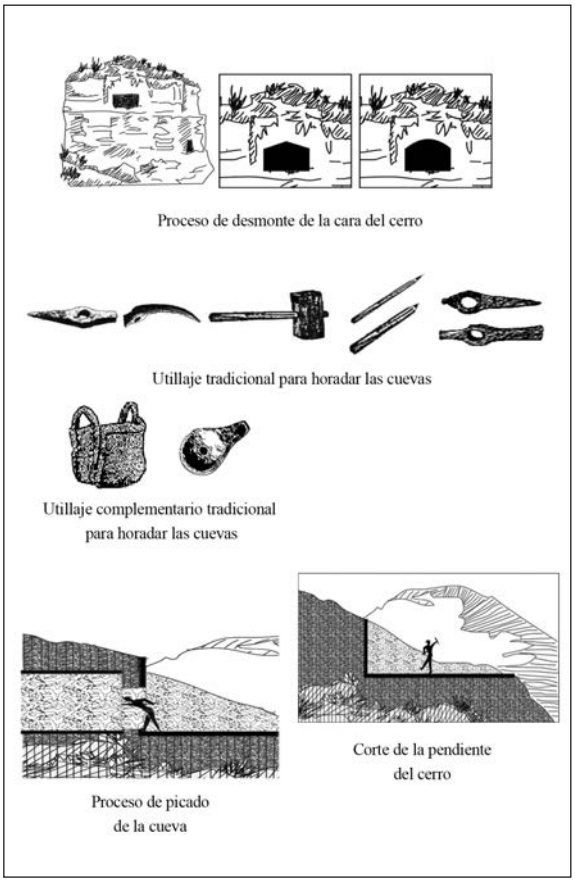
LA DISTRIBUCIÓN DE LOS ESPACIOS

Los espacios interiores de estas cuevas son de un tamaño muy reducido, de una a tres habitaciones como máximo, con los techos planos, muy bajos, siendo en la mayoría de ellas difícil de mantenerse totalmente erguido.

No hemos podido clarificar los espacios que se identifiquen con cocinas o zonas de almacenamiento, aunque a falta de chimeneas creemos que las labores de preparación de la comida se hicieran en el exterior. Tampoco se localizan silos de almacenamiento de grano.

TÉCNICAS CONSTRUCTIVAS

El picado es bastante cuidado en algunas de ellas, consiguiendo a veces, ángulos casi perfectos de 90º. En otras no se proyectan espacios totalmente cuadrados o rectangulares, de hecho, muchas de las cuevas situadas en el nivel más bajo del cerro, son espacios redondeados (figura 4).



4. Proceso de picado de una cueva y herramientas utilizadas.

Las paredes se encuentran todas ennegrecidas por el humo, sin poder determinar si sufrieron algún incendio o si por el contrario son producto de las hogueras que se hacían en su interior. No hay que olvidar que estas cuevas han sido reutilizadas con posterioridad, probablemente por grupos de pastores o labradores que se refugiaban en ellas, de ahí el aspecto grisáceo que presentan tanto las paredes como los techos.

En algunas zonas de la pared del acantilado encontramos un significativo número de mechinales que probablemente correspondían a una majada o edificación exterior que con el paso del tiempo y debido a la utilización de materiales más fungibles ha desaparecido.

GEOLOGÍA DEL TERRENO

La blandura de los terrenos arcillosos propicia el refinamiento en los procesos de picado de las estancias cuadrangulares, variaciones en el esquema geométrico de los techos o cubiertas, facilita el camino hacia el tallado de elementos, no sólo ornamentales, sino de ingenio para una utilidad práctica. Pero, esta naturaleza blanda del material, supone también una amenaza para la conservación de su aspecto originario, o incluso la supresión de dichos elementos para lograr superficies más homogéneas o el picado de nuevos espacios.

La labor de desmonte de la cara del cerro en el que se va a excavar la cueva artificial, desvela la composición del material arcilloso en el corte vertical de la fachada (es lo más parecido a un criterio geológico de prospección), pero esto no impide que la labor de extracción sea intrínsecamente azarosa (figura 4).

La totalidad del volumen arcillosa extraer nunca es de un material completamente homogéneo y la abundancia de impurezas en el mismo acabará determinando el tipo de herramienta empleada, así como el modo de proceder en la técnica del desbastado, que siempre dependerá de su grado de dureza o de la estabilidad en la alianza entre las distintas características de los materiales que conforman la arcilla.

De este hecho emana la importancia del estudio técnico sobre el método y utillaje empleado en la elaboración de espacios excavados en las cuevas, que puede arrojar luz a la investigación ante las posibles variaciones tipológicas sufridas, a través de las texturizaciones que encontramos en las superficies conservadas.

Una huella muy bruñida por la presión del metal del pico delata la contemporaneidad de la labor realizada, aunque también hay que tener en cuenta la climatología de la cueva que, en bastantes ocasiones, favorece un extraordinario grado de conservación.

Un aspecto de la misma erosionado, por el transcurso del tiempo, es la mejor garantía de su antigüedad, siempre y cuando, no haya quedado expuesta a la intemperie por la pérdida de su fachada o la superficie haya sido cocida por los efectos del encalado.

Teniendo como referencia las condiciones en que encontramos las superficies picadas y los factores condicionantes que acabamos de describir, se puede dar paso a una selección por agrupaciones de los distintos tipos de texturización y huellas de las herramientas aplicadas, que en el caso que nos ocupa, despeja incógnitas de una interesante solidez arqueológica.

Las herramientas de fuerza manual se mantienen vigentes en la época actual junto a las más evolucionadas de carácter mecánico, pero en todos los casos su intención motriz sigue representando una fuerza extensora del brazo humano. De ahí que se pueda intuir la estatura del individuo y la longitud del mango de madera de la herramienta, a través de la profundidad y extensión de los surcos grabados por la misma en la superficie arcillosa desbastada. No puede descartarse,

por tanto, la intervención de mano de obra infantil en algunos de los paños de pared analizados.

El utillaje básico para horadar la tierra suele ser a base de picos, mazas, punteros y cuñas de piedra, hierro o madera. Los mangos suelen ser preferentemente de madera de encina. Con la ayuda de azadas y rastrillos se llenaban los cestos o espuertas de esparto. También era necesario el uso de lucernas o candiles e instrumental para la fragua y afilado de las herramientas (figura 4).

Sin entrar en problemáticas de interpretación, las distintas fases de picado de una cueva artificial siguen representando una actividad tradicional, en muchos casos. Por lo que no es difícil recrear el procedimiento de excavado y tratamiento de las superficies. Se ha comprobado el aprovechamiento de las variaciones litológicas para crear nichos, poyos, pesebres y otros elementos funcionales o decorativos en el interior.

Los picadores de hoy aseguran que era común utilizar un desnivel del terreno "el cabezo del cerro" para aprovechar la estabilidad del plano en la solera "buscando acceder en llano", aunque en ocasiones el terreno acabara imponiendo leves diferencias de nivel (labor que se realiza en el caso de no existir un cortado de pared natural de buen material y con acceso cómodo). Del rebaje de este desnivel se obtiene el corte vertical frontal, donde se traza el eje central y la cota de altura de la horadación que procurará el vano de acceso a la cueva, que ya desde el exterior cuenta con un pasillo descubierto que se eliminará posteriormente para dejar el ensanche de entrada. "Lo más importante es valorar el espesor y solidez de la cubierta para evitar un derrumbe del techo sobre el interior y organizar el espacio exterior para que se aproveche como relleno el material arrancado al cerro".

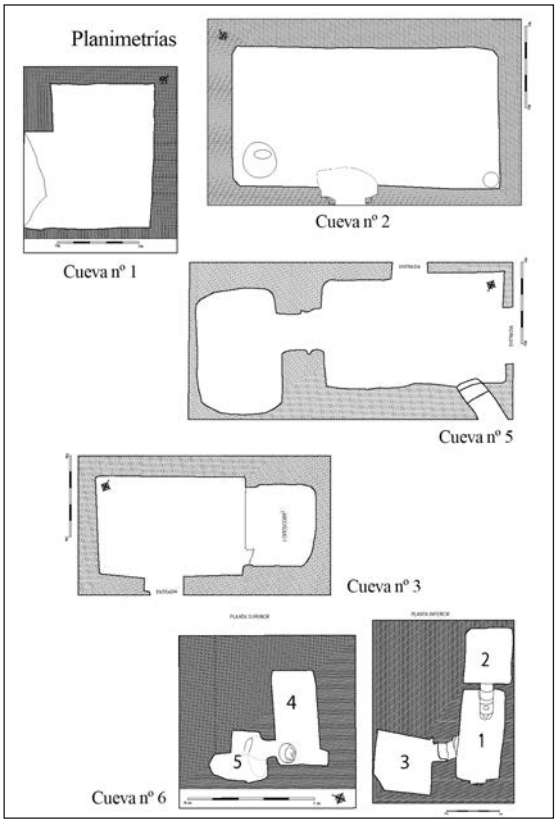
Algunas cuevas de reducidas dimensiones, algo deformes y que conservan un pasillo exterior rebajado, pueden considerarse como intentos frustrados en esta fase inicial de ejecución. El primer recorte de la pendiente del terreno permite observar el comportamiento de la arcilla y sus discontinuidades litológicas.

Fruto de la acción del pico o el puntero, se conservan multitud de marcas que suelen aparecer alineadas de manera paralela en una sola dirección y con trazos verticales, oblicuos o cruzados entre si. Unas marcas oblicuas que descendiendo se desvían hacia un lado indican una posición más atrasada del picador, puesto que lo común es la obtención de marcas perpendiculares al suelo en las paredes y que se marquen más bien oblicuas en los techos.

Lo más difícil, que no imposible, en todo caso es determinar si las señales existentes pertenecen a una etapa intermedia de arranque de material grueso de las paredes o a un acabado, tal como manifiestan algunas marcas que casi hubieran podido llegar a tener una mera finalidad estética. Por último encontramos otro tipo de texturas que pudiesen haber sido realizadas para aumentar la adhesión de los morteros de yeso o arcilla que se emplean, en algunos casos, como revestimiento o base para policromías.

Aunque se trata de un conjunto amplio de cuevas, en este estudio nos hemos centrado en las que desde nuestro punto de vista pueden ser más interesantes, atendiendo a factores como su situación en altura, sus características planimétricas o por poseer elementos de interés para el estudio que presentamos.

Muchas de las cuevas que describiremos a continuación , conservan solo una parte de lo que fueron en su momento, debido a la fuerte erosión que ha sufrido el barranco, que ha provocado que parte del cerro donde fueron excavadas se viniera abajo y quedaran en el perfil de dicho cerro parte de la cueva. En la ladera se pueden observar multitud de bloques de arcilla de gran tamaño que se han ido desgajando con el paso de los años, algunos de ellos quizás desde hace siglos. Este es uno de los factores que nos indica la antigüedad de este conjunto troglodítico (figura 5).



5. Distintas tipologías de plantas de las cuevas.

CUEVA 1

Esta cueva, que en su origen debió constar de varias habitaciones, conserva sólo una de ellas. Tiene planta ligeramente rectangular, no posee ningún elemento decorativo, ni hornacinas. El único elemento destacable es un amarradero, del que desconocemos su utilidad exacta. Sus dimensiones son: Largo: 3,90 cm. Ancho: 2,50 cm. Altura: 1,75 cm.

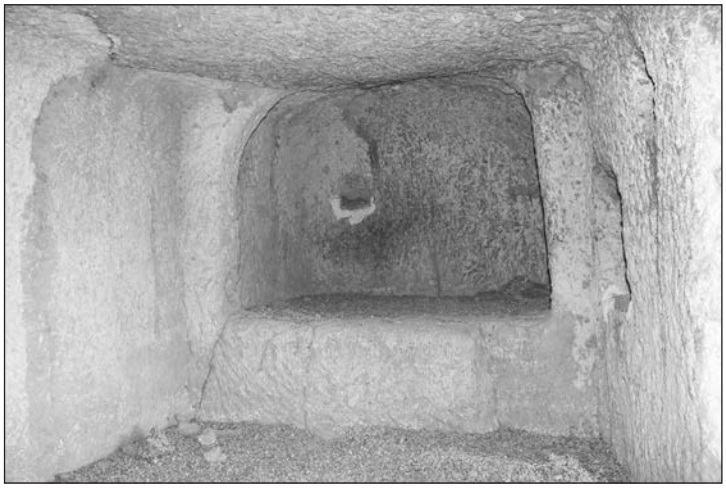
CUEVA 2

Una de las principales características de este conjunto de cuevas es su ubicación a una altura relativamente considerable. No sabemos cual era la cota exacta debido a que las partes que se han ido desprendiendo han elevado el nivel original de suelo que debieron tener en el momento de su uso, aunque suponemos que fueron lo sobradamente altas como para estar resguardadas de cualquier ataque y con los accesos lo suficientemente estrechos para permitir el paso a una persona, con el objetivo de que desde lejos pasaran desapercibidas. Su acceso, como en el caso de esta cueva, imaginamos que se haría mediante cuerdas o con rudimentarias escaleras de madera. De esta cueva solo se conserva una habitación, con planta rectangular.

CUEVA 3

Cueva situada en altura, a varios metros de la cota actual de suelo. Estamos ante una habitación de planta ligeramente rectangular. Se accede a ella a través de una puerta de pequeñas dimensiones situada al sur. La altura de la puerta es de 1,80 y el ancho entre un metro en la parte interna y 80 cm en la cara externa del cerro y un pequeño escalón de 10 cm. Las dimensiones de la habitación son de 5,40 cm de largo por 2,40 cm de ancho y una altura de 1,90 cm. Al fondo de la habitación hay una pequeña cámara abovedada elevada sobre el suelo 65 cm. En frontal de esta cámara posee un arco de forma irregular tallado en la misma arcilla. En el inicio de las jambas del arco existen dos pequeños agujeros en los que se habría colocado una viga. En el interior de la cámara existen dos hornacinas de medianas dimensiones, una situada en la pared norte y otra en la pared este.

Se trata de una de las cuevas más interesantes de todo el conjunto, pues entendemos que estamos ante un probable arcosolio (figura 6). Un enterramiento dedicado a algún personaje relevante dentro de la comunidad monástica. Este tipo de sepulturas están bien documentadas en muchas zonas donde se expandió el monacato y especialmente en Siria, donde los paralelos son extremadamente parecidos a éste.



6. Cueva Nº 3. Detalle del hipotético arcosolio.

CUEVA 4

Conserva únicamente una pequeña habitación, muy erosionada y ennegrecida. Posee dos hornacinas: una horadada en la pared norte, de mediano tamaño y otra más pequeña en la pared oeste. A unos 50 cm. del suelo hay una muesca que recorre toda la pared oeste, en la que probablemente había encajada una tabla que funcionaría como asiento.

CUEVA 5

Se encuentra muy erosionada por el efecto de las lluvias que han provocado la desaparición del nivel de suelo original. El techo se encuentra ennegrecido por el humo.

Creemos que en origen se componía de dos habitaciones. Una de forma ligeramente rectangular y a continuación de ésta, una habitación más pequeña, con planta irregular, aunque tendiendo a una forma cuadrada. La entrada principal se sitúa al oeste, aunque no se conserva el vano de acceso porque parte de la entrada se ha venido abajo por la erosión.

Ha estado utilizada hasta las primeras décadas del siglo XX. En los momentos en que se convierte en cueva doméstica se le añadieron las habitaciones laterales: una a la derecha para cocina y otra a la izquierda para cuadras de animales.

El techo de la primera habitación es plano y con una altura bastante superior a la de las otras cuevas (2,95 m.), aunque esta circunstancia se debe quizás, a su ampliación en el momento de utilización como residencia doméstica, momento en que se realizarían las hornacinas laterales. La segunda habitación dispone de un techo a dos aguas y tiene una altura de 1,95 m.

Lo más significativo de esta cueva es el acceso que comunica ambas habitaciones mediante dos arcos, uno exterior de grandes dimensiones de medio punto rebajado y otro inscrito dentro del anterior y de la misma forma, descansando en unos rebancos tallados a modo de pilastras (figura 7).



7. Cueva Nº 5. Puerta de acceso a la habitación Nº 2.

CUEVA 6

Se trata de la cueva más excepcional de todo el conjunto. Se compone de dos plantas. Se accede a ella a través de una puerta abierta al sur, de reducidas dimensiones. La primera planta o planta baja dispone de tres habitaciones. Una habitación principal que sirve a su vez para acceder a las otras dos habitaciones: una localizada al fondo y otra al Oeste.



8. Cueva Nº 6. Orificio que comunica la planta inferior con la superior.

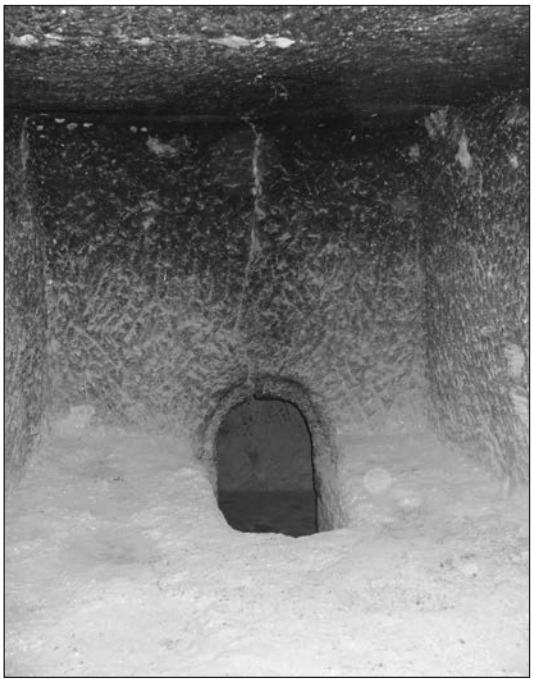
HABITACIÓN 1: primera es de planta ligeramente rectangular, de 4.40 m. de largo x 2,30 m. de ancho y una altura máxima de 1,75 m. En la esquina suroeste de esta habitación hay excavado un gran agujero de forma circular para acceder a la planta de arriba de esta cueva. Se accedía mediante unas pequeñas muescas talladas en la pared y que servían para apoyar los pies y de ese modo facilitar la subida (figura 8).

HABITACIÓN 2: se accede a través de un arco de medio punto rehundido y con cierta decoración geométrica (figura 9). Es una estancia de forma casi cuadrada El suelo está a una cota bastante mas profunda que la habitación primera y que parece servir de vestíbulo o antesala a ésta (1,50 m). Dicha diferencia de cota se salva mediante una solución de escalera bastante curiosa, pues en el momento de excavar esta cueva se buscaba conseguir que esta habitación, al parecer destinada a sepulcro no recibiese la luz externa, para ello el arranque de la escalera empieza a gran distancia de la entrada a esta sala, se trata de una escalera estrecha (68 cm de ancho) con cuatro peldaños. En los laterales de dicha escalera hay un reborde realizado para encajar la tapa que cerraría esta habitación una vez depositado el muerto.

HABITACIÓN 3: se accede a ella a través de una escalera de tres peldaños para salvar la diferencia de cota entre ambas habitaciones (1m) (figura 10). Es una habitación de forma irregular de pequeñas dimensiones. Posee una ventana abierta en la pared sur, a la que se le ha reducido su luz, cuando esta cueva se destinó a palomar. En la pared sur dispone de una pequeña hornacina. Esta habitación comunica también con la planta superior a través de un agujero en el techo de forma semicircular, a una altura de 1,90 m.

La planta alta se compone de dos habitaciones separadas por un pequeño pasillo de unos 65 cm de ancho por 52 cm de largo. Entre ambas habitaciones hay un desnivel salvado por un escalón.

HABITACIÓN 4: dispone de una planta rectangular, se encuentra a una cota más baja. Mide 2,35x 3,95 m. y una altura máxima de 1,85 m. Esta habitación dispuso de una ventana,



9. Cueva Nº 6. Acceso a la habitación Nº 2.

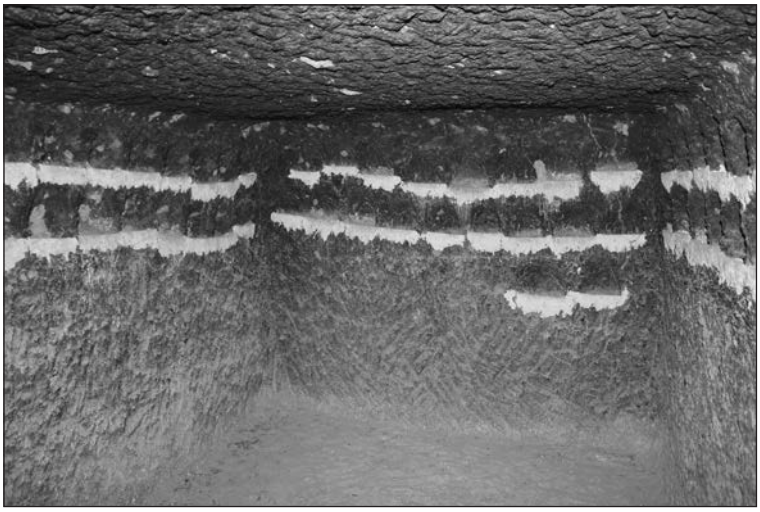


10. Cueva Nº 6. Pasillo de comunicación entre las habitaciones 1 y 3.

hoy cegada en parte, solo se conserva una pequeña ventana realizada con ladrillos de módulo moderno aglutinado con yeso, su construcción supuso una reducción de las dimensiones de la ventana primitiva. En la esquina suroeste se practicó un pequeño entrante cuadrangular que no sabemos a que se debió, probablemente para encajar una tinaja.

En todas las paredes excepto en la pared sur hay horadados unos pequeños nichos que consideramos fueron creados como columbarios: en la pared oeste hay horadados 20 a una altura máxima del suelo de 1,30 m. dispuestos en dos filas de diez y picados con mucho cuidado. El módulo de cada uno es de 20 x 20 x 20 cm. La pared norte dispone de 19: 8 arriba, 9 en medio y 2 abajo y poseen un módulo parecido a los anteriores. Por último, en la pared este se distribuyen en dos filas: 11 arriba y 11 abajo, dispuestos en damero. Toda la habitación está ennegrecida con el humo.En la esquina suroeste existe un agujero de unos 30 cm de profundidad, de grandes dimensiones, posee una forma ligeramente circular y un diámetro de 88 cm. Son visibles aun las huellas de uso, del rozamiento, probablemente de una piedra que lo tapaba para incomunicarlo con las habitaciones inferiores. En la parte inferior el agujero es un poco más pequeño, para poder encajar bien la piedra y que no desplomase hacia abajo. En él se pueden observar unas muescas, que parecen corresponderse con unos palos que serían utilizados a modo de escalera para acceder desde la planta inferior (figura 8).

HABITACIÓN 5: tiene una forma irregular, y un suelo a dos alturas (1,85-1,40). En ella también se realizaron columbarios, éstos de mayores dimensiones que los anteriores, especial-



11. Cueva Nº 6: Cueva Nº 6. Habitación con columbarios.

mente los que hay cercanos al techo de la habitación, el picado es poco cuidado. En total son 15, aunque dos de ellos están fragmentados debido a la abertura que se hizo para hacer una ventana. El módulo de los más grandes es de 38 cm de ancho x 56 cm de alto y 25 cm de profundidad y el de los más pequeños es de 30 cm de ancho x 34 de alto y 17 cm de profundidad (figura 11).

En esta habitación también se practicó un agujero de forma más o menos semicircular de 66 cm de largo, para comunicar con la habitación que hay debajo.

CONCLUSIONES

Todas estas cuevas se encuentran muy cercanas unas de otras lo que indica que si planteamos la hipótesis de la existencia de un monasterio, probablemente estemos ante cuevas habitadas cada una por un monje.

Entre todas ellas existiría una, donde se localizan los columbarios, que sería donde se depositarían las reliquias de los miembros de la comunidad que iban falleciendo. Pues en los alrededores no se ha localizado ni existen indicios de un cementerio, lo que apunta la posibilidad que fuera en dicha cueva el lugar de enterramiento. La utilidad de los columbarios ha sido y sigue siendo un tema controvertido entre los investigadores. González Blanco incide en una finalidad religiosa, observada con más rotundidad en columbarios de cuevas en la Rioja, aunque en otras cuevas localizadas en diversos puntos de la península parece, según él, repetirse idéntica utilidad para estas hornacinas[6].

Tomando como paralelos algunas de las cuevas localizadas en el norte de España y siguiendo los escasos textos que hacen referencia a la vida cotidiana de las comunidades de monjes suponemos que alternarían la vida religiosa con las labores agrícolas y ganaderas.

6 GONZÁLEZ BLANCO, A. y OTROS, "Las cuevas con columbario de Beas de Guadix", *Antigüedad y Cristianismo, XX*. pp. 539-558.

La vega del río Fardes es una zona potencialmente agrícola y con excelentes abastecimientos de agua (en el cerro donde se localizan las cuevas se puede ver todavía una pequeña fuente, llamada “Fuente de San Antonio”, que sigue manando agua).

Además serían ellos mismos los que construyesen las cuevas. Este ha sido un tema muy discutido y a la vez poco estudiado, aunque algunos autores apuntan a que la proliferación de monasterios en zonas rurales y alejadas relativamente de los centros urbanos se debe tanto por la elección de una vida espiritual, pero también para alejarse tanto de la presión fiscal como religiosa.

La actividad religiosa de estas comunidades de monjes quizás sea uno de los aspectos mas complejos a la hora de hacer un análisis, que a falta de datos arqueológicos y documentales, tiene que fundarse exclusivamente en paralelos tanto para otras cuevas como para otras zonas.

Aquí habría que clasificar estos espacios rupestres en tres tipos:

— Cuevas donde no se detectan elementos- tipo que den alguna pista de su utilidad.
— Cuevas con columbarios.
— Cuevas de monjes emparedados.

A falta de datos más precisos donde apoyar nuestras hipótesis solo podemos basarnos en otros paralelos identificados como centros eremíticos en la Península Ibérica en general y en el sureste en particular. Aunque el objetivo de este breve artículo era fundamentalmente conseguir un primer análisis formal de este conjunto troglodita que consideramos de gran interés.

Mozárabes. Identidad y continuidad de su historia
Antig. crist. (Murcia) XXVIII, 2011, ISSN: 0214-7165, pp. 479-487

LA CUEVA DEL MONJE. (GUADIX, GRANADA)

Antonio Reyes Martínez.
Laboratorio de arqueología y arquitectura de la ciudad. (LAAC).
Escuela de Estudios Árabes. CSIC.

RESUMEN

El presente artículo analiza la llamada Cueva del Monje, situada cerca de Guadix (Granada). La ausencia de información sobre su origen y ocupación se ha suplido tradicionalmente con la leyenda, según la cual, este lugar estuvo ocupado por un monje durante la época mozárabe. Probablemente bajo la leyenda exista algún trasfondo histórico que apunte a esa etapa eremítica medieval.

Palabras Clave: Hábitat troglodita, leyenda,

ABSTRACT

The present article analyzes the so called Cave of the Monk, placed near Guadix (Granada). The absence of information about his origin and occupation has been supplanted traditionally by the legend, according to which, this place was occupied by a monk during the Mozarabic epoch. Probably under the legend there exists some historical background that points at this eremitic medieval stage.

Key words: Habitat troglodyte, legend.

1. INTRODUCCIÓN

Los lugares relacionados con las leyendas de época medieval y mozárabe son siempre problemáticos a la hora de interpretarlos, pues a veces, no se sabe si en tales leyendas hay algún trasfondo histórico. La Cueva del Monje es un ejemplo de este tipo de ermitas rupestres que se conocen precisamente por estar asociadas a su peculiar carácter legendario.

Particularmente son abundantes las ermitas cuyos orígenes se remontan al siglo XVI. Una gran parte de ellas llevan asociadas leyendas fundacionales de carácter fabuloso que se retrotraen a fechas indeterminadas, cuanto más antiguas mejor, para la fama del lugar. Se trata de ermitas apartadas de la población en que se rinde culto a la Virgen a través de imágenes con reputación de milagrosas. Sin duda tales leyendas remiten a alguna forma de culto a la Virgen, con anterioridad a la consolidación formal de la ermita, bien porque existiera el recuerdo de su encuentro o aparición inesperada o porque en una fecha anterior algún anacoreta se hubiera retirado y permanecido allí hasta su muerte, con lo que tal paraje quedaba sacralizado por acoger en su entorno el cuerpo del eremita o bien porque la presencia previa de un monje solitario, protagonista de la aparición mariana, había estimulado a la fundación, atrayendo de esta manera a los fieles.

Hay multitud de referencias legendarias en donde a un pastor o un ermitaño, se le aparece la virgen, como por ejemplo Nájera, Ujué, Angosto, Abalos, etc.[1] e igualmente son innumerables las imágenes marianas que llevan como advocación "La Cueva", por haber sido en una gruta o en una cavidad el lugar donde fueron halladas. En este sentido, la cueva como lugar sacro, ha estado presente desde el surgimiento del cristianismo y como lugar mariano incluso antes, baste recordar la visión de la nubecilla del profeta Elías en el Monte Carmelo, que posteriormente fue interpretada como la aparición de la Virgen.

En nuestro caso particular, a pesar de que existe la leyenda de la Virgen, ha perdurado el nombre de su protagonista, quedando popularmente conocida como "Cueva del Monje", y es un dato interesante a tener en cuenta, pues estrecha el cerco a la atribución de la ocupación de esta cueva a un momento concreto y a un grupo determinado.

2. MARCO GEOGRÁFICO

La cueva se localiza en el altiplano granadino, a unos dos Km. al nordeste de Guadix (figura 1). Se encuentra dentro de un paraje de pinares y excavada en la parte alta de un collado definido geológicamente por *Bad-lands o malas tie*rras, pues se caracterizan por estar desprovistos de vegetación y poseen un alto contenido en margas y arcillas. Forman cárcavas, barrancos y cerros



Figura 1. Localización geográfica.

1 MONREAL JIMENO, L. A. *Eremitorios rupestres altomedievales (Valle del Ebro).* Universidad de Deusto. 1989. p. 23.

de mediana altura, resultado de un proceso de erosión provocada por el viento y el agua sobre materiales detríticos. Estos cerros se encuentran surcados por pequeñas ramblas sin caudal de agua, excepto durante las tormentas estivales. En este cerro en concreto la inestabilidad es muy alta, al contener gran proporción de gravas con respecto a la arcilla (figura 2).

Los factores ambientales y su abandono han provocado que parte del cerro se haya derrumbado, llevándose consigo una parte de la cueva, siendo peligroso su acceso. A ello hay que sumar los graffiti y boquetes en las paredes realizados por excursionistas desaprensivos.



Figura 2. Panorámica del cerro donde se localiza la cueva.

3. DESCRIPCIÓN DE LA CUEVA

Nos encontramos ante una cueva de pequeñas dimensiones, dado el reducido número de estancias, probablemente para el uso de una persona (figura 3). La entrada se localiza en el lado sureste de un cerro escarpado, accediendo a través de un arco de medio punto, que se encuentra reforzado con obra de mortero de cal y ladrillos. Los techos fueron ejecutados a dos aguas y los arcos de los pasillos que comunican las diferentes habitaciones se tallaron imitando bóvedas de cañón. La superficie de las paredes es lisa, aunque no sabemos si en su origen fue así, ya que, actualmente lo que podemos ver son unas pinturas barrocas, y algunas de las paredes están enlucidas o reforzadas con ladrillo.

Al pasar dicho arco nos encontramos con una pequeña sala que funciona como distribuidor del resto de las habitaciones separadas unas de otras por pasillos no demasiado estrechos y con los techos excavados a medio punto. Desde este distribuidor o vestíbulo se accede al resto de las habitaciones: una a la izquierda, otra al fondo y otra a la derecha.

La habitación de la izquierda prácticamente ha desaparecido, tan sólo queda el pasillo de acceso a ésta, sabemos que estaba a una cota diferente del resto, pues se conservan los restos de una escalera, y poseía un pequeño balcón o gran ventana con vistas al Oeste, pudiendo visualizar la ciudad de Guadix y la vega. La habitación de la derecha es de planta cuadrangular y posee un gran boquete en uno de sus lados, probablemente realizado en la actualidad.

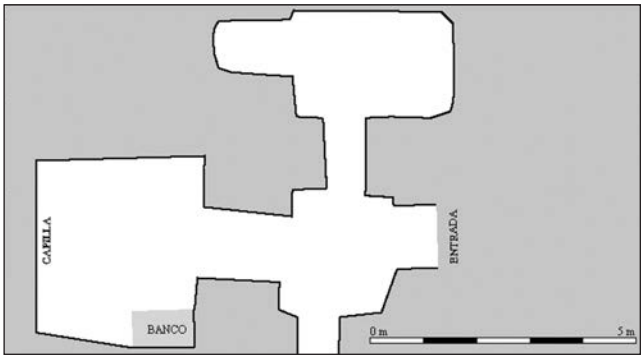


Figura 3. Plano de la cueva.

La habitación de mayor interés es la que se encuentra situada al fondo, es de planta ligeramente rectangular con un poyete o rebanco situado en uno de sus laterales. Sus dimensiones son bastante reducidas y la hipótesis sobre su uso es de imaginar que sería para asiento del monje ya que para dormir seria demasiado pequeño a no ser que durmiera sentado (figura 4).

Lo más destacado de esta estancia es la hornacina, de grandes dimensiones, abierta en la pared del fondo mediante un arco de medio punto, y sería el espacio para albergar una imagen. Tanto la hornacina como el resto de esta habitación se encuentran pintadas en su totalidad: la parte baja de las paredes o zócalo se encuentran decorados con una pintura roja que parece ser almagra. Y las partes superiores y el techo de color azul cobalto con filigranas y adornos geométricos de color más oscuro. La decoración más cuidada o detallada la encontramos alrededor de la hornacina, decorada con dos ángeles sosteniendo un cortinaje rematado por una corona. Se trata de pinturas populares, de escasa calidad artística, realizadas probablemente durante el siglo XVIII (figura 5).



Figura 4. Asiento excavado en la arcilla.



Figura 5. Habitación principal.

4. LA CUEVA DEL MONJE EN SU CONTEXTO LEGENDARIO

En 1900, José Requena Espinar, director del periódico El Accitano, resumía el relato de la siguiente manera:

La Cueva del Monje: Detrás del Humilladero, risueño alcor que se levanta coronado de verdes olivos, en la riquísima vega de esta ciudad, existe aún una pequeña excavación a que por todos los naturales de este país se le da el nombre de Cueva del Monje.

Es tradición oral, que cuando los árabes se posesionaron de esta población en el siglo VIII, andando los tiempos, vivió en ella un hombre de cristianísimas virtudes, que, huyendo de la persecución y martirio a que aquellos infieles condenaban a los sectarios de Cristo, se retiró a aquel antro troglodita, viviendo allí ignorado y escondido de naturales e invasores, ejerciendo el solo prácticas evangélicas que acostumbraban los que tuvieron la dignidad de encerrarse en las catacumbas. Este voluntario eremita no vio los rayos del sol en muchos años, y solo en las sombras de la noche acostumbraba a salir de su miserable escondite, a fin de recoger algunas hierbas, que era el único alimento de su frugal y obscura existencia.

Un día, los adoradores de Mahoma se acercaron a aquel antro profundo y oscuro, y por un milagro de la Providencia no le vieron, por estar él inclinado en el último rincón de tan larga madriguera. El observó lo que pasaba, y entrando en temores de que el registro pudiera repetirse, en aquella misma noche, con una pobres alforjas al hombro y un burdo y tosco cayado, por en medio de montes y tierra, atravesando terrenos abandonados e incultos, tomó el camino de Córdoba, llegando salvo y sano a la capital del Califato, donde él sabía que vivían muchos cristianos amparados por la rectitud y bondad de los eminentes Califas de aquella corte, que llegó a ser el emporio de las ciencias y las artes en España, tal, que los hijos de los reyes cristianos eran mandados a aprender a sus madrazas, lo que las ciudades dominadas por los reyes descendientes de Pelayo, no abrigaban en su seno. Allí, cuenta la tradición, trabó relaciones con muchos antiguos conocidos de la ciudad de Acci, que habían madrugado más que él para ponerse a salvo de las asechanzas insidiosas del pueblo muslímico.

¡Más cuál fue su dolor, al acordarse de que en la cueva abandonada había dejado abandonada también una Virgen de marfil, que su cariñosa madre le había regalado poco antes de morir, con encargo de que no se separara de ella jamás! Tanto le preocupó este recuerdo, tan ingrato se miró, que determinó volver por el mismo camino a encontrar su adorada Virgen, para llevársela a Córdoba.

Con la misma facilidad que había llegado a esta ciudad, regresó a Guadix. Pero como Dios dispone que los que han de ser suyos no puedan escapar de las contrariedades adherentes a una vida de mártir, cuando otra vez regresaba a Córdoba, una partida de moros le sorprendió al pie del monte del Mencal y lo trajo a dormir a dormir al cortijo de Lopera; pero aprovechando un descuido, en ocasión de verles dormidos, escapó río abajo, hasta la junta de los dos ríos, y remontando el de Guadix, vino a parar otra vez a la Cueva del Monje.

Aquí, oculto en su antiguo cubículo, semejante a una fiera, no se atrevió ni aún a salir algunas noches para buscar provisiones. Demacrado y triste, lleno de mil angustias, vivía el pobre azorado y con temor, hasta que la Providencia dispuso que aquel alma dolorida subiese al cielo por miedo del martirio.

Una mañana del mes de abril, cinco o seis moros merodeaban por las cercanías de la Cueva haciendo leña para sus respectivos lugares. Uno de ellos vio la boca de la cueva, e internándose en ella, al poco rato salió convidando a los demás a que entrasen con él e inspeccionaran aquel antro, pues tal vez sería alguna madriguera de alimañas, y él se había acobardado al llegar a la mitad de ella.

Siguieron le los otros y no retrocedieron hasta que llegaron al fin. El pobre monje estaba oculto en el último rincón; uno de ellos distinguió el bulto y llamando la atención a los demás compañeros, llegaron a él con palos y armas arrojadizas.

El infeliz sollozó y les pidió que no siguieran en sus agresiones, que él era un infeliz cristiano, que huyendo de sus persecuciones, estaba oculto en aquel sitio, siendo un ser indefenso, hombre de paz.

Aquellos empedernidos corazones le sacaron al aire libre, y golpeándoles y maltratándoles a palos y bofetadas, ataron al infeliz al muro de un árbol cercano y con toda clase de armas contundentes le magullaron el cuerpo, dejándole como si estuviese muerto, y aquellos verdugos se volvieron a la ciudad contentos y satisfechos de su mala acción.

Cuenta la tradición oral que cuando desaparecieron, una joven, blanca como la luna, bella como la ficción más bella que pueda crear la mente de un poeta, acercó se al infeliz, desató sus ligaduras y le curó instantáneamente de las heridas que le habían inferido aquellos bárbaros, ordenándole que siguiese sus pasos sin perderle de vista. Nuestro monje, llevando por guía a aquella esplendorosa doncella, entro en Córdoba, donde fue recibido por otro compatriota, célebre en los fastos de la historia eclesiástica de España.

La doncella que la guió convirtió se a vista de los dos en una pequeña estatua de marfil, igual a la que la madre de nuestro monje le dio al tiempo de su muerte. En Córdoba recibió el martirio al lado de su ilustre compañero por negarse a observa y acatar las prácticas de Mahoma.

Esta es la tradición de la Cueva del Monje, cueva que aun todavía pueden visitar los vecinos de aquí , y que efectivamente la visitan en las hermosas tardes de primavera y en las hermosas noches del estío, cuando la luna impera sobre nuestro saludable y despejado horizonte para gozar del ambiente puro que allí se respira; pues el valle risueño que se extiende al pie del pequeño Alcor, llamado Humilladero, es un Edén, debido todo al buen cultivo de sus productoras tierras, a la exuberante vegetación que crece en sus alrededores y a las aguas purísimas y límpidas que en pequeñísimos arroyos bajan de la fuente que domina aquellos terrenos, que

mas bien son hoy pensiles de hadas, por estar bordado tan bello valle de plantas vivaces que en todas las estaciones recrean la vista con su eterno verdor, y el oído con los armónicos susurros que la brisa despide en sus frondas, siendo la cualidad superior de aquel retiro, la paz que presta al alma de un hombre que allí se solace algunos días recorriendo las páginas de una obra, de un libro, sea cual sea, siempre que su lectura esté en relación con todo aquello que proporcione la felicidad terrestre y enseñe a vivir honestamente, a no hacer daño a nadie, y a dar a cada uno lo que sea suyo".

J. REQUENA ESPINAR. Guadix 1º Enero de 1900[2].

Tal y como podemos observar en el texto, se entronca la leyenda con elementos puramente históricos al hacer referencia, sin nombrarlo, a San Fandila, eremita natural de Guadix que fue martirizado en Córdoba durante la rebelión de los mozárabes[3]. Este recurso, de mezclar realidad y leyenda, ha sido generalmente utilizado para dar mayor verosimilitud a las leyendas.

Las cuevas, con monjes como protagonistas de leyendas, han sido bastante frecuentes a lo largo del tiempo, tales son los casos de La cueva del Monje de Benifayet en Valencia o La Cueva del Monje de Valsain en Segovia[4], donde se mezcla casi siempre la figura del diablo que tienta a estos personajes solitarios y la intersección de la Virgen para salvarlos. Elementos recurrentes que se repiten desde los inicios del eremitismo, con los padres del desierto.

Existen además otros ejemplos, que no llevan leyenda asociada como la Cueva localizada en el Valle del Guadalhorce (Málaga) por Gonzálbes Cravioto. Se trata de una cavidad de pequeñas dimensiones, según el perteneciente al periodo visigodo, que la toponimia identifica como Cueva del Monje[5]. Ésta sería el paralelo más cercano a la que aquí se presenta.

Al margen de leyendas e historias con contenido más o menos cierto, la vida eremítica empieza a desplegarse desde la Alta Edad Media hispana, conviviendo a partir del siglo VIII, con el establecimiento de los musulmanes en la Península Ibérica. Esta convivencia se hizo progresivamente más difícil conforme avanzaba el tiempo, quedando los mozárabes del sur en minoría. Las actitudes comunes ante la represión religiosa ejercida por la política islámica fueron el enfrentamiento con el poder vigente o la huida de las ciudades. Quizás esta cueva sea un ejemplo más de esa huida del mundo urbano para evitar tanto los problemas con las autoridades musulmanas, así como evitar la convivencia con una sociedad anticristiana. En el año 852, Eulogio se hace eco de esta situación y lo describe de la siguiente manera:

"Aquellos hombres, de los que el mundo no era digno, andaban errantes por lugares solitarios, por los montes, por las cuevas y las cavernas de la tierra"[6]

Aunque no solo los monjes huyeron de las ciudades y del control islámico, el historiador Ibn Hayyan, al relatar las revueltas que se producen entre finales del siglo IX y principios del

2 *El Accitano.* 15 de Marzo de 1908.

3 ALDANA GARCÍA, M. J., *Obras Completas de San Eulogio: Introducción, traducción y notas.* Córdoba. 1998. pp. 160-161

4 LERALTA, J., Madrid: Cuentos, leyendas y anécdotas. Vol. 2. Madrid. 2002. Pág. 97.

5 GOZALBES CABRIOTO, C. Mozárabes en el Valle del Guadalhorce.

6 YELO TEMPLADO, A., "Aproximación al oriente de Al-Andalus". *Antigüedad y cristianismo, X La Cueva de La Camareta, EL monacato Mozárabe.* pp. 457.

siglo X, cuenta que muchos mozárabes situados al este de Guadix, se refugiaron en el "hisn de Munt Rây", un monte inexpugnable, de difícil acceso, el cual estaba muy poblado por cristianos que habían violado la capitulación que tenían con los musulmanes.[7] Esta cita de Ibn Hayyan es bastante ilustrativa, pues en ella constatamos tanto la existencia del gran número de mozárabes en estos momentos como esa huida a los montes para escapar al poder dominante.

Desconocemos por completo como fue la evolución de esta minoría cristiana y particularmente la de aquellos monjes. Sabemos que muchos de ellos emigraron al norte de la península o fueron desterrados al Norte de África. Aunque en las zonas donde la reconquista fue más temprana, el modo de vida ermitaño perduró hasta bien entrada la Edad Moderna.

No eran pocos los predicadores, ermitaños y custodios de ermitas repartidos por toda la península, a los que hacen referencia los sínodos y consejos inquisitoriales[8]. Aunque nos inclinamos por considerar que esta cueva funcionó como una ermita mas de las que se localizaban extramuros o en las cercanías de la ciudad. Probablemente, la ermita dedicada al Cristo del Humilladero, que se halla próxima a la cueva, sustituyó a ésta debido a su mal estado en un momento que no podemos concretar por no disponer de ninguna documentación.

5. CONCLUSIONES

No podemos aventurarnos a determinar una cronología concreta del momento de construcción de esta cueva, debido entre otros motivos, a que no tenemos prácticamente elementos definitorios y concluyentes para ello y porque su reutilización posterior ha eliminado cualquier indicio. Lo que si podemos afirmar es que ha sido un lugar sagrado y de culto hasta el siglo XVIII, momento en que parecen realizarse las pinturas que aún conserva.

Podemos plantear como hipótesis y atendiendo a los escasos datos destacables como la toponimia, su enclave, su utilización como lugar sagrado y su leyenda asociada, que se tratara de una cueva construida durante la época de los mozárabes.

De hecho, el objetivo de este breve trabajo es el de documentar este lugar por si en un futuro sirve de apoyo para otras investigaciones relacionadas con esta temática que creemos interesante, no solo ya desde el punto de vista histórico-religioso sino desde el ámbito troglodítico.

No es este un ejemplo excepcional, su comprensión ha de entenderse dentro del fenómeno eremita de la Comarca de Guadix. Si en otras zonas de la Península se realizaron ermitas y monasterios excavados en la roca, con la dificultad y tiempo de trabajo que se necesitaba, aquí las facilidades que proporcionaba la arcilla probablemente fueron un estímulo a la hora de realizar estas peculiares construcciones. Nos negamos a pensar que el hecho de que la documentación no refleje la existencia de este tipo de hábitat sea la excusa para negar su existencia. En ningún caso apuntamos a un hábitat troglodita generalizado, al contrario, suponemos que fue minoritario y alejado de los centros urbanos, de ahí que no halla quedado reflejado en los documentos de la época. Las crónicas reflejan especialmente lo que interesa, es decir, los centros de poder y lo más destacado de cada zona y desde luego que las cuevas no lo eran.

---

7 GUICHARD, P. "La formación de Al-Andalus", en *Los orígenes del feudalismo en el mundo mediterráneo.* Págs. 57-67. Eds. A. Malpica y T. Quesada. Universidad de Granada. Granada. Pág. 63.

8 SAINT SAËNS, A. "Fuentes para la historia de los ermitaños en Castilla-La Mancha en el siglo de Oro". I congreso de Historia de Castilla-La Mancha, VIII: *conflictos sociales y evolución económica en la Edad Moderna,* 2. Toledo. 1988. pp. 143-146.

El hecho de que los viajeros y geógrafos andalusíes no hagan referencia al hábitat en cuevas puede deberse a muchas razones: en primer lugar porque se trataba de un fenómeno marginal, en segundo lugar porque en ellas probablemente los que vivían eran los mozárabes y estas cuevas estaban localizadas fuera de la medina, e incluso porque muchas de estas construcciones podrían pasar desapercibidas ante el viajero, dado que eran simples agujeros excavados en los cerros. Finalmente habríamos de preguntarnos una cuestión: ¿Acaso muchos de los que vivían en cuevas no buscaban esa ocultación social para evitar la presión fiscal o mas concretamente en el caso de los eremitas no anhelaban esa separación del mundo?

En cualquier caso este problema no es exclusivo de esta zona. Está perfectamente constatada y comprobada la existencia de la vida de monjes y anacoretas en toda la geografía española, con iglesias perfectamente identificadas y sin embargo la documentación al respecto de estas es casi nula o nula.

Pero si rastreamos la toponimia de la zona detectamos términos que hacen referencia a este pasado religioso. En las cercanías del santuario rupestre de San Torcuato, se localiza otra cueva con idéntico nombre. También en el cercano pueblo de Beas, se encuentran las Cuevas de Camariles, documentadas por González Blanco[9]. Otros topónimos como Camarate, lugar cercano a las cuevas de Beas o el topónimo Aldeire, que se repite en varios lugares, de las provincias de Granada y Almería, ponen de manifiesto la existencia del fenómeno eremita y cenobita. Muchas otras cuevas, como las de Almagruz, en Purullena poseen indicios de haber sido habitadas por comunidades de monjes durante la Alta Edad Media.

El propósito último de este breve estudio ha sido un acercamiento a este enclave tan conocido en la zona y que se halla próximo a la desaparición total si no se pone freno a la erosión. Aunque no se trata de un espacio de especial interés artístico, consideramos que reúne elementos de interés para ser restaurado y conservado como ejemplo de hábitat religioso o sagrado de carácter rupestre.

9 GONZÁLEZ BLANCO, A. “Las cuevas con columbario de Beas de Guadix. Granada”. *Antigüedad y Cristianismo, XX*. pp. 539-558.

Mozárabes. Identidad y continuidad de su historia
Antig. crist. (Murcia) XXVIII, 2011, ISSN: 0214-7165, pp. 489-592

EL POBLAMIENTO EN CUEVAS EN EL INTERIOR DE LA COMUNIDAD VALENCIANA (BOCAIRENT, BANYERES DE MARIOLA, BENEIXAMA Y ALFAFARA)

Jorge Molina Cerdá

RESUMEN

Este artículo pretende dar una visión exhaustiva del fenómeno de hábitat rupestre en las poblaciones de Banyeres de Mariola, Beneixama, Alfafara y Bocairent. Se centra en el fenómeno rupestre de esta zona, estado ubicadas las cavidades en dos valles; uno en el valle de Bocairent y el otro en el valle del *Comtat*, la mayoría de las cavidades están ubicadas en los barrancos, en los cauces de los ríos y en las terrazas en las laderas de las montañas. Se plantean los nuevos horizontes que estos descubrimientos crean para la interpretación del conjunto de la zona. Así como a la tipología de las cavidades, y estas cavidades, algunas o varias pueden interpretarse como eremíticas, en la que varias se pueden ver que tienen apariencia de iglesias, en otra un cenobio y las demás tienen formas típicas de la tardoantigüedad.

Palabras clave: Cuevas; hábitat rupestre; eremitorios; monacato; vías;

ABSTRACT

This article seeks to give a comprehensive overview of the rock art habitat phenomenon in Banyeres de Mariola, Beneixama, Alfafara and Bocairent populations. It is focused on the rock art phenomena of this area, the cavities are located into two valleys, one in Bocairent and the other one in the Comtat, the most of the cavities are located in the gullies, in the watercourses of the rivers and in the mountainside´s terraces. The new horizons raise that this findings create for the whole interpretation of the area. As well as by the typology of the cavities, in these, some or several of them could be interpreted as eremitical, in some of them with church appearance, in others a monastery, and typical shapes of the late antiquity in the rest of them.

Keywords: Caves, rock habitat; hermitages; monasticism; pathways;

INTRODUCCIÓN

El fenómeno rupestre, como es bien sabido tiene mucho más alcance de lo que hace todavía pocos años podía imaginar.

En estas últimas tres décadas se ha constatado que el fenómeno rupestre fue unido a la expansión del monacato cristiano, pero no fue un fenómeno exclusivamente cristiano, las cuevas desde la prehistoria hasta el siglo XX han sido lugar de habitación ordinaria para la multitud de personas marginadas que no han dejado constancia en la historia escrita.

Es bien conocido el fenómeno en toda la zona de Andalucía oriental (Baza y Guadix)[1], en La Rioja (Arnedo y Albelda), en Murcia (Comala y otros lugares, Franco acabó con "casones").

El tema no había entrado en la investigación científica, cosa chocante hasta el último medio siglo y en algunos puntos hasta muy recientemente.

El fenómeno tiene que ver con la situación que se crea a partir del siglo tercero si no antes, potenciada por la inseguridad de los tiempos de un lado que hace a las gentes buscar lugares más seguros y por la mística monacal, que lleva a muchos cristianos a huir y vivir al modo de monjes en muchos casos en cuevas o en lugares apartados.

Las invasiones bárbaras del siglo V pudieron ser determinantes a la hora de provocar la decadencia de la autoridad romana y la huida hacia lugares seguros, lejos de un mundo urbano en proceso de desintegración. Las cuevas que estudio admiten estas hipótesis y es muy plausible que varias fueran habitadas por eremitas que huían del mundo y de sus vanidades siguiendo el ejemplo de los padres del desierto.

Cuando no hay signos cristianos, se puede suponer que el hábitat en cuevas es laico, es más complejo por la falta de signos distintivos y por el deterioro de los lugares. Estudiar las realizaciones monásticas del mismo suele ser más fácil por los restos arquitectónicos más típicos conservados. En cualquier caso al afrontar el tema en general hay que estar abiertos a interacciones, a discusiones y a correcciones si hubiera lugar muy especialmente en aquellos lugares en los que no ha quedado documentación escrita.

En nuestro trabajo creemos importante comenzar recordando la dimensión rupestre del primitivo cristianismo sobre todo monacal porque nos puede servir de hilo conductor para mejor penetrar en el problema.

Actualmente el tema de la población en cuevas parece haber revivido y muestra una vitalidad digna de atención. Y citar los siguientes libros: García Martín, F., *Cuevas y Silos Viviendas subterráneas en Castilla-La Mancha*. Biblioteca Añil, Madrid, 2001; y Martín Criado, A., *Rutas para descubrir cuevas habitadas en Castilla y León*, Ámbito ediciones, Valladolid, 2008; Rebollo Pintado, Benjamín, Cuevas y bodegas de Peñalver, Guadalajara, 2011; Jove, Félix, *La vivienda excavada en tierra*, Universidad de Valladolid, 2009; Rebollo Pintado, Benjamín, *Cuevas y bodagas de Peñalver*, Guadalajara, 2011. Y hay bastante más escrito respecto a los estudios de poblamiento en cuevas.

El problema es que estos libros no suelen preocuparse de la funcionalidad de la cueva y menos aún de su carácter cristiano, con lo cual el trabajo resulta con pocos horizontes y creemos que tenemos muchos más.

Esta claro que las cuevas labradas han servido para hábitat aunque no se pueda precisar el momento preciso. Pero también es evidente que en algunos o muchos casos el uso ha sido confesional cristiano. En este trabajo queremos limitarnos a dar una como primera aproximación una descripción de nuestras prospecciones por la zona indicada dejando para otro momento ulteriores

1 CANO GARCÍA, G, *La comarca de Baza*, Granda, 1974.

noticias que puedan aparecer y una reflexión adecuada y más rica y profunda sobre estos materiales.

Hemos de advertir que no somos los primeros en afrontar el tema ya que el reverendo d. Francisco Vaño Silvestre en varias publicaciones que citamos más abajo en su lugar ya adelantó perspectivas para zona de Bocairente.

1. LA ZONA DE NUESTRA INVESTIGACIÓN

Por razones obvias la investigación de campo es muy laboriosa exige recorrer el terreno metro a metro, solicitar información de sus habitantes y cualquier empeño excesivamente ambicioso está condenado al fracaso. Por esta razón nos vamos a limitar en nuestro trabajo a la descripción de los lugares que hasta ahora hemos documentado en los municipios de Banyeres de Mariola, Beneixama, Alfafara y Bocairent.

El territorio de Valencia, se prestaba a la fundación de eremitorios. Sus escasas y difíciles comunicaciones, la disposición de su orografía, la frecuencia de cuevas y refugios naturales de sus montes, facilitaban la tendencia troglodítica de los eremitas. Los eremitorios buscan muchas veces grandes roquedales, en los congostos con abruptos cantiles sobre un río; cuevas naturales medio colgadas se unen entre sí por galerías. Aunque en nuestro estudio, las cuevas naturales no son utilizadas, solamente en una ocasión.

En nuestro caso los habitats rupestres se abren en la roca, siendo mayoritariamente caliza, aunque también las hay labradas en margas, areniscas y conglomerados.

La mayoría de estas cuevas están emplazadas en sitios abruptos, barrancos en su mayoría o cerca de estos y en las terrazas ubicadas en las laderas de las montañas. Esto permitía el acceso al agua.

El área ocupada por la Hoja de Ontinyent pertenece prácticamente por igual a las provincias de Valencia y Alicante, pues el límite interprovincial recorre el territorio de O. a E., según una línea sinuosa, que evidencia la falta de accidente topográficos significativos en los que basar la división administrativa.

Esta ausencia de límites naturales se debe, sin duda alguna, a la inclusión de la totalidad del territorio dentro de una única "provincia geológica". En efecto, finalizado el dominio tabular de la plataforma de Albacete, algunos kilómetros al N y NO, según una línea de flexuración (falla sur-valenciana de BINKMANN) que separa el dominio Prebélico externo del Prebélico s.s., la morfología regional cambia definitivamente, pasando de las formas mesetéricas a las largas crestas y depresiones perfectamente paralelas. Esta morfología es la respuesta a un estilo estructural distinto que evidencia el fin de la meseta-plataforma de Albacete y el comienzo del país Prebético s.s.

En suma, la tónica estructural responde igualmente a la mayor profundidad del zócalo rígido, como consecuencia de la flexuración mencionada que ocasiona el espesamiento de las series mesozoicas y muy especialmente de las series margosas plásticas e incompetentes.

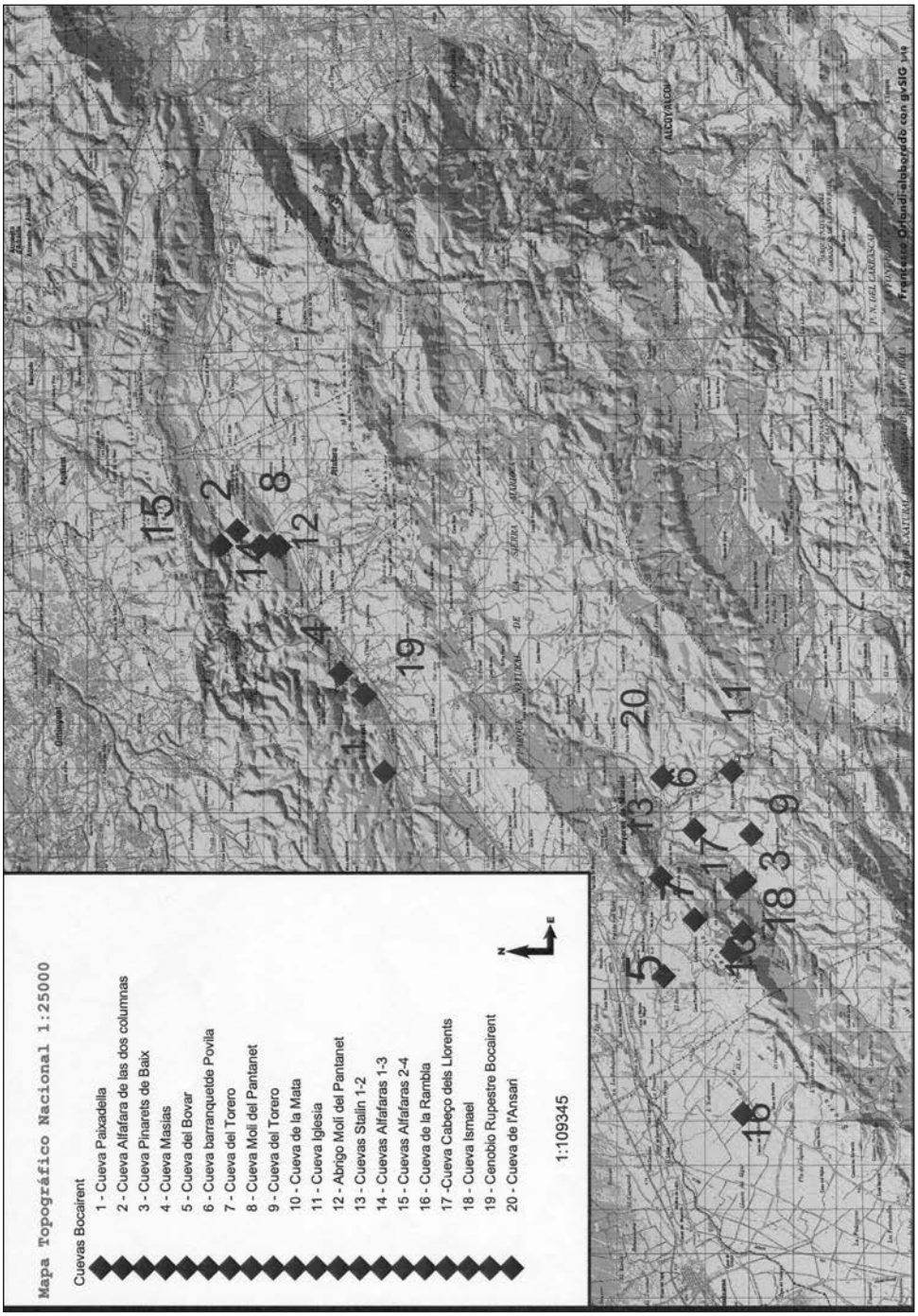
Estas características estructurales y paleogeográficas encajan perfectamente en la definición del Prebético s.s., única "provincia geológica" que constituye el área de Ontinyent.

La geografía de los yacimientos estudiados de cuatro poblaciones, comprende los municipios de Bocairent, Banyeres de Mariola y Beneixama, dentro del valle de Benejama, mientras que para la población de Alfafara está en el valle del Comtat.

El río más importante es el Vinalopó (*Alebus Amnis*), este nace en el término municipal de Bocairent. Los otros están emplazados en los barrancos y solo obtienen agua en invierno.

He de agradecer la colaboración del doctor don Antonino González Blanco, en el Máster que realicé sobre este tema en la Universidad Complutense de Madrid y sus sugerencias en la redacción de este trabajo.

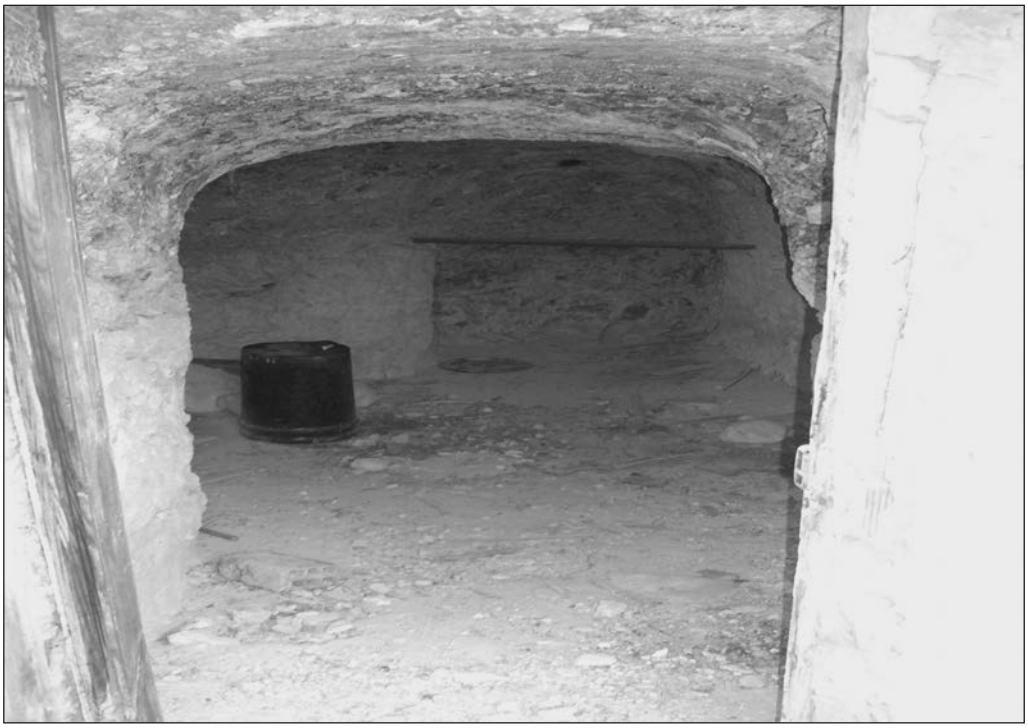
Mapa 1. Geográfico y emplazamiento de las cuevas



CATÁLOGO DE LAS CUEVAS

1. Municipio de Banyeres de Mariola

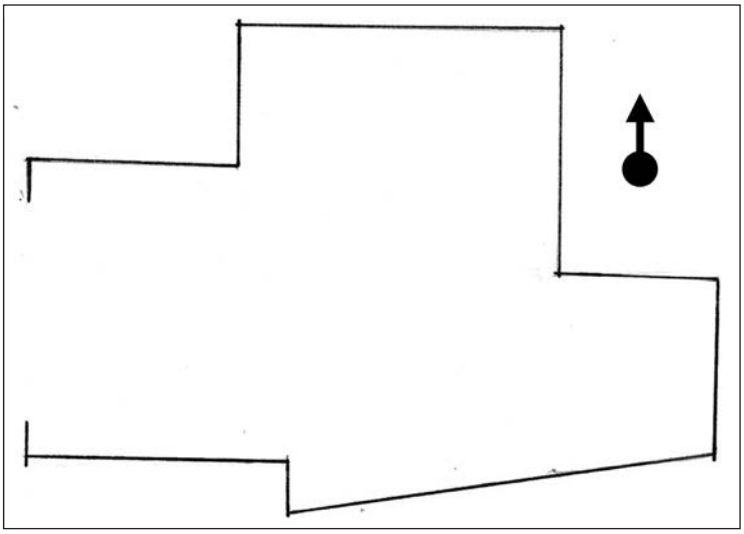
1.1. Nombre: Cueva de *l'Extremera*
Coordenadas: 30S 0699373
UTM 42849 25
Altitud: 766 m.



Emplazamiento: La cueva se encuentra ubicada en la roca caliza, en la falda de la sierra de la Fontanella, los bancales que están alrededor de ella están yermos, aunque en algunos de ellos se conserven árboles, siendo estos olivos y almendros, al igual que cañizo lo que nos indicaría posiblemente el nacimiento de una fuente. Orientada al oeste.

Descripción: La cueva tiene planta rectangular, la entrada a un metro es ensanchada hacia el interior, entrando al interior en el lado derecho de la cueva se hay una especie de ábside. También en el mismo lado derecho de ella hay tres nichos de varias dimensiones.

Su reutilización para aprovechamiento y uso agrícola, según los datos que me ha indicado el propietario. Se puede observar, la puerta de entrada, y encima de ella una techumbre hecha de un viejo recipiente de hierro. La única remodelación que podemos apreciar es la puerta y la techumbre ambas modernas, la puerta ha sido estrechada debido a las obras efectuadas en ella de ladrillo y hormigón.



Plano 1.1.I



Lámina 1.1.II Ábside



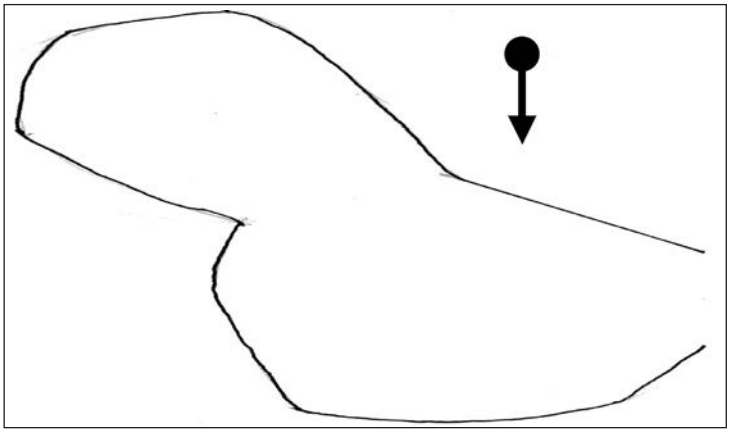
Lámina 1.1. III Entrada vista desde el interior

1.2. Cueva del *Barranquet* de la *Povila*
Coordenadas: 30S 0704604
UTM 4286212
Altura: 664 m.



Emplazamiento: La cueva esta situada en la orilla izquierda del barranco. En lo que queda de ella se puede observar un nicho en la parte derecha de la cueva, una pequeña hornacina también en el lado derecho, y un pequeño banco en el lado izquierdo. Orientada al oeste.

Descripción: Como se puede observar la entrada y el techo de la cueva han colapsado debido al tipo de roca en la que está ubicada, con el paso de los siglos, solo conservándose la parte derecha. Aunque esta parte tampoco puede observarse el suelo pues porque la entrada está colapsada y se tiene que entrar a ella tumbado.



Plano 1.2.I

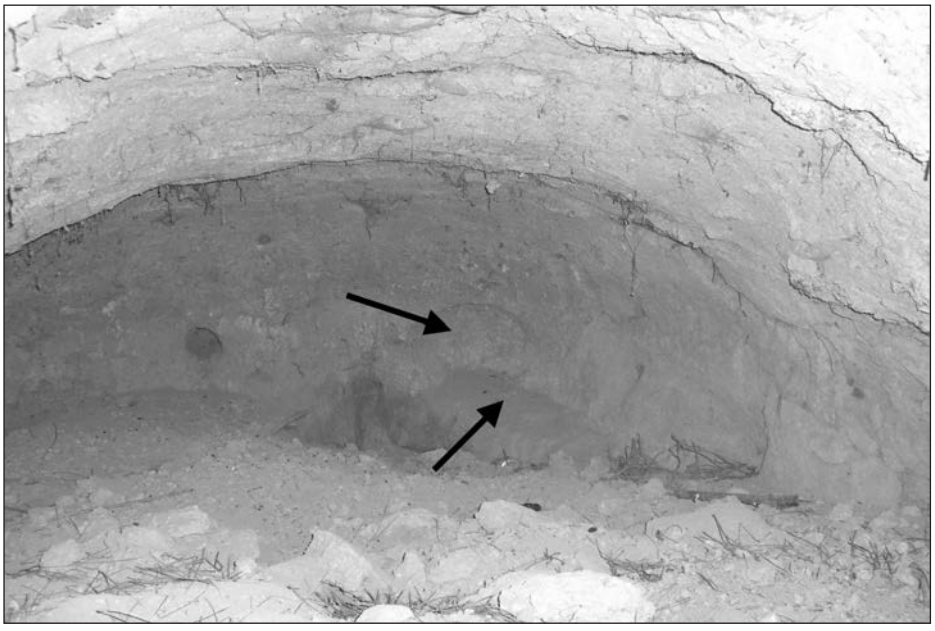


Lámina 1.2.II Nicho y banco

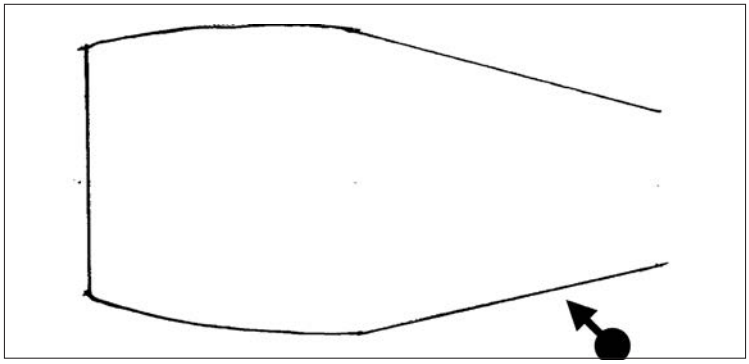
1.3. Cueva de la Casita de Simó en *el Racó de La Mata*
Coordenadas: 30S 0702748
UTM 4286364
Altura: 793 m.



Emplazamiento: La entrada a la cueva está orientada al sureste, está ubicada en la Sierra de la Fontanella muy cerca de la cima de una de sus montañas.

Puede observarse que en este caso también ha colapsado, haciéndonos imposible ver si sigue hacia adentro o es simplemente lo que se ve, en mi opinión debe seguir por lo menos algunos metros hacia el interior de la montaña.

Descripción: A diferencia de las otras cuevas detalladas esta tiene en la entrada a ella primero un muro de piedra caliza en sus lados izquierdo y derecho, el marco de la puerta está hecho de sillería.



Plano 1.3.I

1.4. Cueva del *Cabeço dels Llorenços*
Coordenadas: S30 0703298
UTM 4285265
Altura: 816 m.

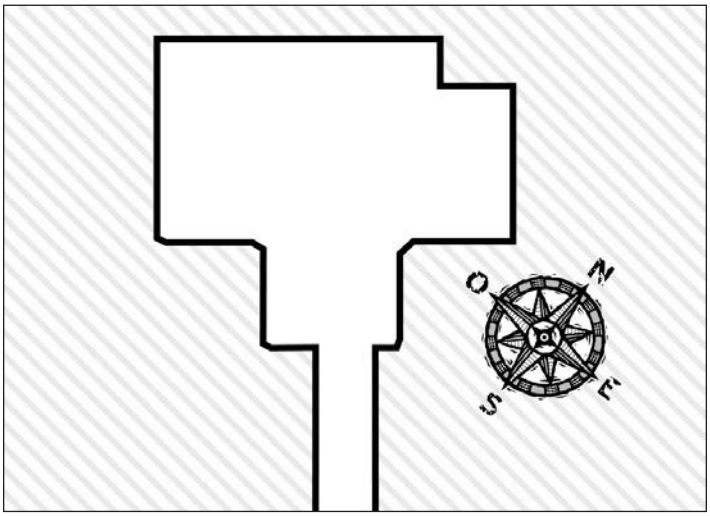


Emplazamiento: Se encuentra a las faldas de la Sierra de la Fontanella, debajo de un cerro con la denominación de Cabezo de los Lorenzos de ahí le he puesto ese nombre. Orientada hacia el sureste.

De las cuevas estudiadas es una de las que en mejor estado de conservación está. Las únicas modificaciones han sido realizadas por conejos y raposos, que han horadado galerías en su interior, sobre todo una que se encuentra en el margen izquierdo de la cueva, pues esta enlaza con una cueva natural.

Descripción: Esta cueva tiene la forma de cruz de San Antonio, en el interior de ella hay una hornacina y a la parte izquierda de esta hay una cruz patada, en el lado izquierdo de la cueva puede que haya epigrafía latina.[2]

2 MOLINA CERDÁ, Jorge y GONZÁLEZ-BLANCO, Antonino, «La cueva del Cabezo de los Lorenzos y los siglos altomedievales de Banyeres», Bigneres 5, 2010.



Plano 1.4.I



Lámina 1.4.I Vista de la entrada desde el interior

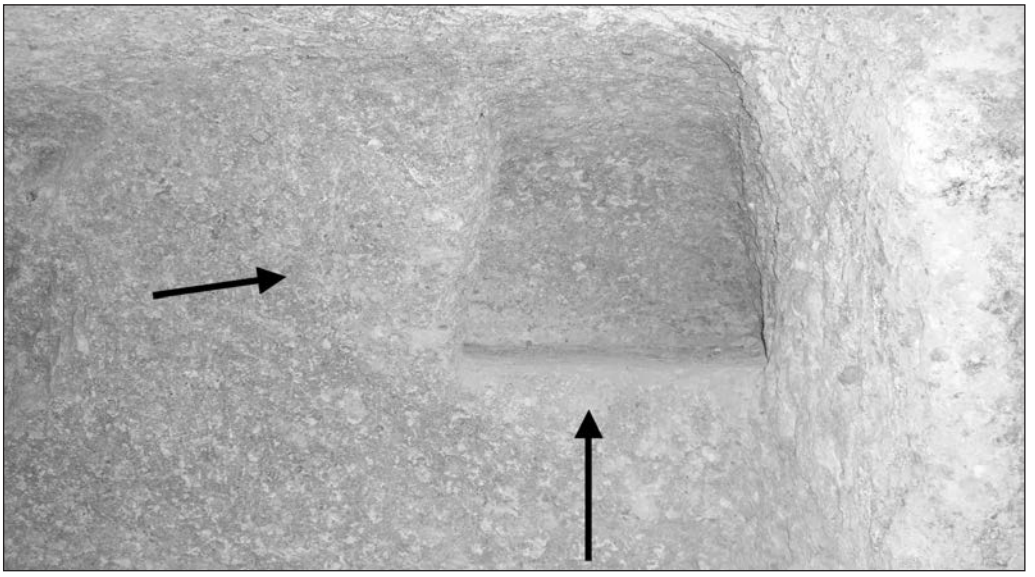


Lámina 1.4.II Cruz Patada y Hornacina

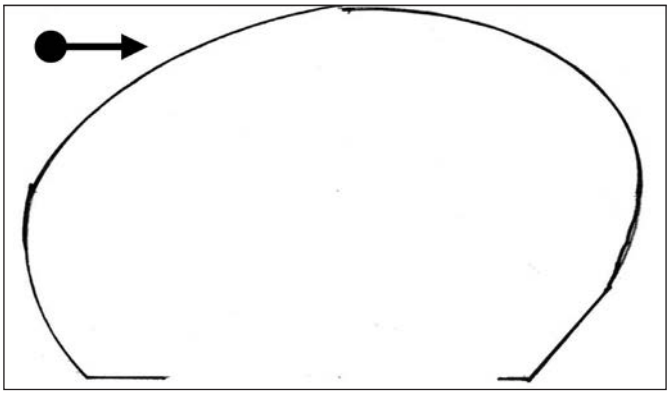
1.5. Cueva de *l'Ansarí*
Coordenadas: 30 0705594
UTM 4286938
Altura: 757 m.



Emplazamiento: Situada cerca del río Vinalopó, hay muchas balsas por los alrededores, así como acequias que nutren los huertos allí emplazados. Está emplazada en el paraje denominado l'*Ansarí*. Orientada hacia el este.

Es de arenas ferruginosas y conglomerados calcáreos, y con el paso de los siglos se han ido desprendiendo pequeños bloques. Su aprovechamiento posterior como uso agrícola que aún hoy en día se emplea según indicaciones de su propietario. Posteriormente se le añadió un pequeño muro en el lado izquierdo de la entrada se puede observar.

Descripción: Esta cueva tiene la forma redondeada, en su interior hay dos pequeños nichos uno de ellos tiene la parte superior ahumada.



Plano 1.5.I

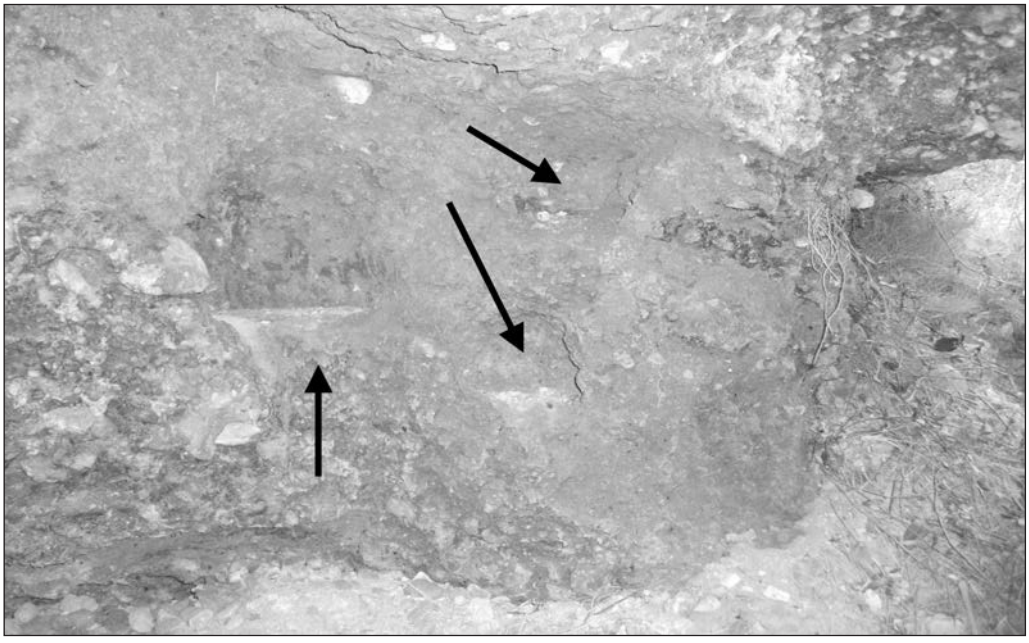


Lámina 1.5.I Hornacina y nichos

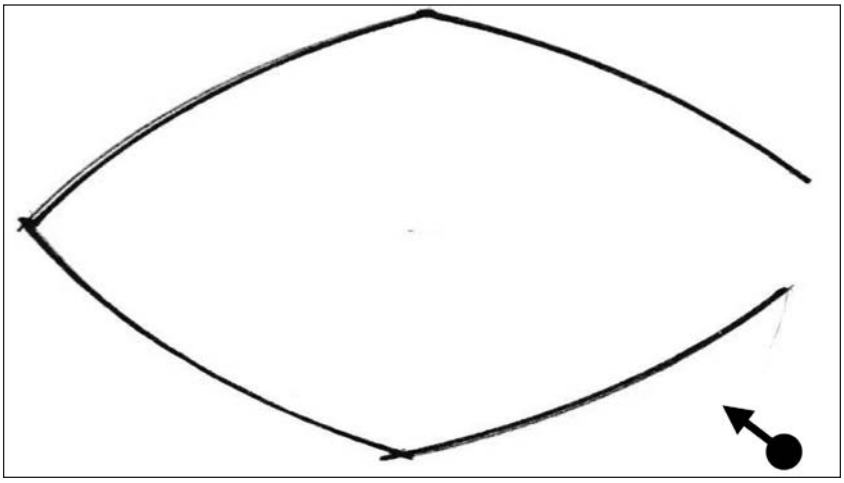
1.6. Cueva de *l'Horta la Bassa 1*, de las monjas
Coordenadas: 38º42´28.16"N
0º39'26.89"0
Altura: 740 m.



Emplazamiento: Situada cerca del río Vinalopó, está ubicada en una terraza, hay muchas balsas por los alrededores, así como acequias que nutren los huertos allí emplazados. El mismo nombre de *l'Horta la Bassa*, nos indica una rica huerta bien irrigada gracias a los numerosos *Alcavors* o minados, que en ella están realizados, que a su vez nutren copiosamente las balsas que allí hay, cerca de esta misma cueva hay tres, los cuales tienen un caudal de agua muy nutrido. Orientada hacia el sureste.

Observaciones: Hoy en día es de uso de cobijo para conejos los cuales también han horadado sendas galerías en su interior, el estado de conservación es bueno, solo tiene de añadido la puerta y la obra con ladrillos que se ha realizado para ponerla.

Descripción: Esta cueva tiene la forma redondeada, en su interior hay un banco semicircular que ocupa casi todo el semicírculo, también hay un pequeño nicho en el margen izquierdo de la cueva.



Plano 1.6.I

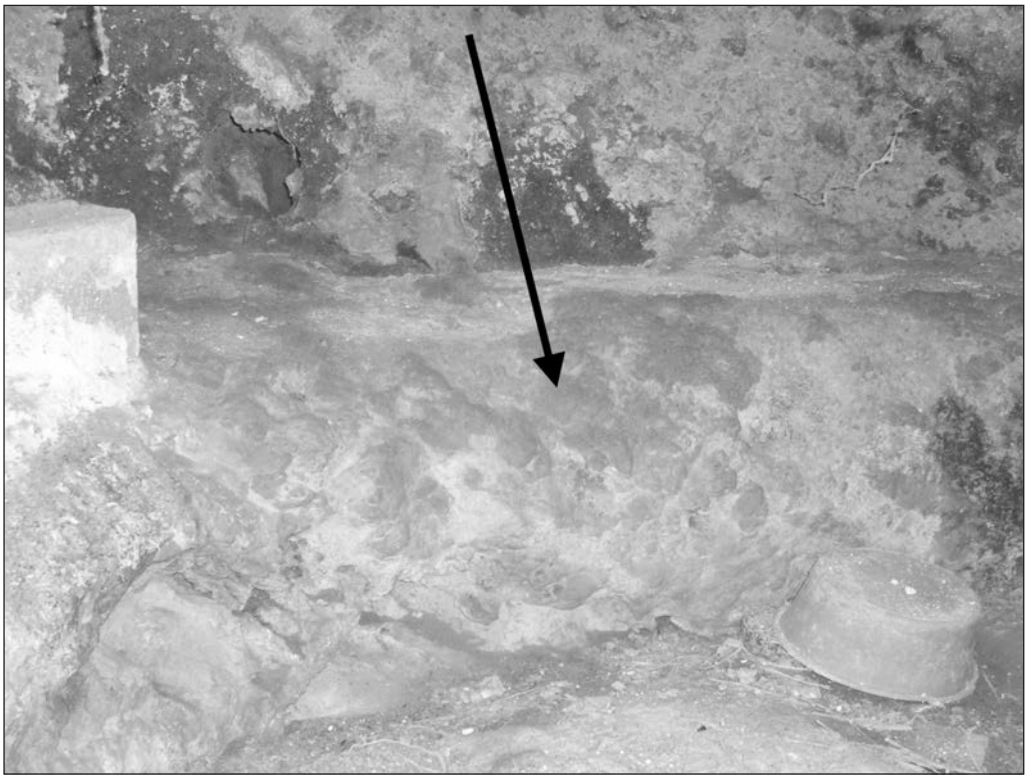


Lámina 1.6.I Banco

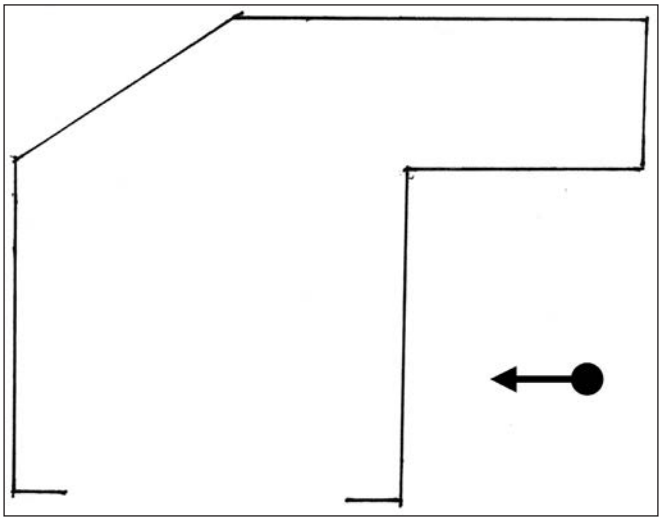
1.7. Cueva de *l'Horta la Bassa 2*, Ángel Sempere Ferre a. "Stalin"
Coordenadas: 30S 0703534
UTM 4286975
Altura: 721 m.



Emplazamiento: Está emplazada en el mismo lugar y con las mismas características del aprovechamiento del agua. Orientada hacia el oeste.

Está en mal estado de conservación pues ha sufrido varios colapsos, al igual que otras cuevas sigue sirviendo para el uso agrícola.

Descripción: Debido a los hundimientos y además a la gran variedad de instrumentos así como muchos trastos no se puede saber bien las medidas de la misma aunque en apariencia era bastante grande, de hecho su propietario cuando estaba enseñándome las cuevas, me dijo que en un principio era bastante más profunda en su lado derecho. Muy ancha en su entrada, bastante alta y en el margen derecho de la misma actualmente colmatado de derrubios.



Plano 1.7.I

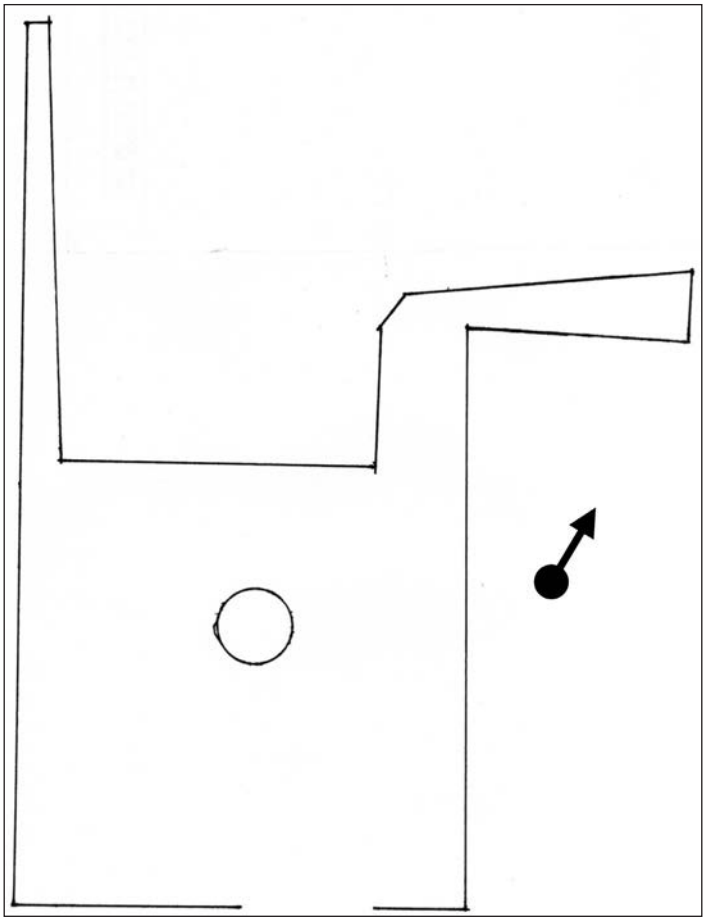
1.8. Cueva de *l'Horta la Bassa 3*, Ángel Sempere Ferre a. "Stalin"
Coordenadas: 30S 0703548
UTM 4286969
Altura: 730 m.



Emplazamiento: Está emplazada en el mismo lugar y con las mismas características del aprovechamiento del agua. A pocos metros de la Cueva número 2, siendo del mismo propietario. Orientada hacia el sureste.

Está en mejor estado de conservación, en la actualidad se puede observar que tiene animales de corral, así como conejos. Aunque en la puerta se han realizado obras con ladrillo y una puerta de hierro a modo de verja.

Descripción: Una de las cosas curiosas de esta cavidad es que han practicado la excavación de dos minados, uno situado en el lado derecho de la cueva y el otro en el lado izquierdo, este se puede apreciar en la fotografía. En la parte derecha se encuentran varias hornacinas pequeñas, varios bancos tallados en la roca, así como un altillo excavado. Significativo es también la columna central tallado en forma redondeada, en la que parece que hay epigrafía. En el acceso a las dos cavidades hay unas escaleras talladas en la roca caliza.



Plano 1.8.I

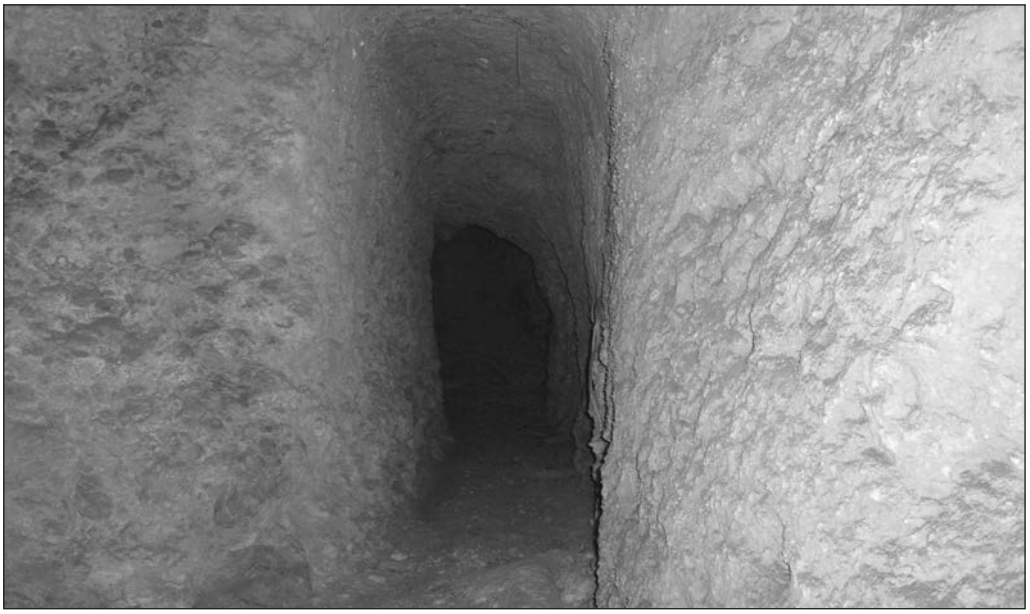


Lámina 1.8.I Minado o Alcavor *en el lado derecho de la cavidad*



Lámina 1.8.II Lado derecho de la cavidad, a la derecha de la imagen se observa un nicho y un banco, y al lado izquierdo otro banco.



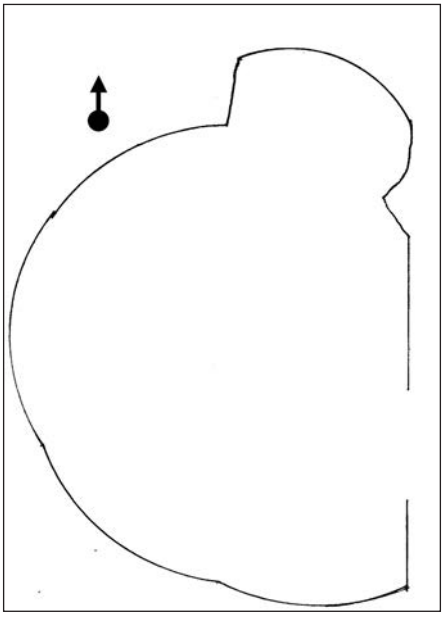
Lámina 1.8.III Escalera de acceso entre dos cavidades, labrada en la roca caliza

1.9. Cueva de Ismael
Coordenadas: 30S 0702293
UTM 4285107
Altura: 771 m.



Emplazamiento: Está situada en el paraje denominado *els Planets*, orientada hacia el este. Está en muy mal estado de conservación debido en donde está emplazada pues ha colapsado totalmente. Se puede observar que del bancal de arriba ha caído un olivo dentro.

Descripción: Es bastante grande aunque no se puede saber bien su profundidad hacia el interior, pero en su lado derecho en el colapso, se puede observar otra cavidad que sigue hacia el interior, así como en el eje frontal de la cueva también sigue hacia dentro pero es imposible adentrarse mucho.



Plano 1.9.I



Lámina 1.9.I Lado derecho de la entrada

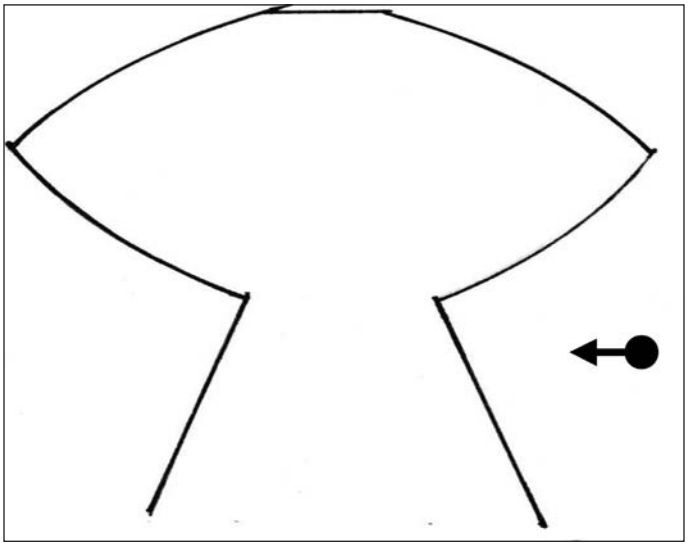
1.10. Cueva *dels Pinarets* de abajo
Coordenadas: 30S 0703454
UTM 4285066
Altura: 783 m.



Emplazamiento: Está situada en el paraje denominado *Pinarets de Baix*, cerca de la cueva del cabezo de los Lorenzos y cerca del Barranco *dels Pinarets*. Orientada hacia el oeste.

Está en muy mal estado de conservación, ha colapsado gran parte de ella.

Descripción: Pequeña cavidad horadada en terreno calizo mezclado con arenisca, actualmente sirve para uso agrícola, en el fondo de la cavidad hay una hornacina de grandes dimensiones.



Plano 1.10.I

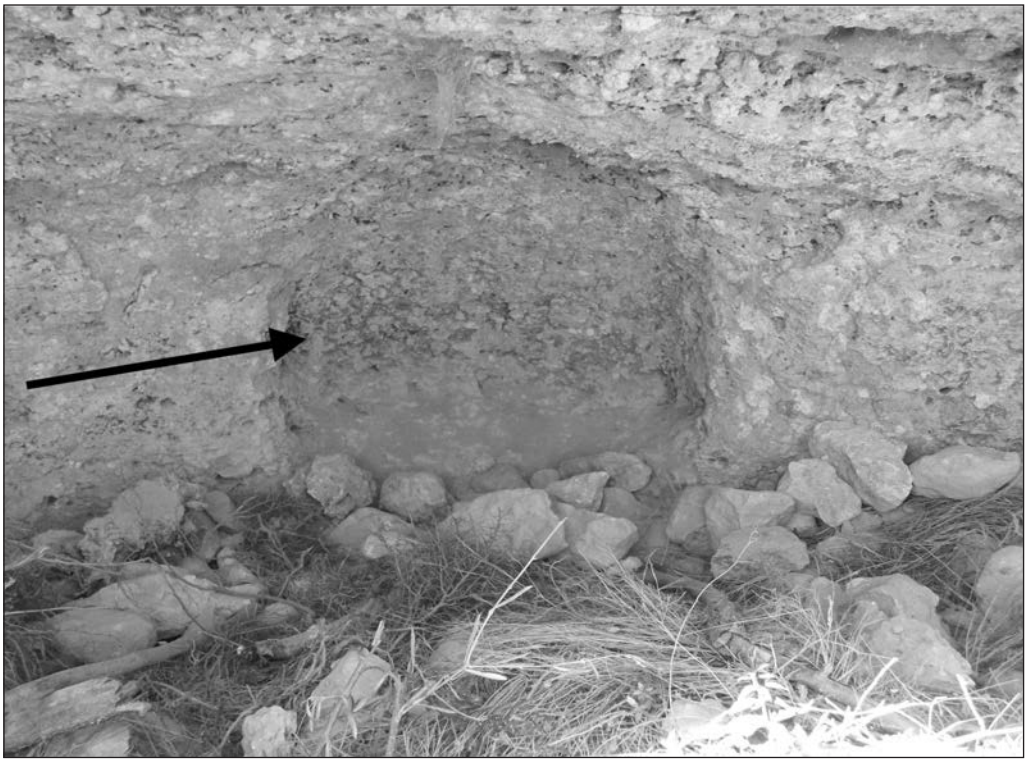


Lámina 1.10.I Hornacina

2) MUNICIPIO DE *BENEIXAMA*

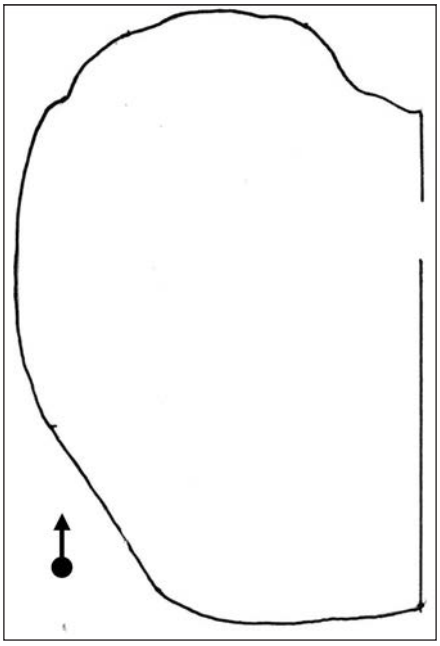
2.1. Cueva de la Rambla
Coordenadas: 30S 0698188
UTM 4287920
Altura: 625 m.



Emplazamiento: Situada en el margen derecho de una rambla, esta parte los términos municipales de Banyeres de Mariola con los de Beneixama. Orientada hacia el este.

Está en buen estado de conservación.

Descripción: Es pequeña pero tiene varias curiosidades, la primera de ellas es, que en su interior se hallan tres asientos tallados en la roca cárstica y los tres están separados por unos pilares de forma redondeada en la parte frontal, y rectangular hacia el interior, de estos hay dos. Los tres bancos están hechos para que quepa una persona. También tiene una pequeña ventana horadada la cual se puede apreciar en la imagen a la parte izquierda de la cueva. En el lado izquierdo de la pared hay una cruz latina y formas geométricas talladas, unas y otras tienen pátina.



Plano 2.1.I



Lámina 2.1.I Banco y pilares divisorios de los bancos

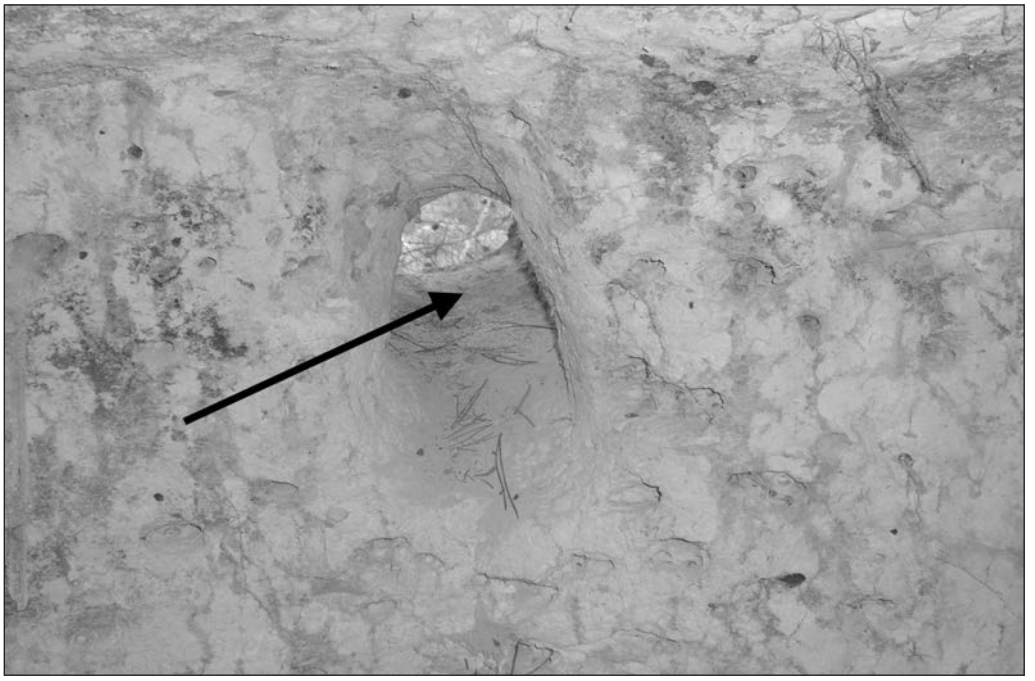


Lámina 2.1.II Ventana

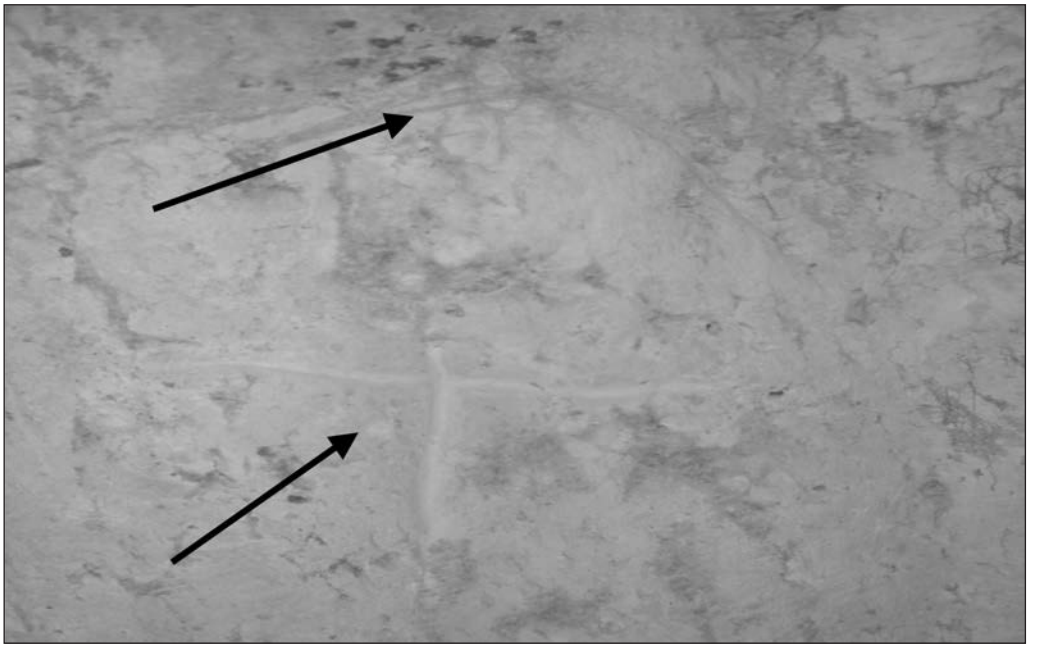
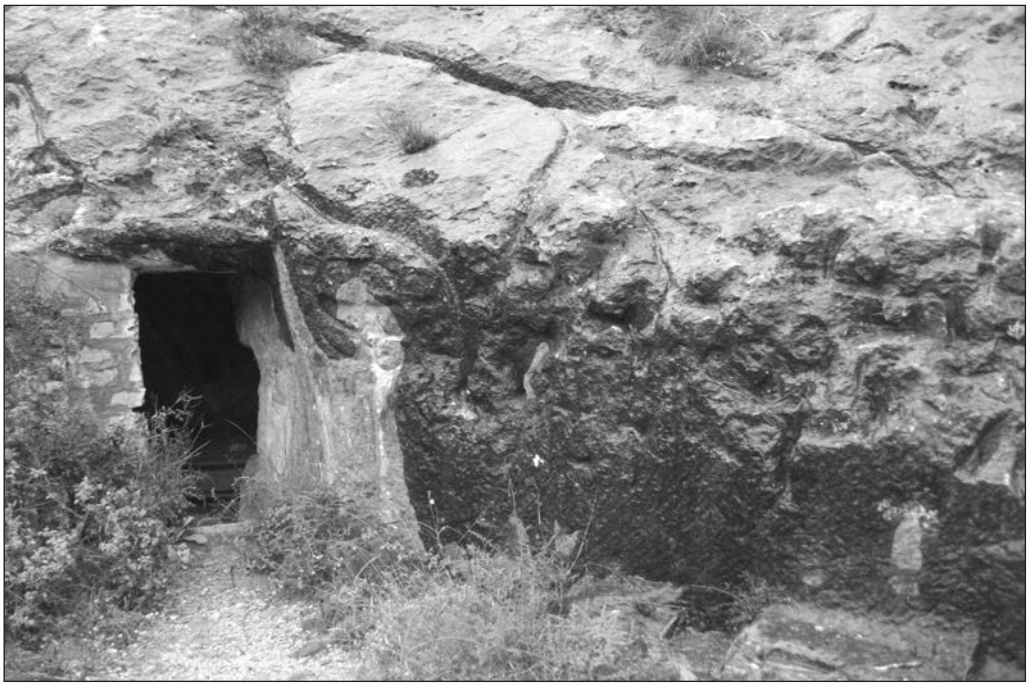


Lámina 2.1.III Cruz y geométrico

3) MUNICIPIO DE ALFAFARA

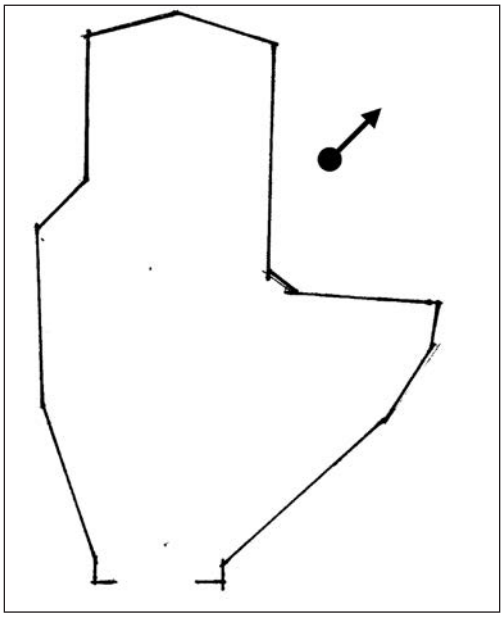
3.1 Cueva del *Molí del Pantanet*
Coordenadas: 30S 0711062
UTM 4295747
Altura: 510 m.



Emplazamiento: Situada en el margen derecho del río. Orientada hacia el sureste.
Está en muy buen estado de conservación.

Descripción: Está tallada en la roca caliza, es la cueva que mayor número de formas geométricas, tipos de cruces, estas tanto interior como exteriormente tiene de todas las cuevas estudiadas, incluso en el suelo exterior hay excavadas cazoletas así como un corazón el cual versa S_____S este tiene pátina por lo que creo que es de esa época. En su interior se practicó un subterráneo para que pasara el agua para así mover la muela que hay dentro, de ahí su denominación de Molino, tal vez sea de esa época pero las primeras documentaciones escritas sobre el uso y usufructo del molino datan del siglo XVI. En el interior hay en la pared derecha unas nueve cruces de distinta fractura, en la misma pared al lado de la muela, hay varios geométricos, pequeñas hornacinas, en el fondo de la cueva se encuentran dos pesebres uno pequeño a ras de suelo en el lado izquierdo y el otro a una altura y más grande en el lado derecho, este tiene una argolla tallada en la roca, pero en el margen izquierdo al lado como arriba del pesebre hay tres argollas talladas en la roca.

En el exterior hay una enorme cruz, la cual se puede apreciar en la fotografía, en la parte derecha de la entrada, pero hay más cruces cerca de esta.



Plano 3.1.I



Lámina 3.1.I Cruces a la entrada de la cavidad en el lado derecho

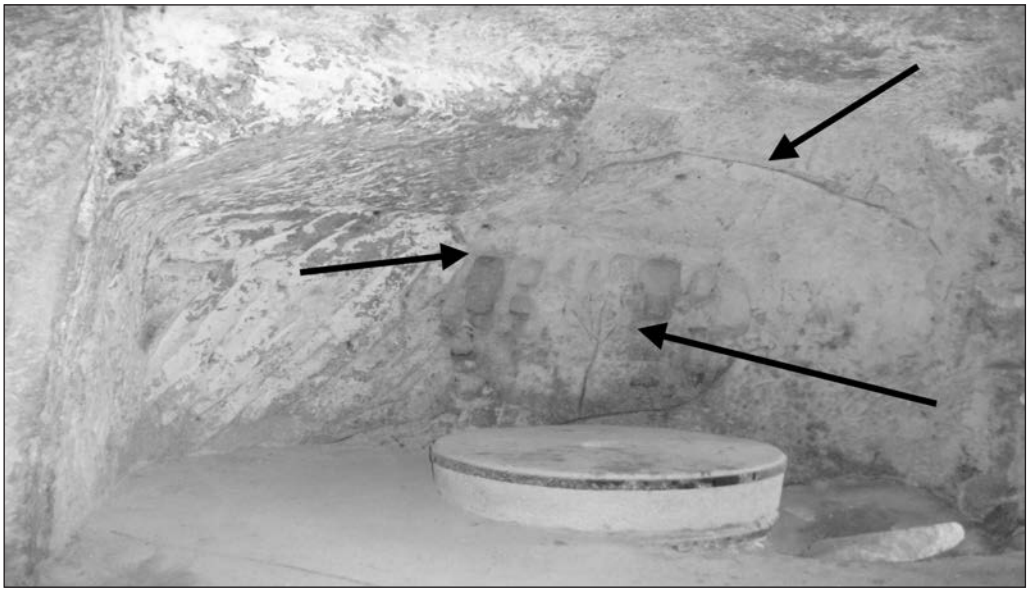


Lámina 3.1.II Muela, pequeños nichos y geométricos



Lámina 3.1.III Fondo de la cavidad, pesebre



Lámina 3.1.IV Entrada de la cavidad desde el interior



Lámina 3.1.V Debajo de la muela, entrada de agua



Lámina 3.1.VI Salida del agua utilizada por el molino mediante un minado



Lámina 3.1.VII Cruces y otros símbolos labrados en la roca caliza

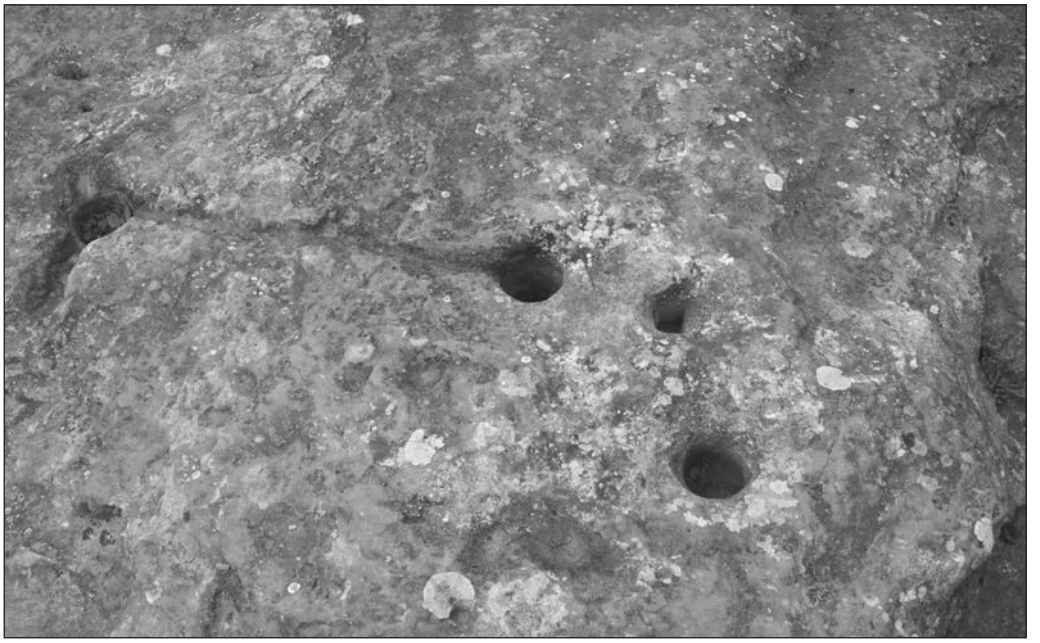


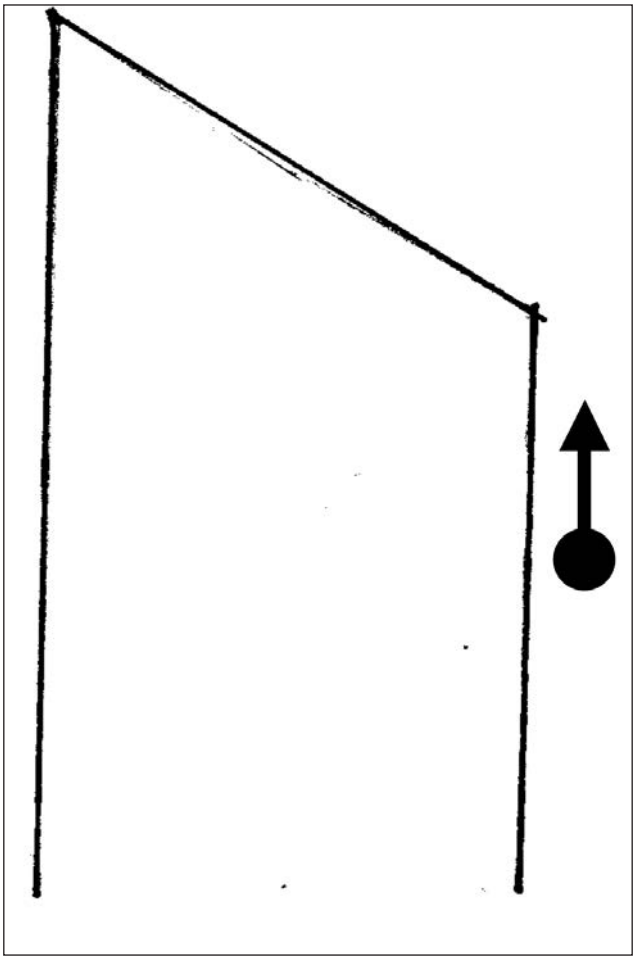
Lámina 3.1.VIII Cazoletas de soporte de postes de madera

3.2. Cueva del *Molí del Pantanet* 2
Coordenadas: 30S 0711060
UTM 4295745
Altura: 515 m.



Emplazamiento: Situada en el margen derecho del río, está ubicada a muy pocos metros de la anterior de ahí que se le haya puesto el número 2 con la misma denominación. Orientada hacia el sur. Está en muy buen estado de conservación.

Descripción: Está tallada en la roca caliza, al igual que la anterior, esta sin embargo tiene muchas marcas en el techo de haber encendido fuego bastantes veces. Tiene dos pequeños nichos en la pared del fondo de la cueva, mientras que en el lado derecho de la misma tiene una oquedad completamente redonda, así como también tiene formas geométricas talladas en la roca. En el suelo hay una oquedad con un reguero el cual encontramos también en otra cueva de similar fractura en Bocairent, tal vez haya sido como uso de pila bautismal, ya que teniendo el río a pocos metros no creo que sea para el almacenamiento de agua. Para acceder a la cueva hay unos peldaños excavados en la roca, al igual que más arriba de ella hay un pasaje excavado en la roca, también con escalones tallados.



Plano 3.2.I

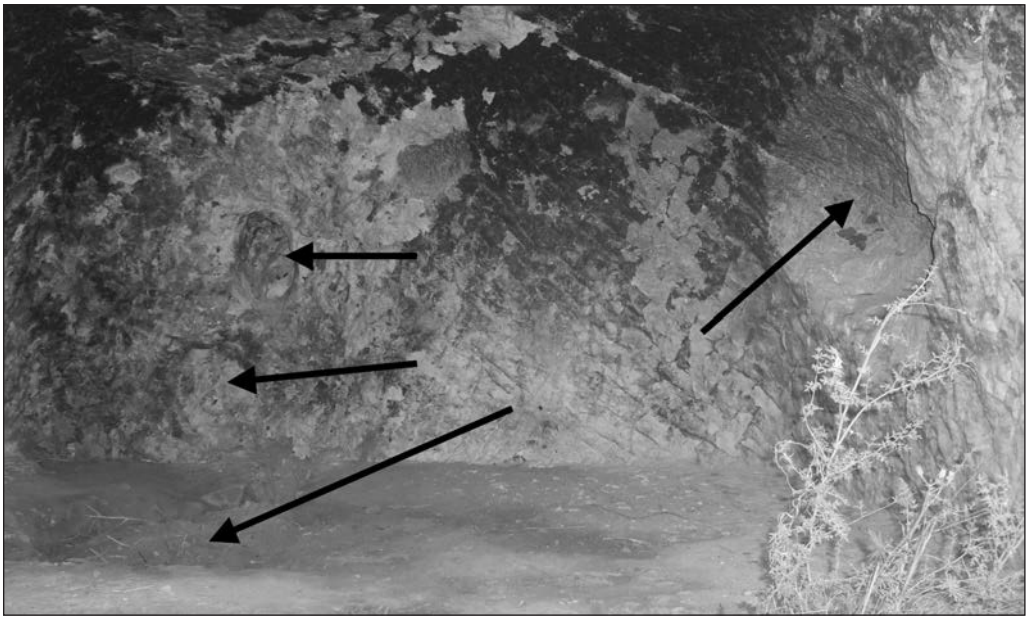


Lámina 3.2.I Nichos, oquedad con reguero y hornacina redonda

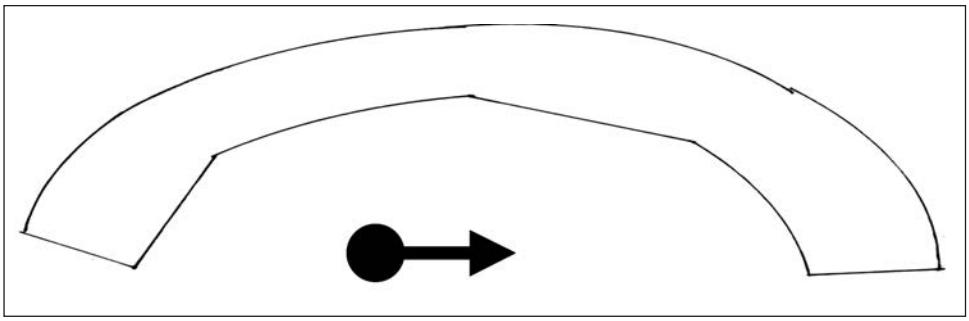
3.3. Abrigo del *Molí del Pantanet*
Coordenadas: 30S 0711023
UTM 4295639
Altura: 530 m.



Emplazamiento: Situada en el margen izquierdo del río, está ubicada a muy pocos de las dos anteriores. Orientada hacia el este.

Hay también pinturas rupestres posiblemente del período Gravetiense.

Descripción: En este caso en concreto se trata de un abrigo natural, pero de dimensiones considerables, se puede observar los restos que han ido dejando en el paso del tiempo los hogares aquí realizados. Lo que nos interesa es la cruz pintada de color rojo que hay en su interior y ver que esta está patada en la parte del eje vertical.

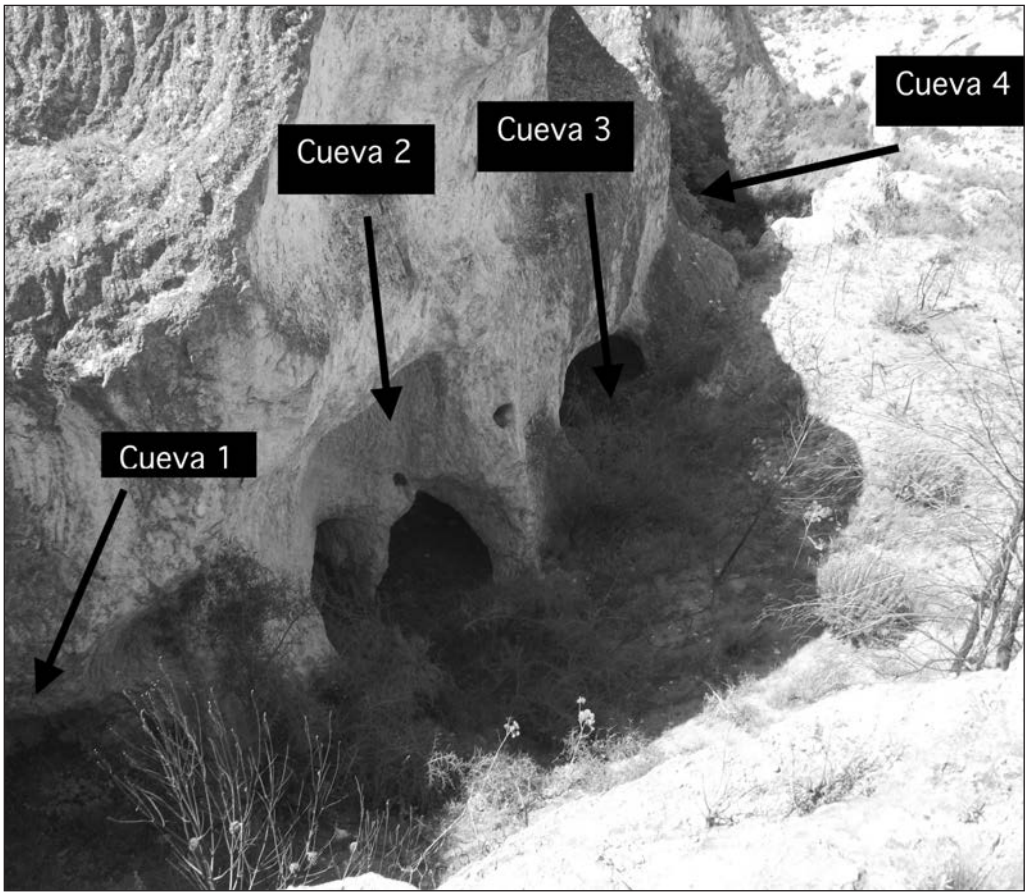


Plano 3.3.I



Lámina 3.3.I Cruz patada roja

3.4. Complejo cuevas de Arena



Emplazamiento: Situada en el margen derecho del río, está a más altitud que las otras cuevas.

Dado que este complejo está en el cerro más arriba que la cueva del *Molí del Pantanet,* se puede decir que tiene importancia este complejo de cavidades. Debido a las posteriores extracciones de arena, estas cuevas han sufrido esas ampliaciones y con la destrucción de las posibles marcas dejadas por los monjes eremitas tanto de símbolos, como la arquitectura. Hay alguna de estas cuevas que se comunican entre ellas mediante orificios excavados en ellas.

Descripción: Aquí nos encontramos con varias cuevas excavadas en la roca, que posteriormente han sido aprovechadas para la extracción de arena, hemos encontrado varias cruces excavadas en la roca caliza una en frente de la otra, las primeras está excavada en la roca caliza saliente, mientras que la otra está en lo alto de la roca caliza siendo inaccesible debido a la altura en que está situada, pero siendo de unas dimensiones considerables.



Lámina I Cruces

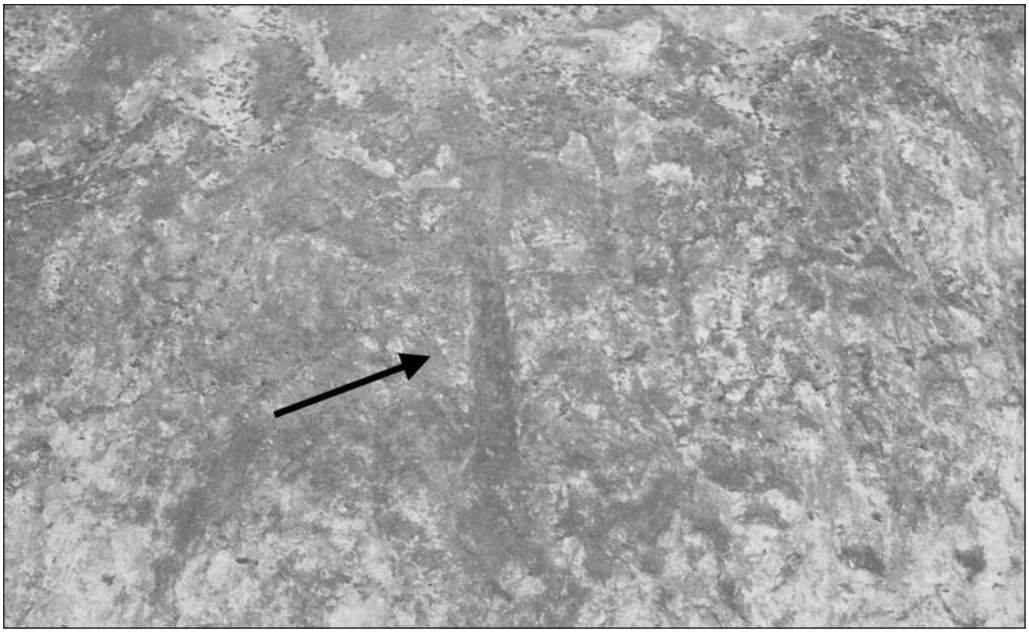
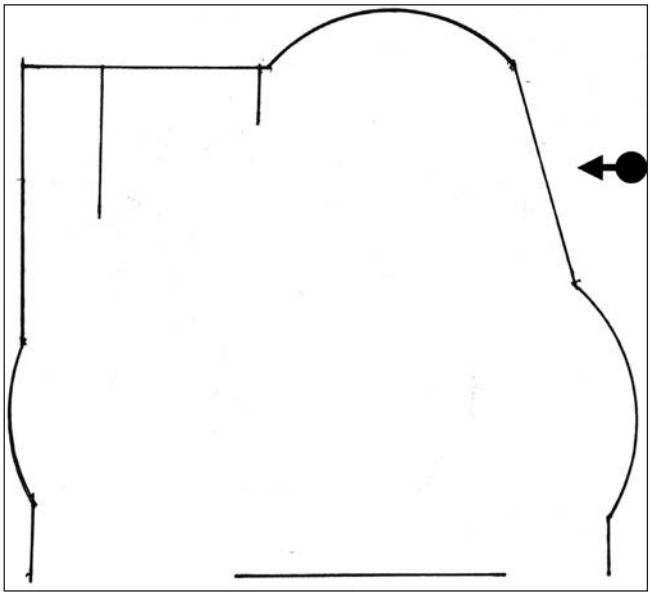


Lámina II Cruz

3.4.1. Cueva Arena 1
Coordenadas: 30S 0711064
UTM 4296043
Altura: 566 m.



Observaciones: Tiene dos bocas de entrada, están orientadas al oeste. Esta es la segunda más grande del complejo de cuevas.



Plano 3.4.1.I



Lámina 3.4.1.I Entrada

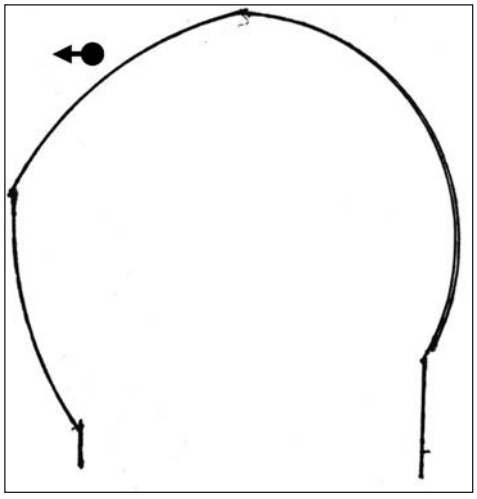


Lámina 3.4.1.II Interior de la cavidad

3.4.2. Cueva Arena 2
Coordenadas: 30S 0711051
UTM 4296034
Altura: 544 m.



Observaciones: Tiene varios orificios excavados y una columna, está orientada al oeste, comunica con la siguiente cavidad por el lado derecho como se puede observar, esta es la cavidad más pequeña del complejo.

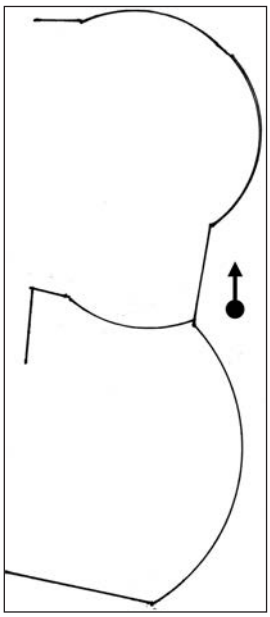


Plano 3.4.2.I

3.4.3. Cueva Arena 3
Coordenadas: 30S 0711039
UTM 4296026
Altura: 553 m.



Observaciones: Comunica con otras cuevas hay tres ventanas dos de ellas están juntas, es mucho más honda que las otras, es decir, es la más grande del complejo, es la que más arbustos e higueras tiene en la boca de entrada, está orientada al oeste.



Plano 3.4.3.I



Lámina 3.4.3.I Ventanas y columna de separación



Lámina 3.4.3.II Otro acceso lado derecho

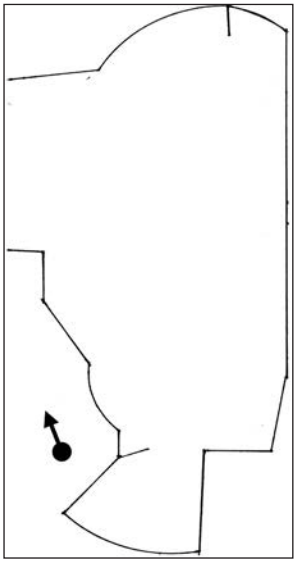


Lámina 3.4.3.III Tercera ventana

3.4.4. Cueva Arena 4
Coordenadas: 30S 0711016
UTM 4296005
Altura: 548 m.



Observaciones: Tiene una abertura de grandes dimensiones, esta se bifurca a derecha e izquierda como es el caso de todas las cuevas del complejo. Más en el interior por la galería de la derecha está labrada una forma de entrada curiosa, está orientada al noroeste.



Plano 3.4.4.I



Lámina 3.4.4.I Lado izquierdo de la cavidad



Lámina 3.4.4.II Interior cavidad lado derecho

4) MUNICIPIO DE *BOCAIRENT*

4.1. Cenobio Rupestre
Coordenadas: 30S 0707683
UTM 4293702
Altura: 645 m.

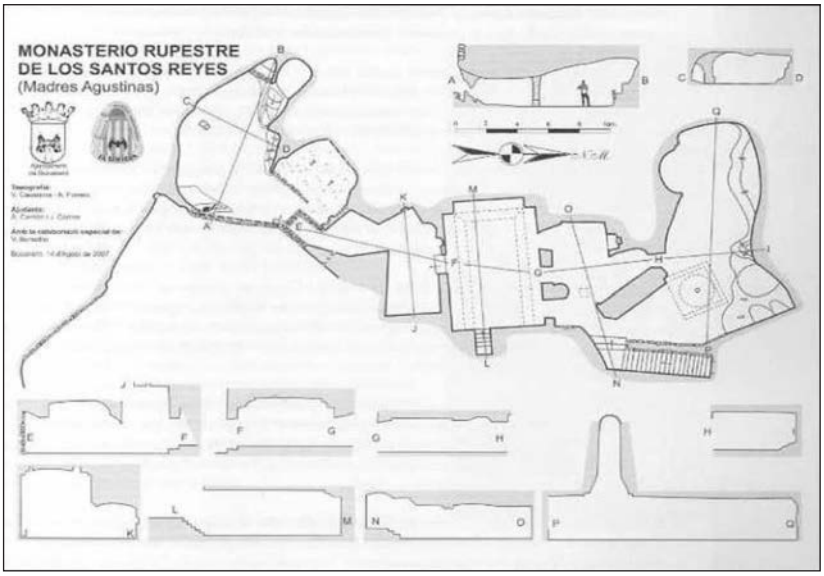


Emplazamiento: Situado en el centro del pueblo de Bocairent, y debajo de el Monasterio de las Madres Agustinas, orientada hacia el este.

Este cenobio ha sufrido varias remodelaciones, como se puede apreciar en la fotografía, es el caso del suelo de ladrillo.

Descripción: Este cenobio se compone de varias estancias: en primer lugar se encuentra el establo, recinto más al suroeste y presenta una doble sala con un soporte (columna), tallado, en la parte sur, con tres puntas y un escalón inferior; en el mismo lugar se encuentra un pesebre en la parte oeste; otro recinto un poco más al norte está actualmente lleno de escombros de varios tipos; más al norte hay una posible comunicación con otras dependencias (actualmente tapiada). En segundo lugar está la huerta, espacio aproximadamente rectangular de unos 53 x 19 m con tres niveles de abancalamientos hacia la cuadra. En tercer lugar esta la capilla la cual tiene unas dimensiones de 9 x 6,5 m, en ella se encuentran tres puertas alineadas en su lado norte y otra en el lado sur las cuales conducen a otras dependencias. En cuarto lugar hay un fondo aún de mayores dimensiones, en ella se hallan unas formas geométricas talladas en la roca, en la pared sur.[3]

3 VAÑO SILVESTRE, F., "El monasterio rupestre de las Agustinas", *Fiestas a San Agustín*, Bocairente, agosto 1973; VAÑO SILVESTRE, F., "Pou Clase. Covetes del…", Gran Enciclopedia de la Región Valenciana, tomo IV, p.123; VAÑO SILVESTRE, F., "Bocairente, ciudad rupestre", Revista de fiestas de Alcoy 1974, p. 1-20; VAÑO SILVESTRE, F., "Un atentado a les Covetes del Mors? Se pretende construir un chalet en el Pou Clar", Diario *Levante* de Valencia 3 de noviembre de 1978, p.28; VAÑO SILVESTRE, F.,, "Covetes del Moros entre Cantal de la Fox y el Dolçainer", Reviste



Plano 4.1.I Fuente V. Bendito y A. Fornes

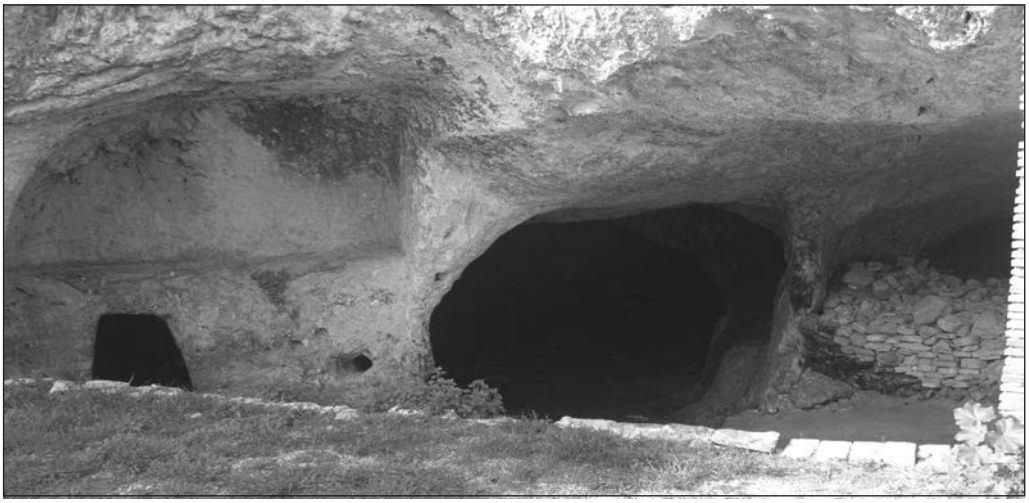


Lámina 4.1.I Acceso

---

de Festes d'estiu a Sant Agusti, Bocairente, agosto 1984; VAÑO SILVESTRE, F., "Covetes del Moros en la carretera del Barranc", 1984; sin olvidar el estudio que de las mismas hizo en su catálogo Simancas, *Les Casetes dels Moros del alto* Clariano, en el año 1918, que ha sido reeditado recientemente, por la Col.lecció d'Estudis Locals I, Bocairent, 2008, con adiciones interpretativas de los editores; FORNES GIMÉNEZ, Antonio, CENTRO EXCURSIONISTA DE BOCAIRENT Y LA SOCIEDAD ESPELEOLÓGICA LA SENYERA, colaboración de CASANOVA, Vicent. «Estudio de los Conjuntos de Covetes de Bocairent, Ontinyent y Alfafara». Actas del 1er encuentro nacional de estudio de cavidades artificiales. Sociedad Espeleológica la Senyera, Sociedad Española de investigaciones subterráneas. Paterna. 1996; BENEDITO, V Y FORNES, A. Convent-Monestir Rupestre Agustí de Els Sants Reis.San Agustín. Bocairent. 2008.



Lámina 4.1.II Establo lado izquierdo



Lámina 4.1.III Nave con dos entradas

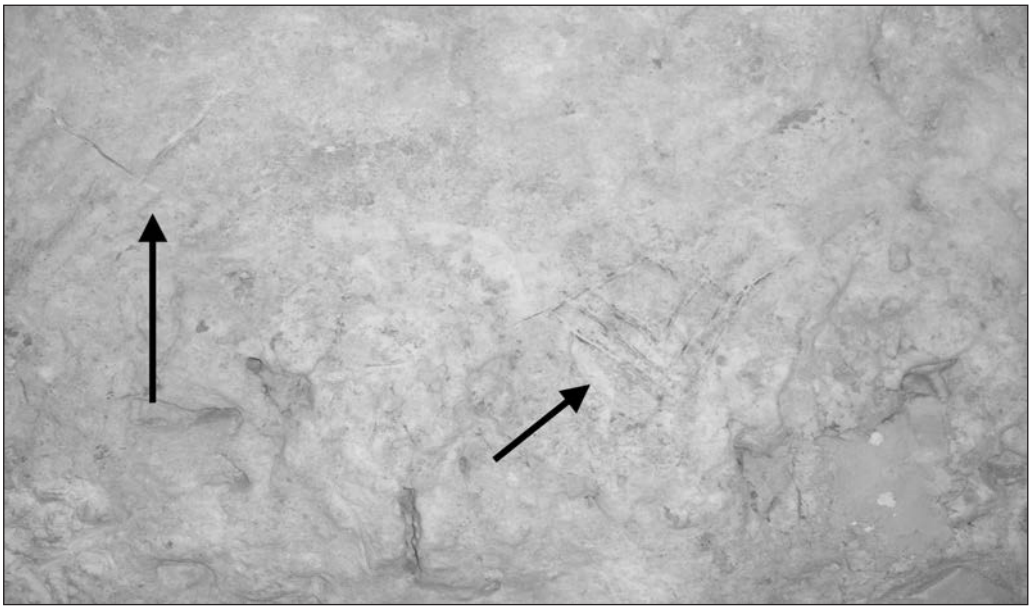


Lámina 4.1. IV Geométricos

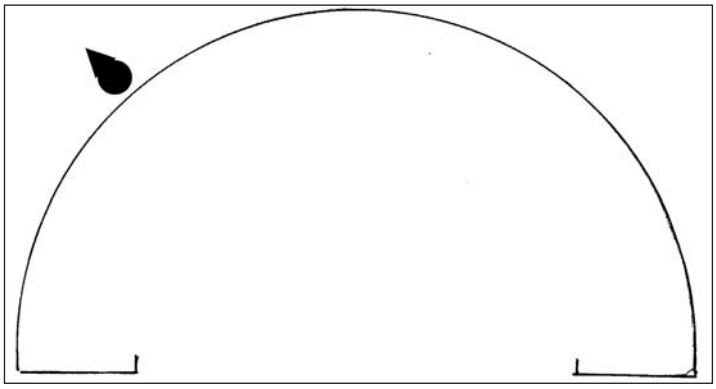
4.2. Cueva de la *Paixadella* Semi-natural
Coordenadas: 30S 0705917
UTM 4293216
Altura: 699 m.



Emplazamiento: En el paraje denominado *Paixadella*

Es una cueva semi-natural debido a los procesos de talla de la cueva y su ensanchamiento. Orientada al suroeste.

Descripción: Tiene forma redondeada, de pequeñas dimensiones, a la entrada en el suelo hay cinco cruces talladas en la roca, en el margen derecho hay un orificio redondo al igual que la cueva número dos del *Molí del Pantanet* en Alfafara, en esta ocasión dado que el barranco está situado bastante lejos de ella, tal vez este orificio sirviera para la acumulación de agua. En la parte exterior hay dos cruces patadas, están situadas en el margen izquierdo de la entrada a la covacha, la primera tiene una dimensiones más grandes, mientras que la otra es de menor envergadura, ambas están talladas en la roca caliza.



Plano 4.2.I



Lámina 4.2.I Entrada

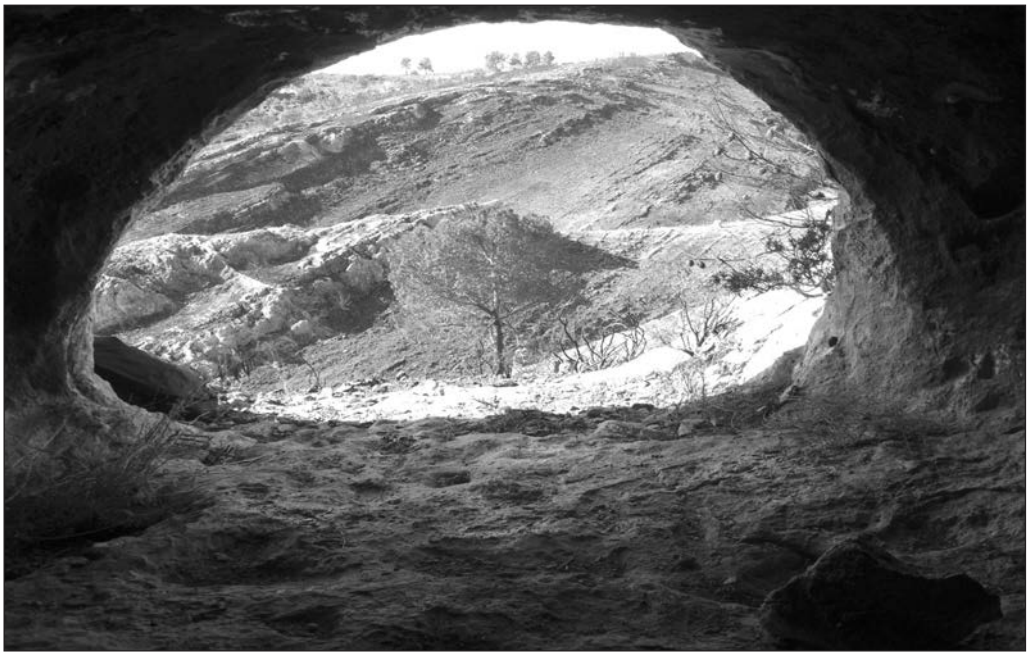


Lámina 4.2.II Entrada de la cavidad desde el interior, paisaje



Lámina 4.2.III Cruces a ras de suelo en la boca de entrada de la cueva



Lámina 4.2.IV Orificio excavado en la roca para almacenamiento de agua

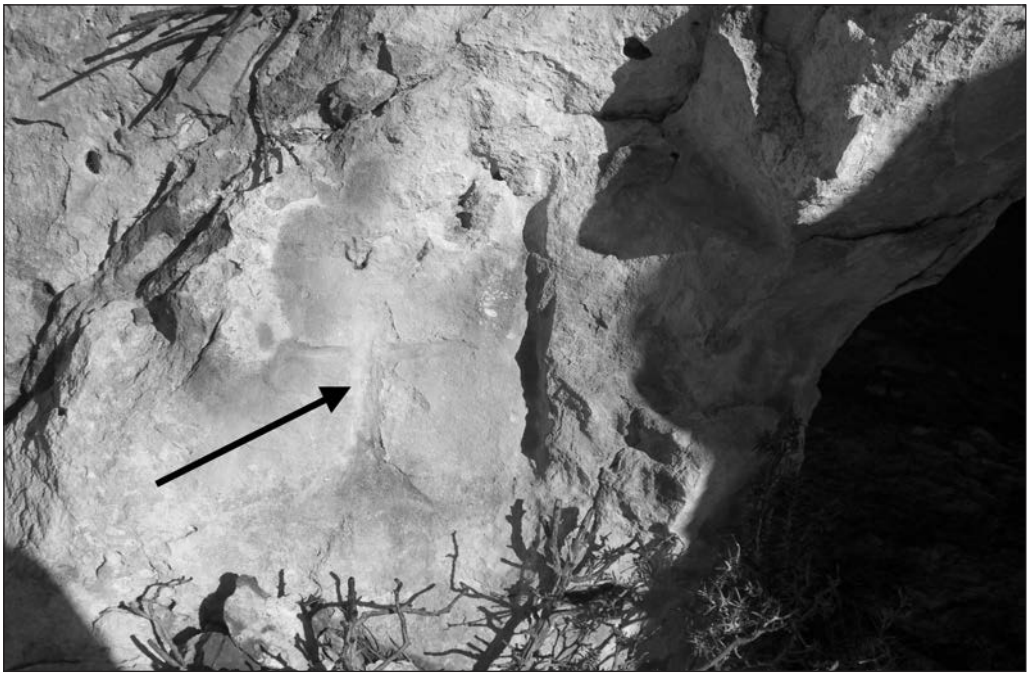


Lámina 4.2.V Cruz patada en el lado izquierdo de la boca de entrada

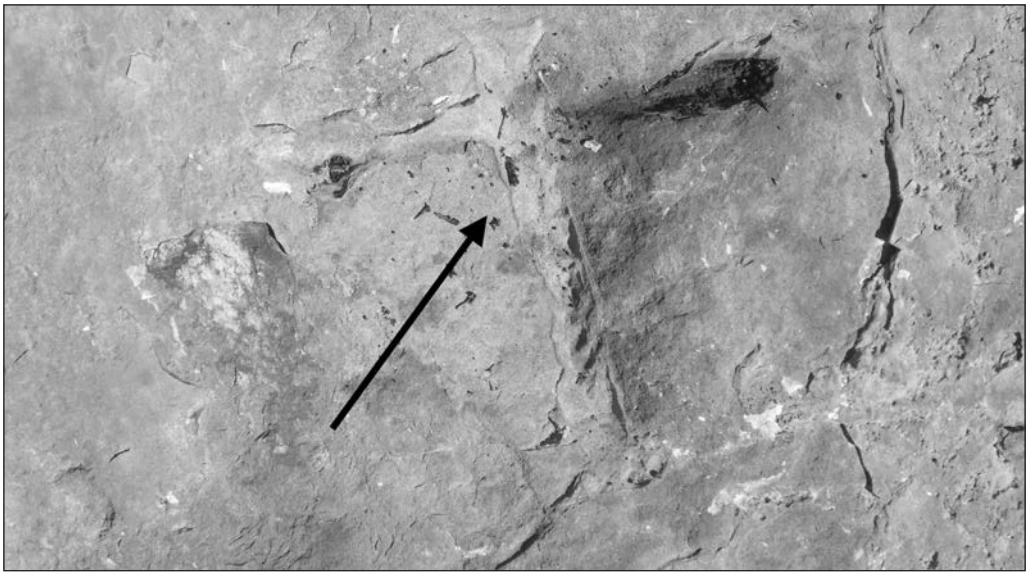
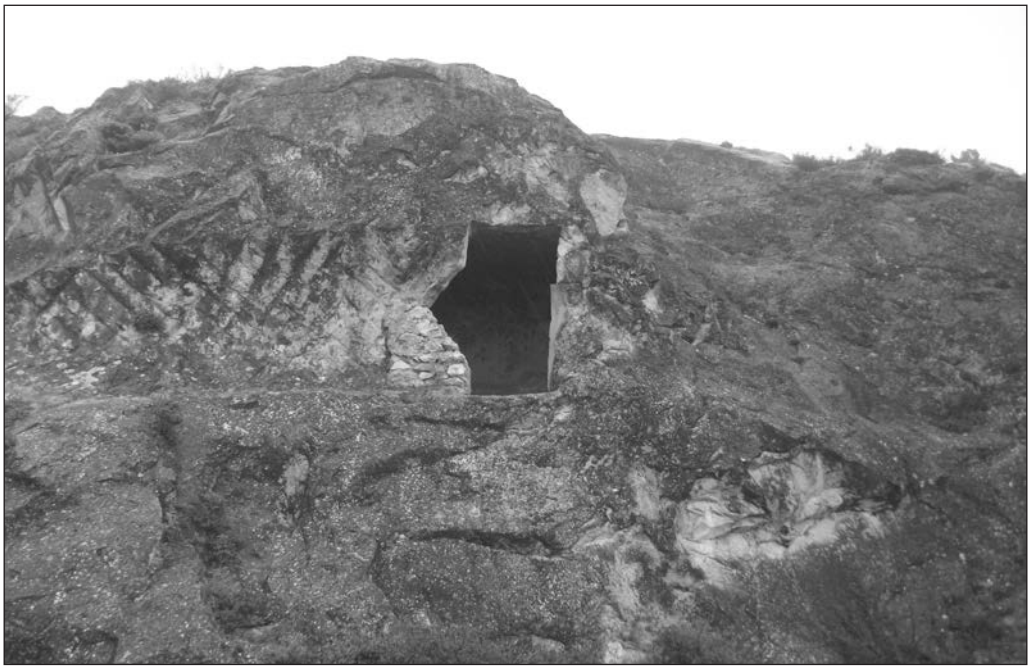


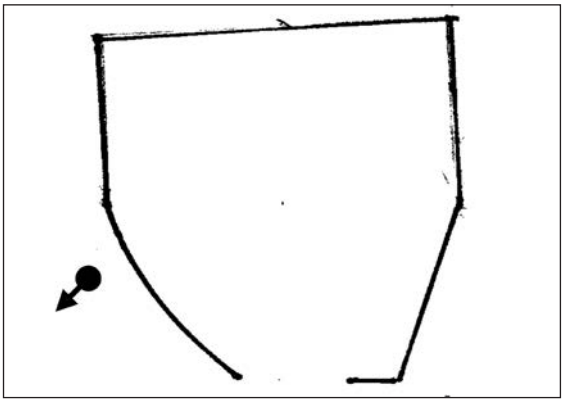
Lámina 4.2. VI Cruz en el lado izquierdo de la boca de entrada

4.3. Cueva de las Masías de los Corrales
Coordenadas: 30S 0708161
UTM 4294232
Altura: 638 m.



Emplazamiento: En paraje denominado Masías de los Corrales, cerca de esta cueva hay un camino y en el hay un posible miliario de roca caliza tallado en forma cilíndrica el cual está encastrado en la tierra. Está orientada al oeste.

Descripción: Está tallada en la roca caliza, en la subida hacia la cueva hay tallados unos escalones, y en la pared de acceso a la misma tiene una peculiar talla cóncava para hacer mejor el acceso a la misma. En la puerta de entrada se han hecho unos añadidos de albañilería de piedra y ladrillo cementados con hormigón, hay varias fechas grabadas en la roca pero estas son posteriores. En el interior que es de pequeñas dimensiones en el margen derecho hay un banco, el cual va hasta en fondo de la cueva, en este lado como en el fondo hay unas pinturas rojas siendo sus formas, la primera rectangular y la segunda circular. En el margen izquierdo hay una hornacina, en este margen y situado en el suelo hay un pequeño orificio excavado en la roca.



Plano 4.3.I



Lámina 4.3.I Banco lado derecho

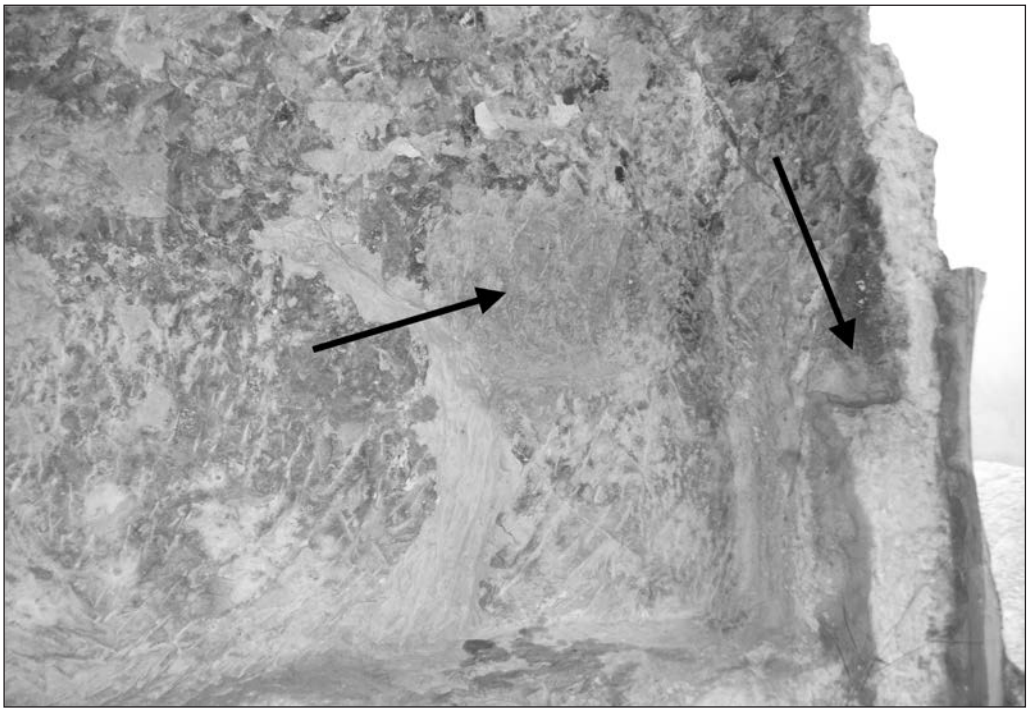
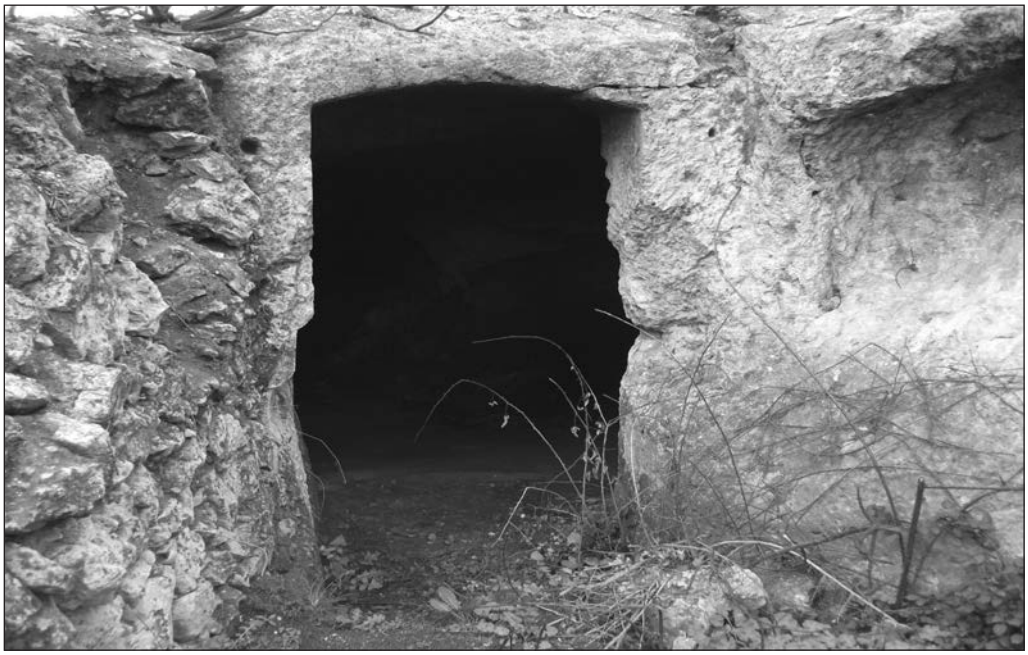


Lámina 4.3.II Orificio redondo y nicho rectangular



Lámina 4.3.III Hornacina

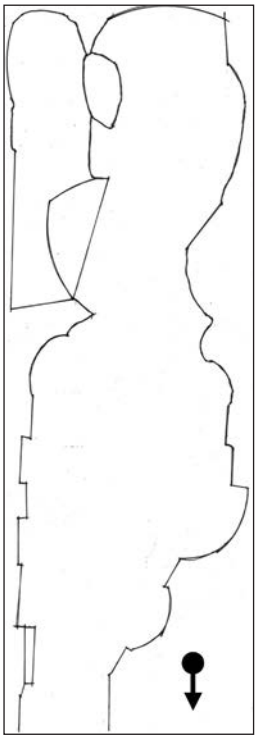
4.4. Cueva Iglesia
Coordenadas: 30S 0705939
UTM 4293221
Altura: 721 m.



Emplazamiento: Situada en el paraje denominado La *Paixadella*, orientada al norte. Esta al lado de otra cueva mencionada arriba, esta por su parte se trata indudablemente de una iglesia, de grandes dimensiones.

Descripción: Tallada en la roca caliza, de forma rectangular, basilical, pero que al mismo tiempo se han hecho extracciones de arena, tanto en el margen derecho como en el fondo lado izquierdo. Las extracciones realizadas en el lado derecho han supuesto una destrucción de lo que debería haber sido igual en su fractura a modo de pórticos que hay en el lado izquierdo. A la entrada de la misma ha sido tallado un baptisterio. En el lado izquierdo hay un altillo, a su lado y hacia el interior se han realizado las hornacinas de grandes dimensiones e intercalados en ellas los pórticos. En las hornacinas se han tallado formas geométricas. A pocos metros de la entrada hay una abertura realizada a ras de suelo que también ha sido tallada, pero que ha sido rellenada de escombros, así como posibles colapsos, en la parte derecha de la entrada a esta hay un muro de piedras, dicha gruta puede que se trate de una cripta.

En el fondo de la Iglesia se encuentra el ábside, en la parte derecha de este se encuentran dos pequeños orificios redondos y una pequeña hornacina. En el margen izquierdo de este se halla un agujero que da pasaje a otra cavidad, esta conecta con otro agujero que está debajo del respiradero, supuestamente este se debido de hacer para el aprovechamiento de arena, pero dudo de que el primero que está en el interior del ábside se realizara con las mismas intenciones.



Plano 4.4.I

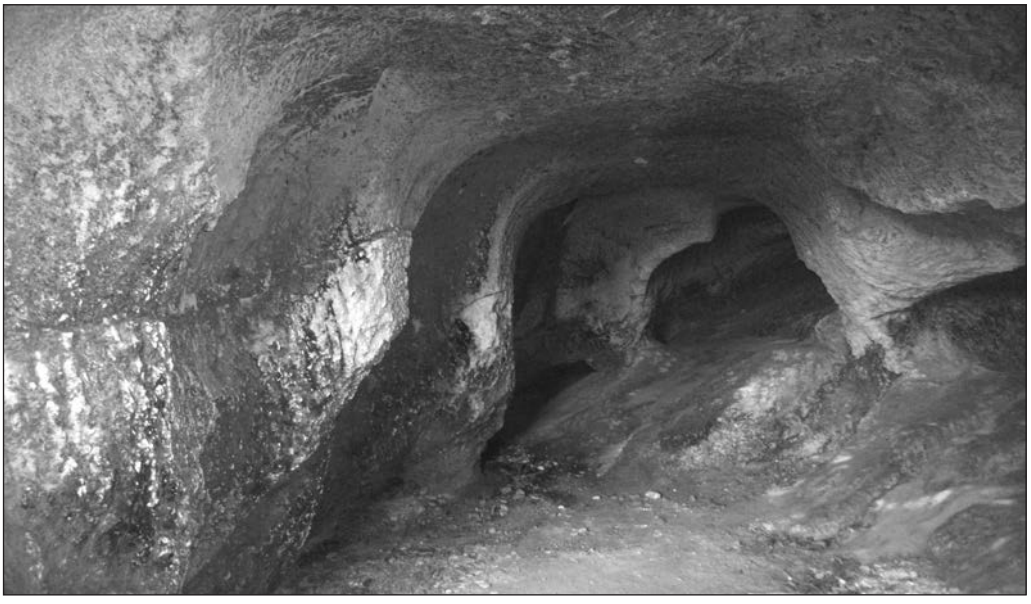


Lámina 4.4.I Probables pórticos y ábside



Lámina 4.4.II Probables hornacinas y pórticos



Lámina 4.4.III Respiradero



Lámina 4.4.IV Baptisterio

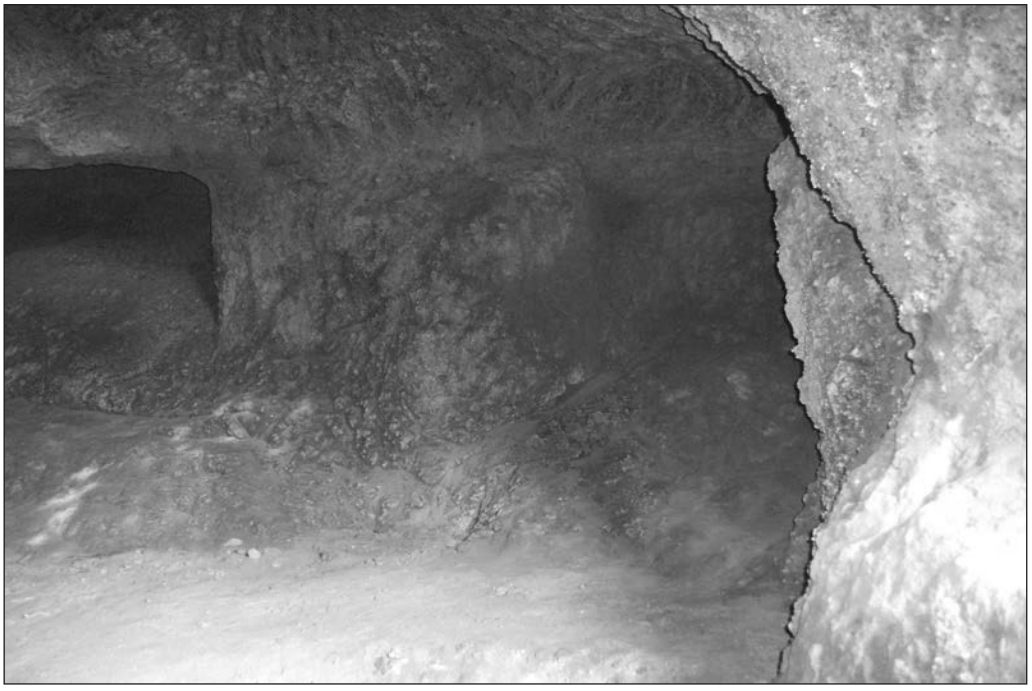


Lámina 4.4.V Lado derecho utilizado para extracción de arena



Lámina 4.4.VI Lado derecho

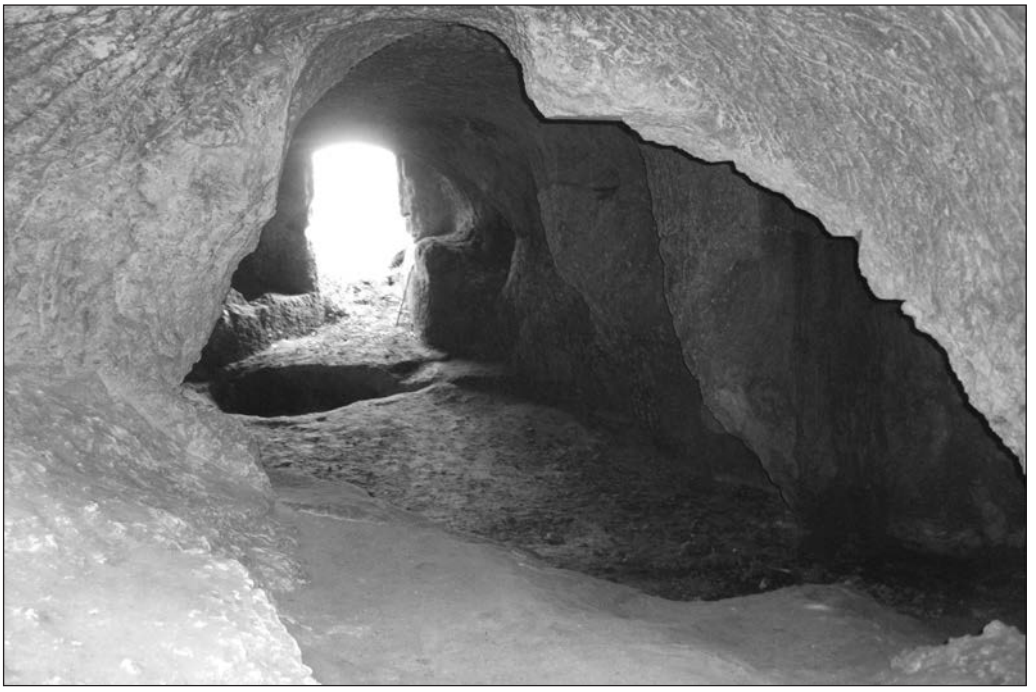


Lámina 4.4.VII Vista del interior del ábside hacia la entrada

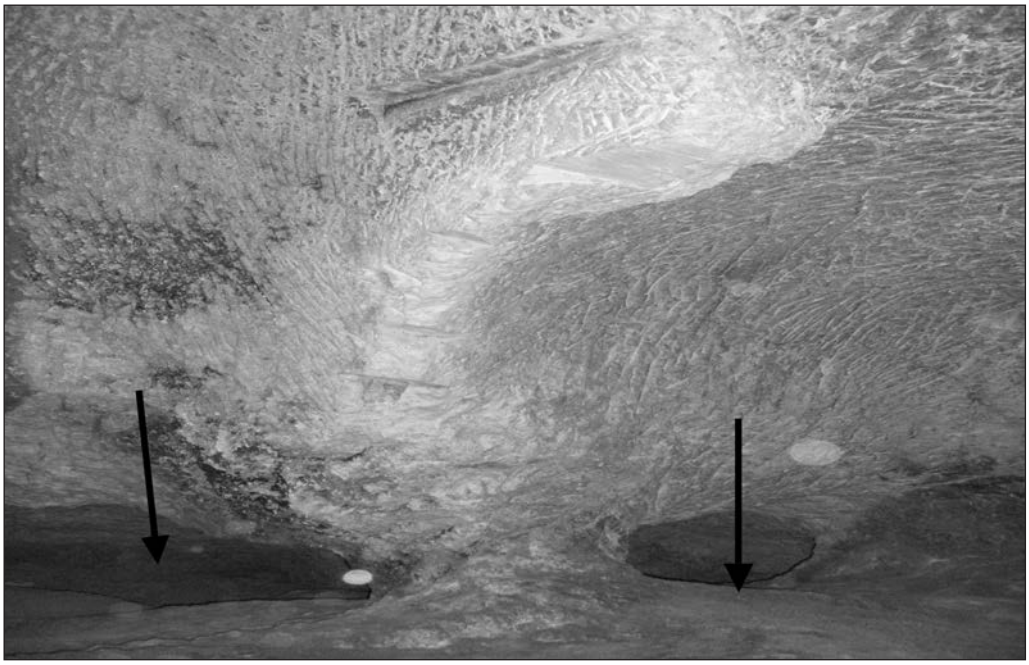


Lámina 4.4.VIII Ventana y orificio de extracción de arena

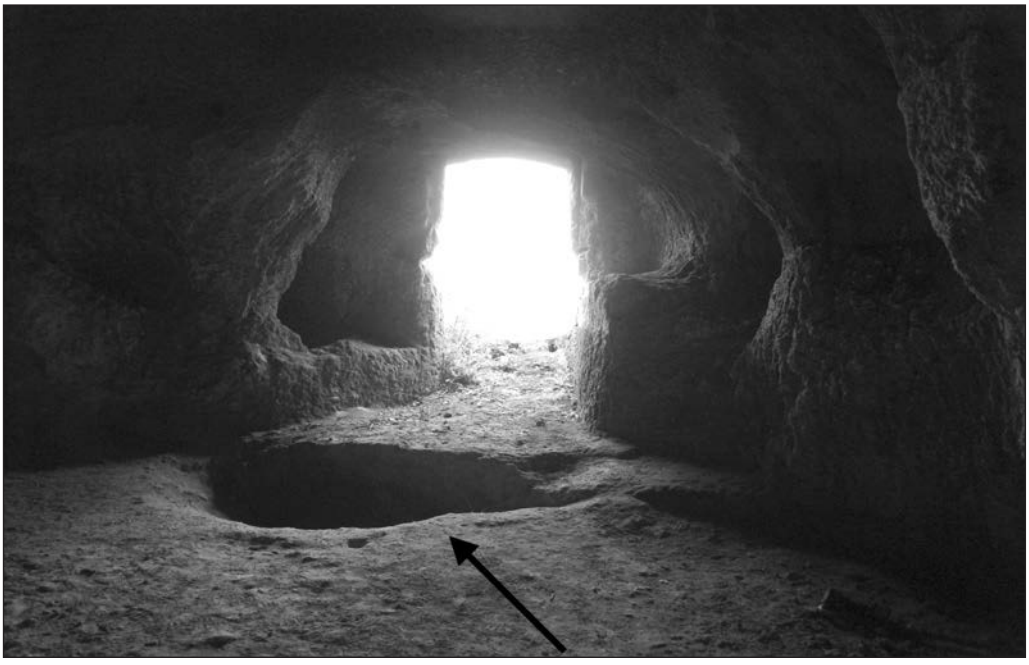


Lámina 4.4.IX Cripta

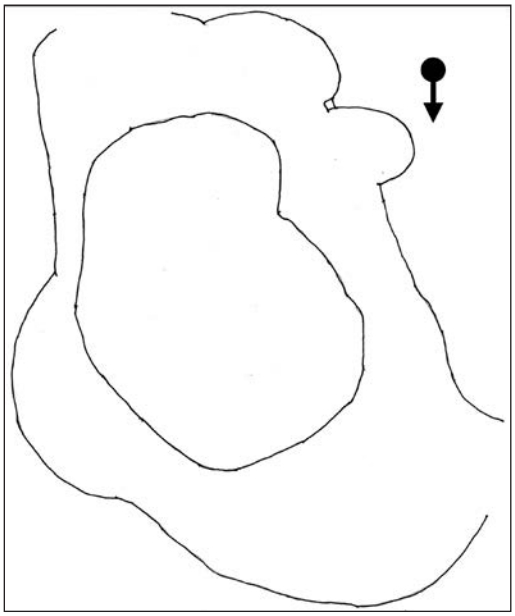
4.5. Cueva Iglesia-Bóveda
Coordenadas: 30S 705936
UTM 429217
Altura: 721 m.



Emplazamiento: Situada en el paraje denominado La *Paixadella*

Esta al lado de la cueva iglesia, la puerta está orientada al este, mientras que la otra puerta de acceso está al norte. En esta parte hay un horno de cal.

Descripción: Está tallada en la roca caliza, es de grandes dimensiones y tiene dos puertas de acceso a ella, en la primera hay tallado en la roca en el margen izquierdo un reloj de sol y al lado de este un pequeño cuadrado tallado en la roca. En el margen derecho de la puerta hay unos pequeños crismones tallados. Tanto en esta cavidad como en la otra cueva iglesia hay habido tres formas de excavar debido a que han sido realizados mediante tres tipos de herramientas diferentes, las cuales han dejado cada una de ellas una modalidad de talla. En el interior hay una pequeña hornacina en la parte norte, a su lado en la pared se halla un banco tallado, mientras que el techo debería de haber habido una bóveda por la forma que tiene y los restos alineados de rocas que hay en la parte este de la misma como se puede observar en la fotografía.



Plano 4.5.I



Lámina 4.5.I Bóveda



Lámina 4.5.II Entrada este

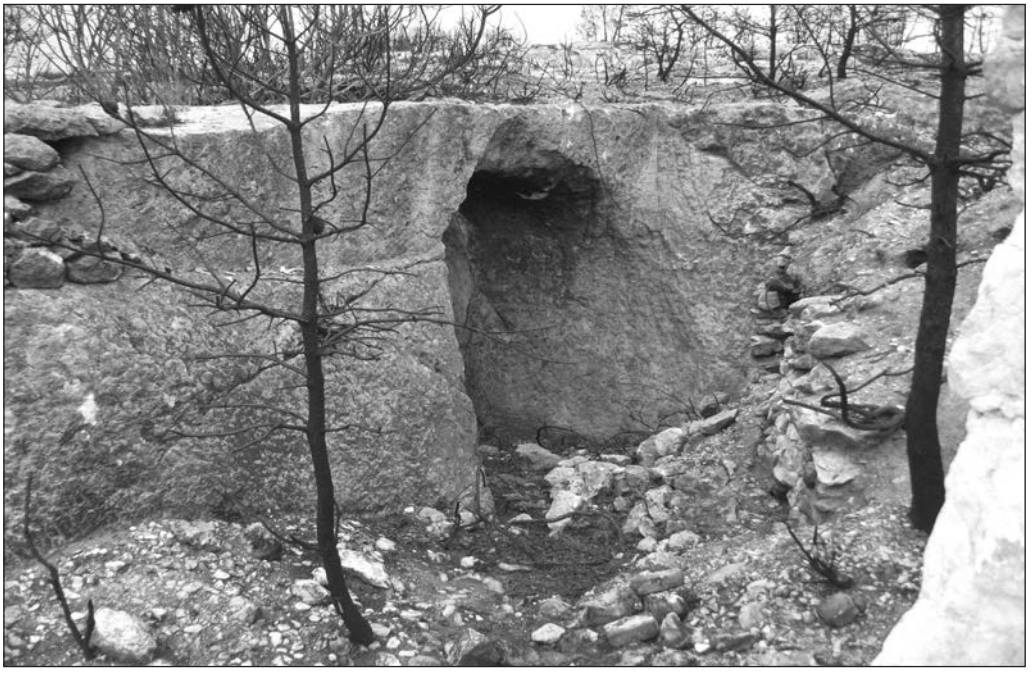


Lámina 4.5.III Entrada orientada al norte

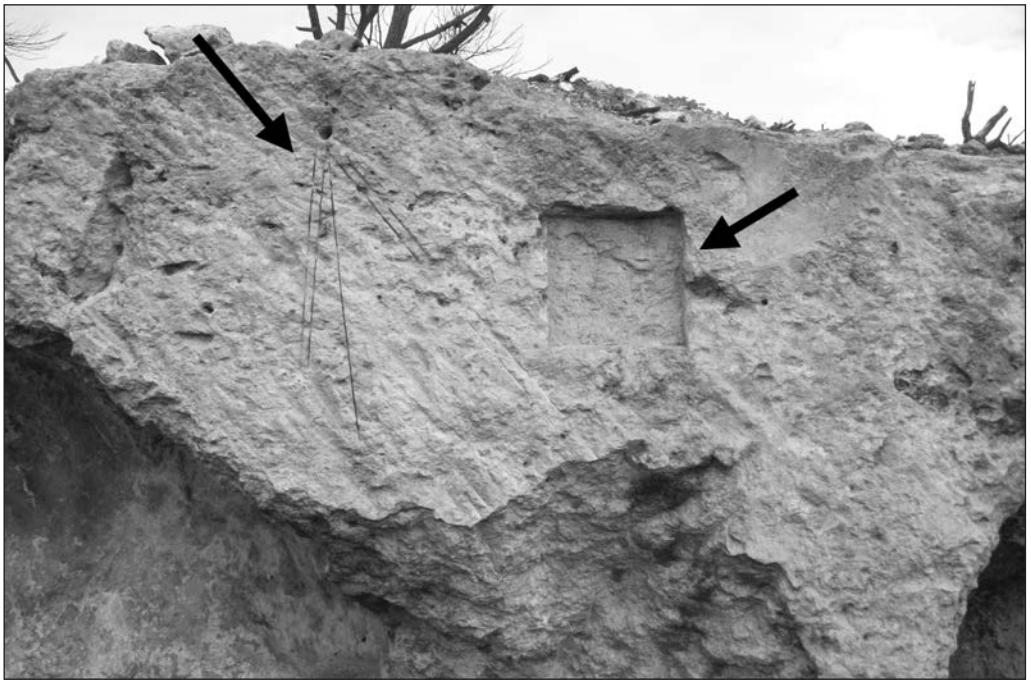


Lámina 4.5.IV Reloj de sol u otra simbología y cuadrado

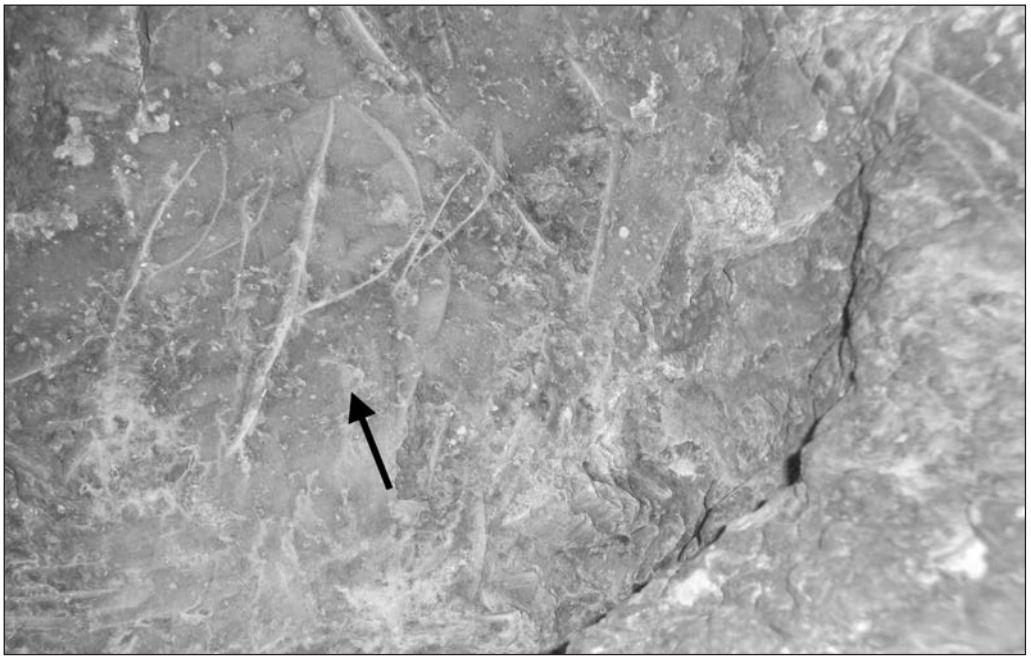


Lámina 4.5.V Crismones y pez



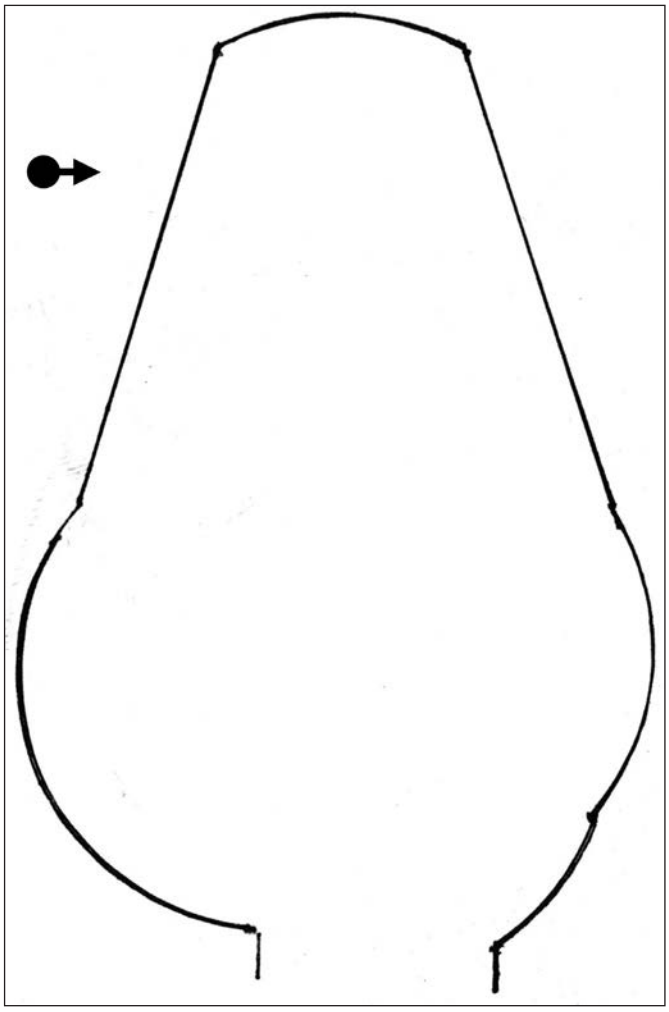
Lámina 4.5. VI Se observa el abovedado del techo

4.6. Cueva en el *Barranc de la Frontera*
Coordenadas: 30S 0704994
UTM 4292854
Altura: 687 m



Emplazamiento: Situada en el paraje denominado el *Barranco de la Frontera,* orientada al oeste. Cerca de ella hay cuevas con ventanas, descritas ya por don Monsén Francisco Vaño Silvestre.

Descripción: Tallada en la roca caliza, de forma redondeada en los dos lados en la entrada y rectangular y triangular de la mitad de la cavidad al final. Está orientada al oeste. Tiene a ambos lados unos bancos corridos que llegan hasta el final de la cavidad. En donde es la parte media de la cavidad, tanto a un lado como a otro hay hechas argollas para sujetar los animales de tiro, pero estas lo más seguros sean posteriores. Hay que decir que se encuentra a pocos metros del cauce del barranco, debajo de esta cueva se halla otra pero de menores dimensiones, pero esta cavidad no ha sido labrada por el hombre, pues es natural.



Plano 4.6.I

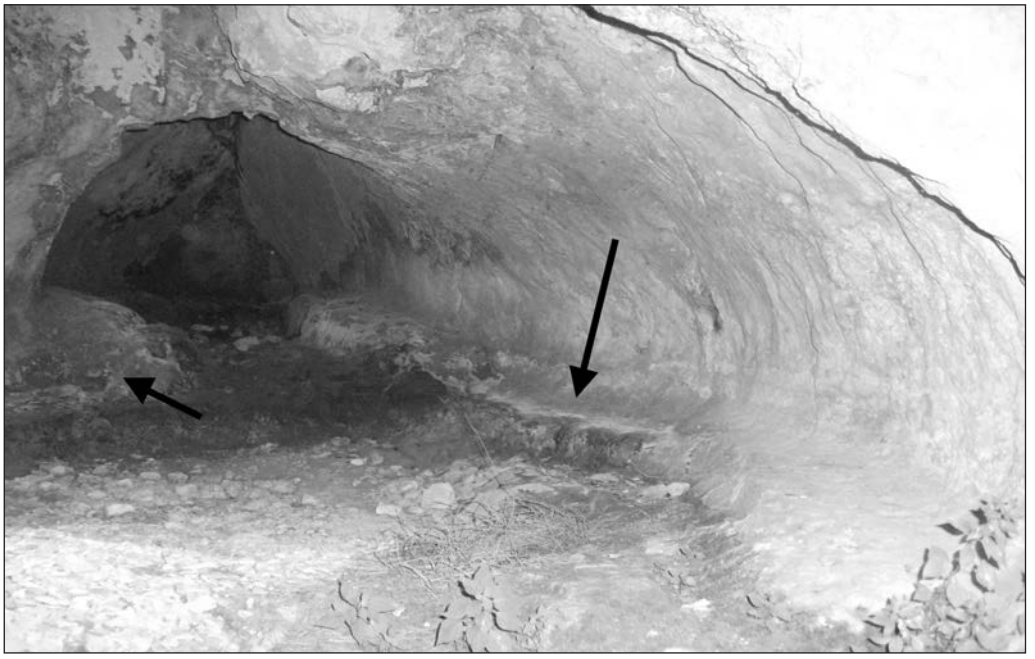


Lámina 4.6.I Bancos corridos

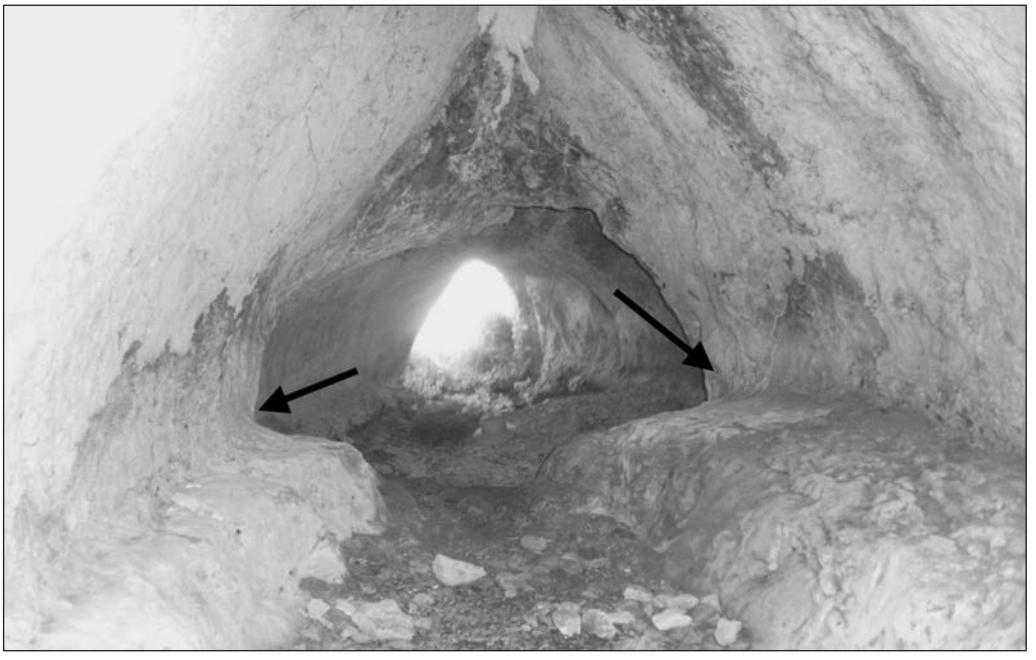
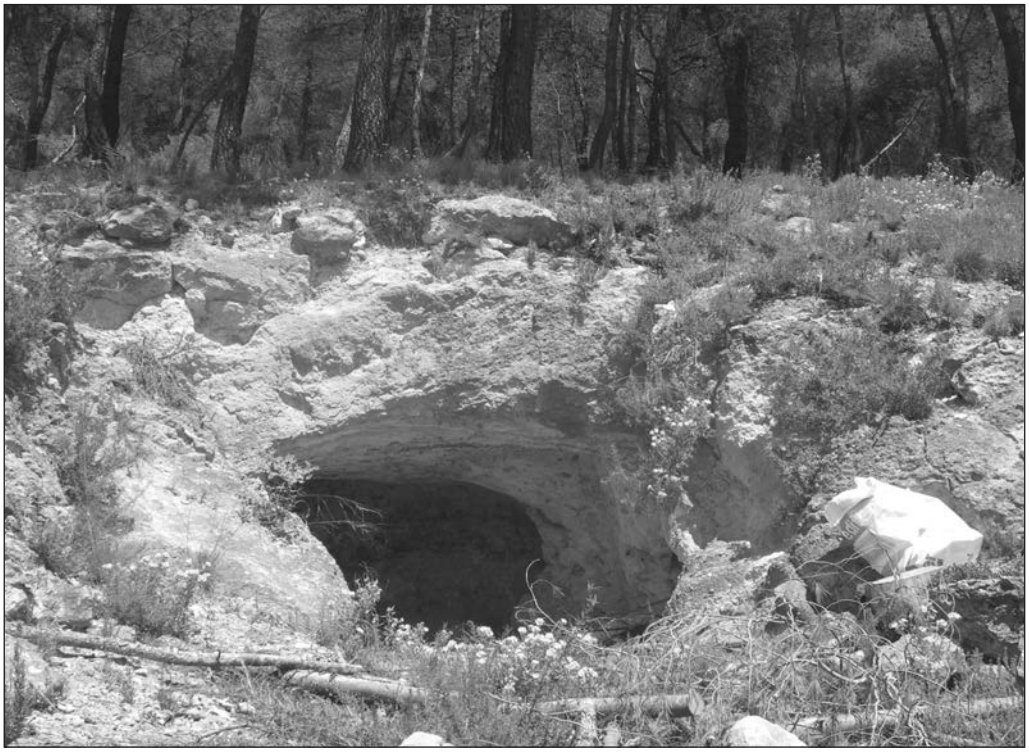


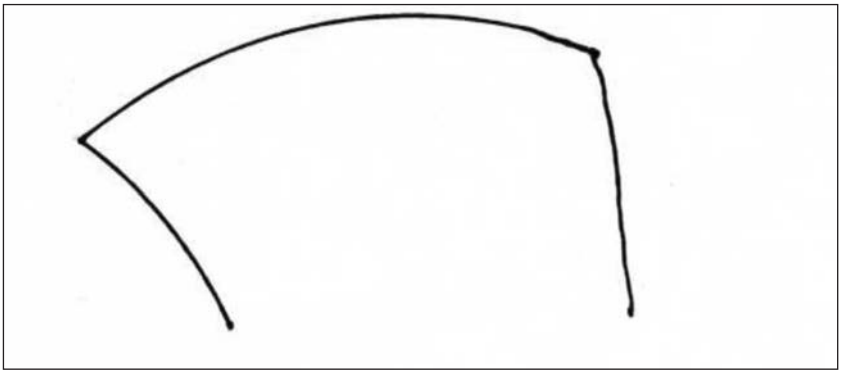
Lámina 4.6.II Interior de la cavidad, bancos y argollas

Otras cuevas a tener en cuenta, como posibles eremitorios o habitats

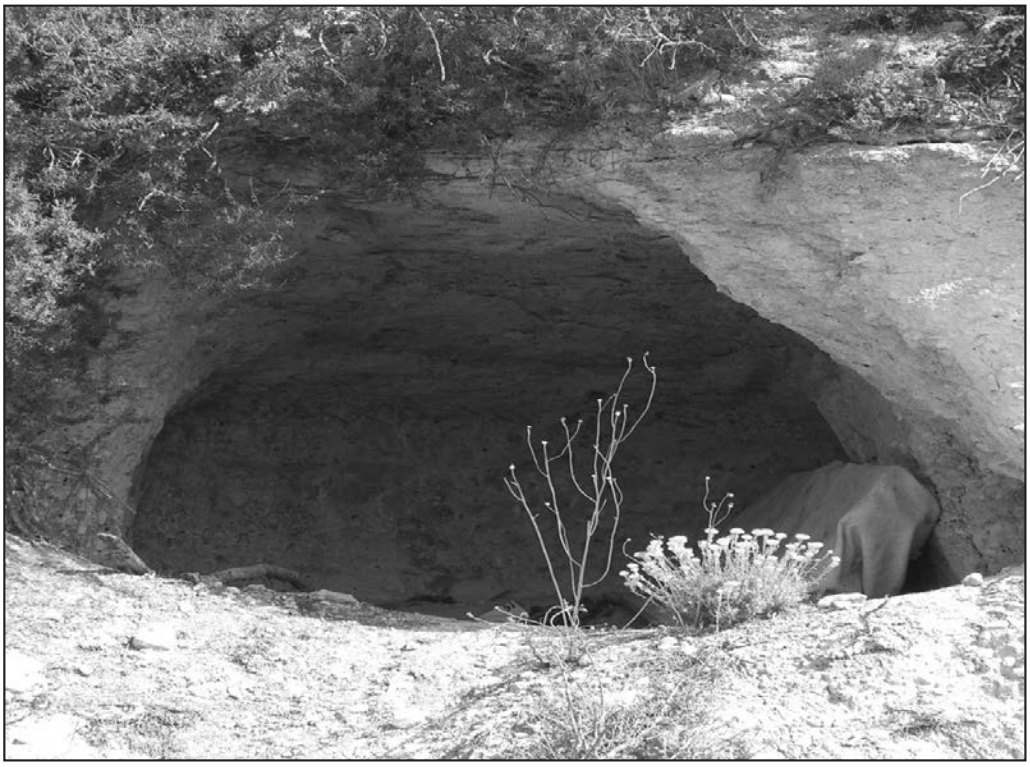
1) MUNICIPIO DE *BANYERES* DE MARIOLA



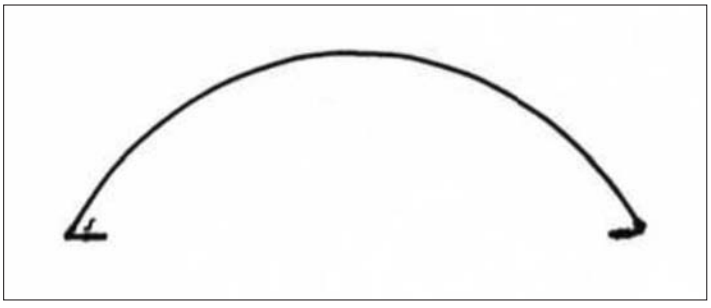
1.1. Otra cueva del cabeço dels Llorenços que la denomino 2



Plano 1.I



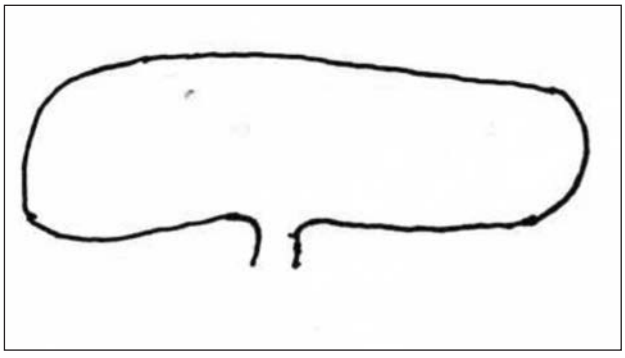
1.2. Otra Cueva dels Pinarets de Baix, *que la denomino 2*



Plano 1.2.I



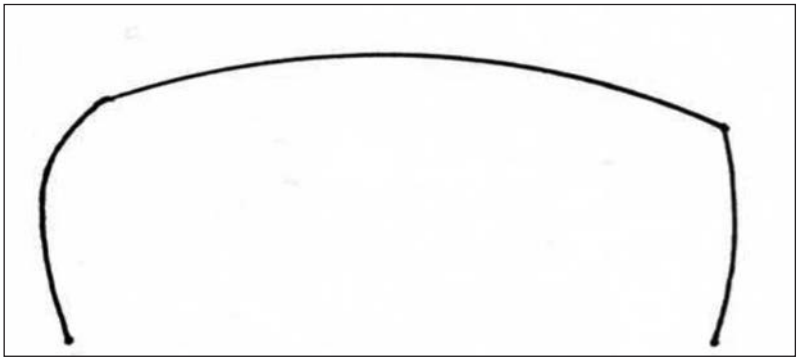
1.3. Cueva de la Marjal



Plano 1.3.I



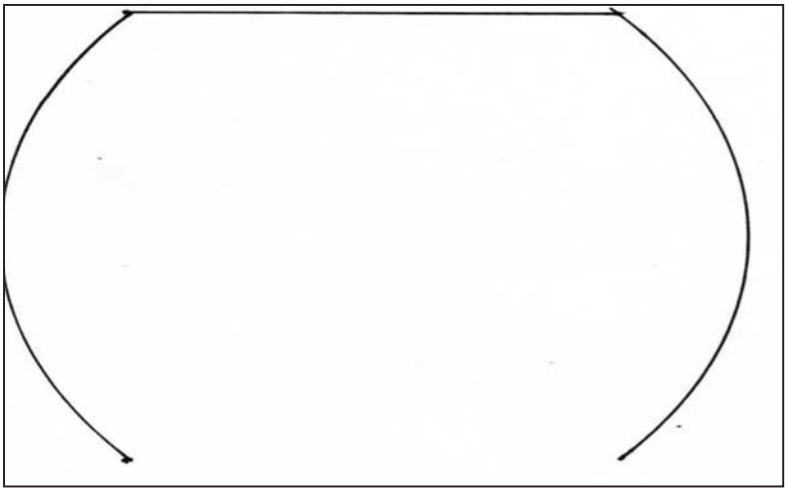
1.4. Cueva del Barranquet *de la Povila, que denomino 2.*



Plano 1.4.I



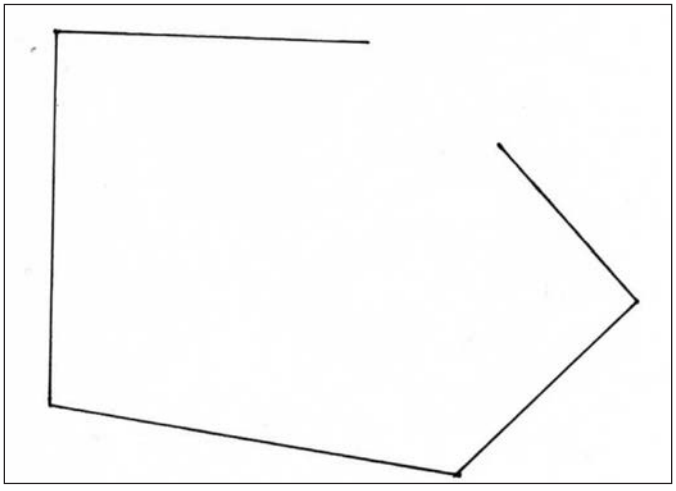
1.5. Cueva de Les Foies



Plano 1.5.I



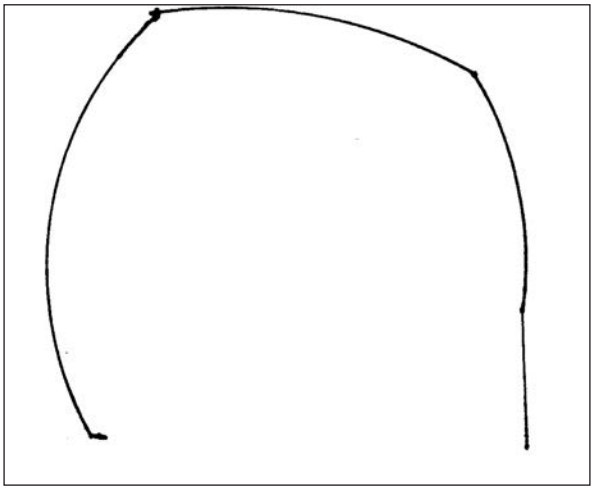
1.6. Cueva del Agua en l'Horta La Bassa



Plano 1.6.I



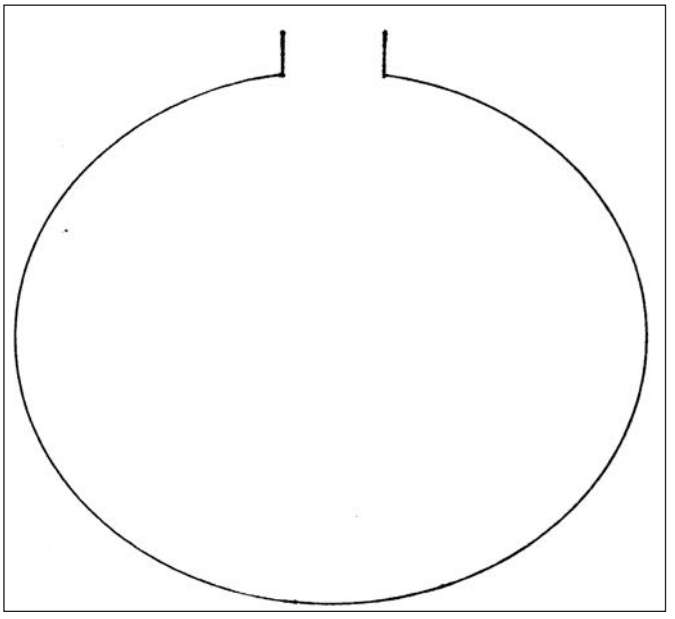
1.7. *Cueva del Barranc de la Rambla, que denomino 2*



Plano 1.7.I



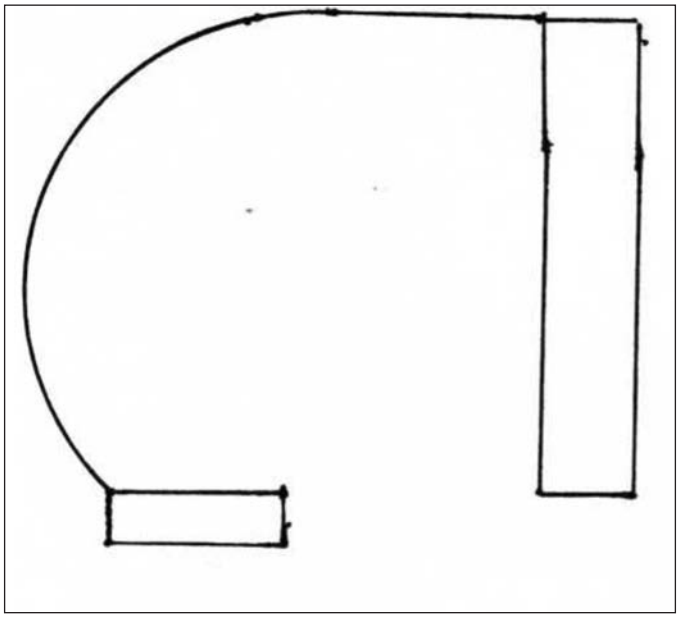
1.8. Cueva de la Mata



Plano 1.8.I



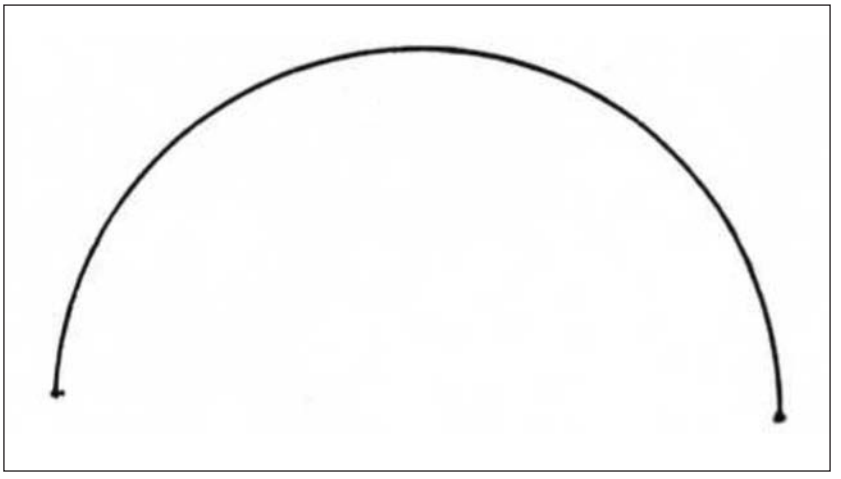
1.9. Cueva casita Penyes *de la Mata*



Plano 1.9.I



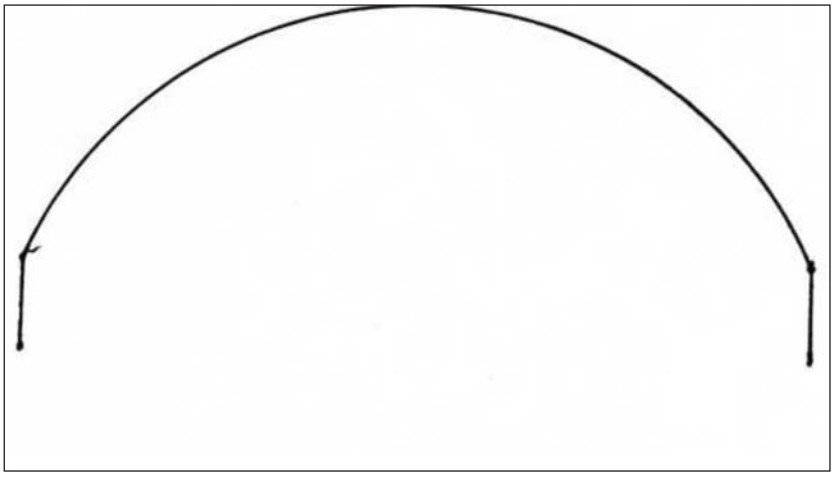
1.10 Cueva Penyes *de la Mata que denomino 2*



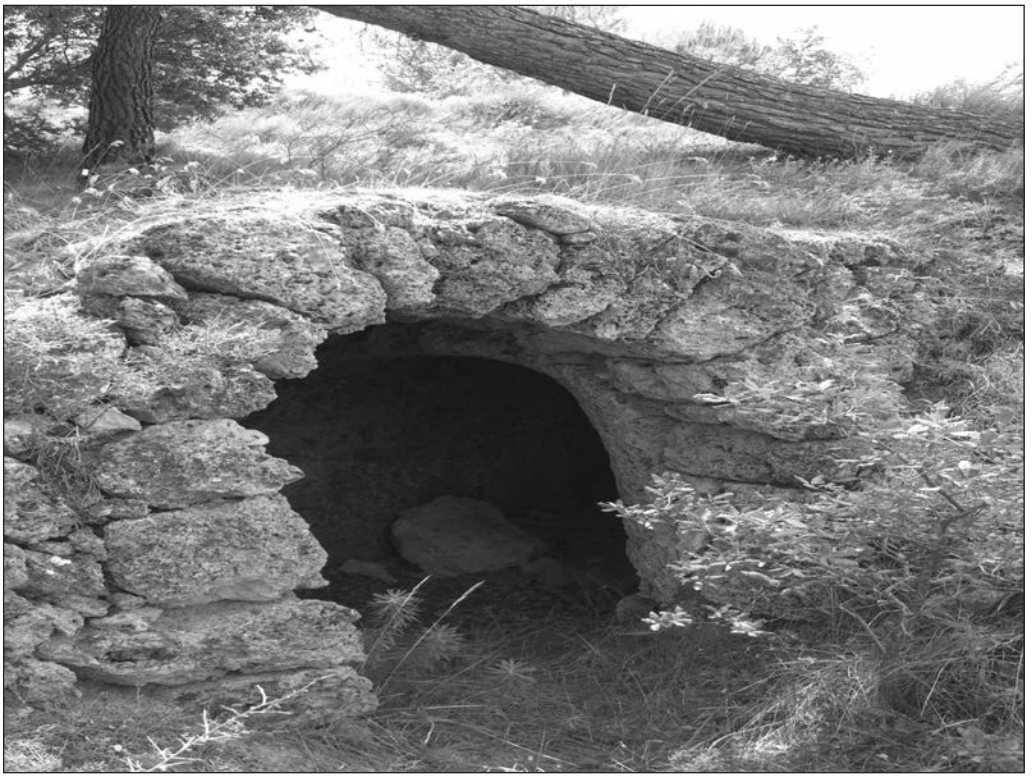
Plano 1.10.I



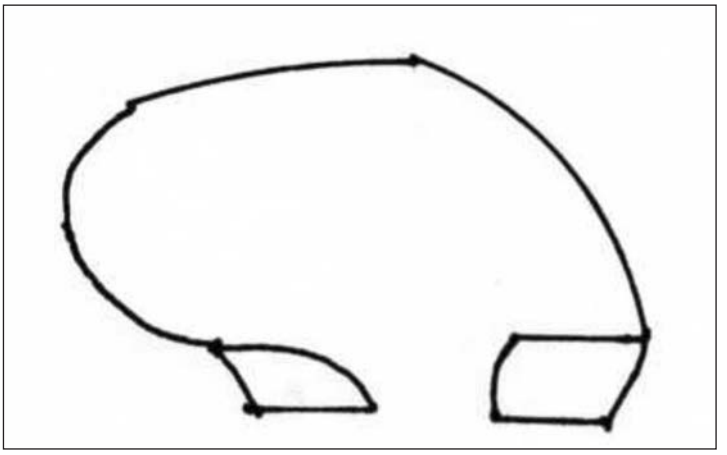
1.11 Cueva del Racó de la Mata



Plano 1.11.I



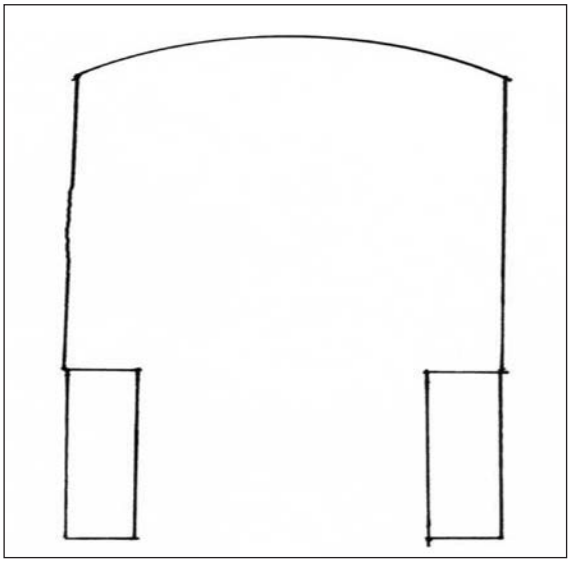
1.12 Cueva de Toba en el l'Ansarí



Plano 1.12.I



1.13 Cueva casita del Blasconet



Plano 1.13.I



1.14. *Cueva en e*l Barranc Fondo



1.15. *Cueva en* l'Extremera/Marfullar



1.16. *Cueva en el* Molí l'Ombría

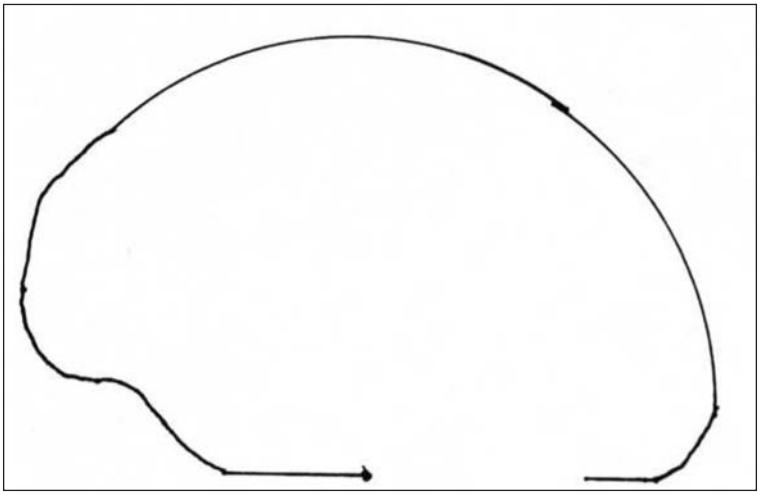


1.17. *Cueva en el barranco de* l'Extremera

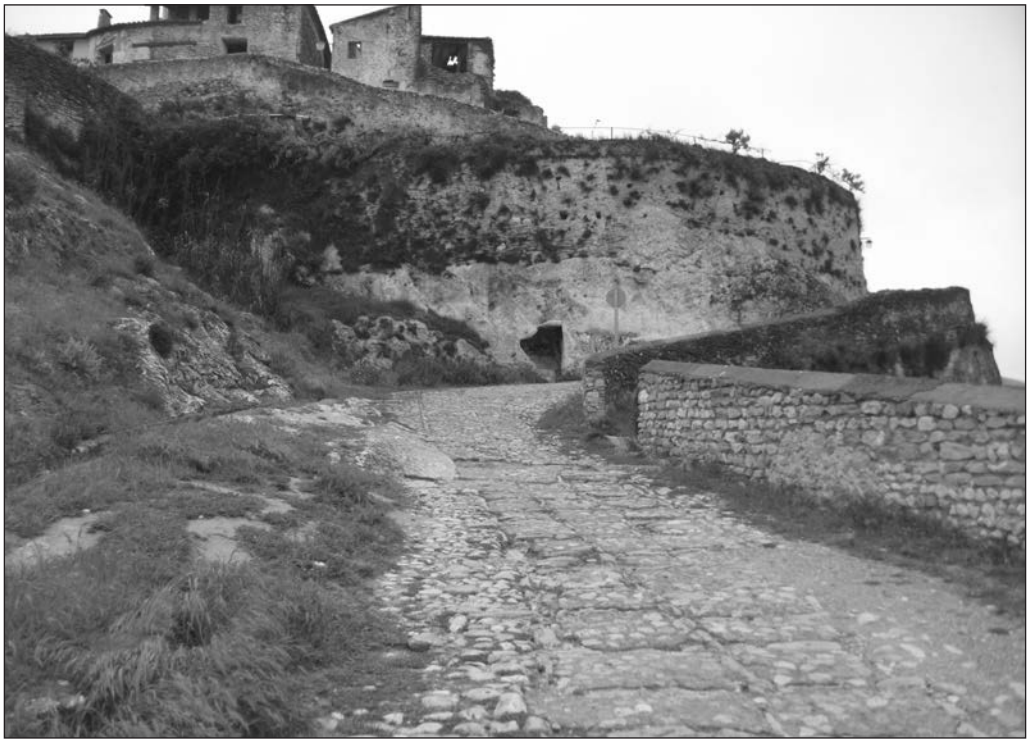
2) MUNICIPIO DE *BOCAIRENT*



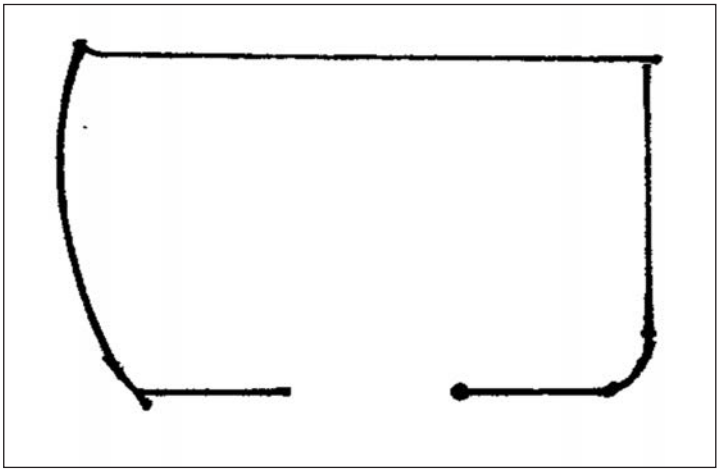
2.1. Cueva semi-natural sita en la Fuente del Teular



Plano 2.1.I



2.2. Cueva Pequeña, a la salida del puente medieval que es la entrada del pueblo



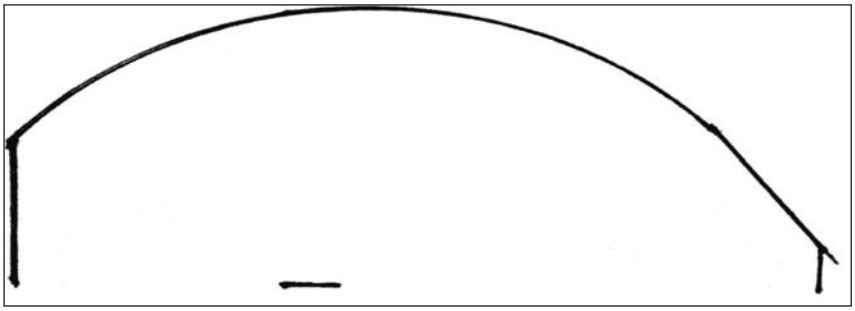
Plano 2.2.I



2.3. Cueva sita en calle Joaquín Sorolla

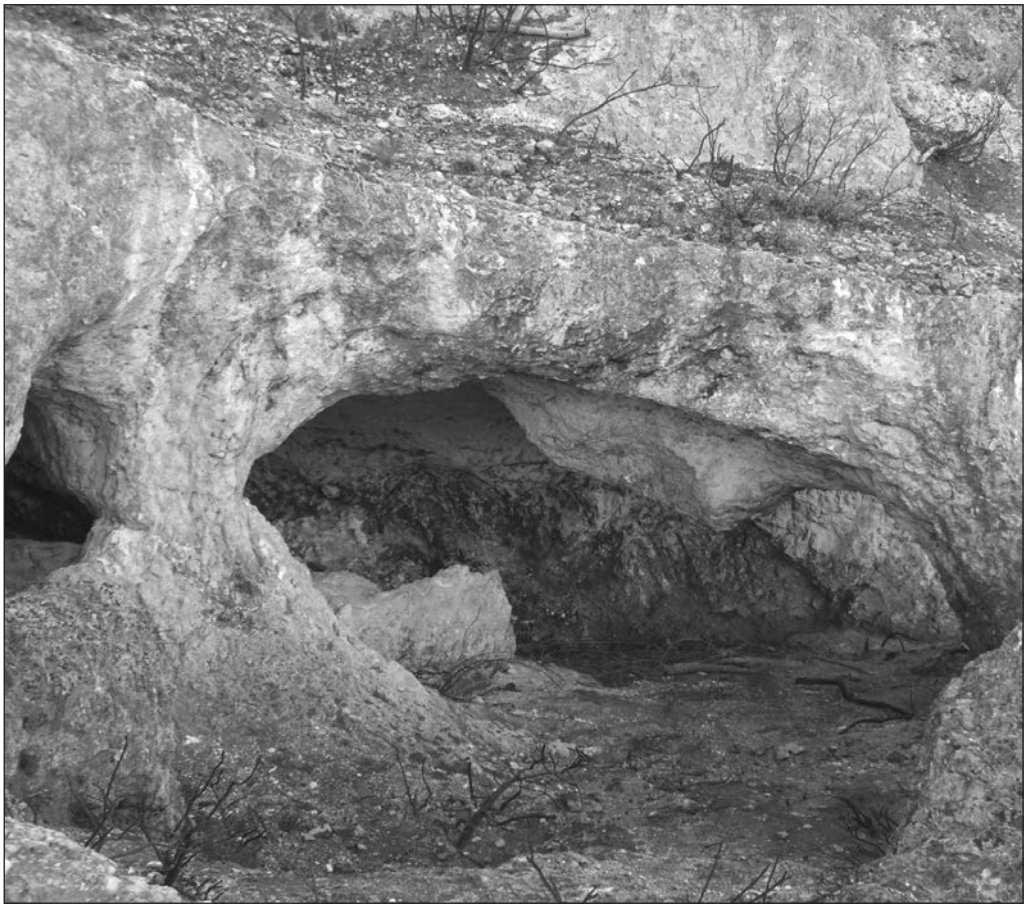


2.4. Cuevas cantera en las Masías de los Corrales

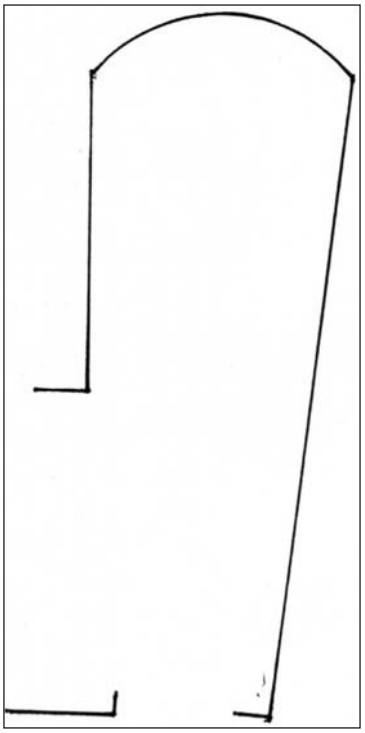


Plano 2.4.I

3. MUNICIPIO DE ALFAFARA



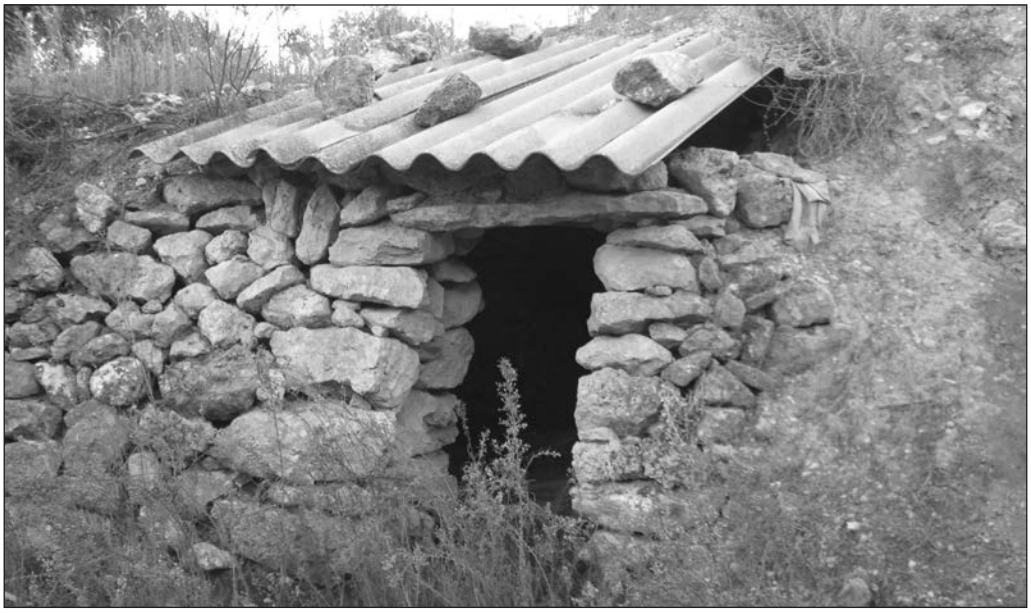
3.1. Cueva cantera en el Bancal Redó



Plano 3.1.I



3.2. *Cueva con chimenea cerca de la ermita de la Virgen de la Luz en Alfafara*



3.3. *Cueva/Casita en bancales de olivos en el sur de Alfafara*

LAS CUEVAS EN EL CONTEXTO DE LA ROMANIZACIÓN Y CRISTIANIZACIÓN BOSQUEJO

Hasta los años setenta en España nadie se había planteado que hubiera cuevas excavadas en los siglos finales del Imperio Romano y los primeros siglos de la Edad Media.

Tras del precedente de Manuel Gómez Moreno, con sus iglesias mozárabes, Granada, 1919, en el año 1955, Iñíguez Almech, en un estudio incompleto pero muy sugestivo, puso de relieve el origen visigótico indudable de ciertos núcleos de viviendas que debieron ser ocupadas por anacoretas o eremitas. De esta suerte, y contra lo que venía sosteniendo la investigación, parece poderse afirmar la continuidad, primero como conjunto de celdas aisladas y luego ya con desarrollo de cenobio, del monasterio de San Millán de Suso en la Rioja, desde los tiempos de su fundador y epónimo hasta hace pocos años. El monasterio visigótico está excavado en la peña y lo forman varias cuevas artificiales armadas en dos pisos comunicados por un pozo. Otro tanto sucede en San Juan de la Peña, cuyo origen visigótico no se puede demostrar contundentemente, aunque parece indudable; lo importante es que estos hallazgos han llevado a valorar de nueva manera ciertos grupos de cuevas artificiales, en algunas de las cuales aparecen rasgos arquitectónicos, digamos así, que pueden considerarse típicos de la época goda.[4]

Una de las obras que se centra en los estudios monásticos es, España Eremítica, semana de estudios monásticos en septiembre de 1963, publicado en Pamplona en 1970. Esta obra recoge

4 DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. «La vida eremítica en el reino visigodo». España Eremítica. Anacleta Legerensia I. Pamplona. 1970. p. 55.: ALMECH IÑIGUEZ, Francisco, «Algunos problemas de las viejas iglesias españolas. Cuadernos de trabajos de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma, VII, Roma, 1955.

muy por encima la vida eremítica de la Antigüedad Tardía, no obstante se centra en los siglos altomedievales.

Seguramente que, por efecto de los viajes que comenzaban por entonces, la experiencia de visitar lugares como Capadocia, hizo que algunos investigadores que se atrevieran a escribir obras como *"La Capadocia del País Vasco"*, Bilbao, 1976, cuyo autor firmó como Latxaga, que no sabemos quien fuera y que posiblemente lo hizo por no atreverse a dar un nombre más claro.

Esa misma experiencia hizo que el doctor D. Antonino González Blanco compusiera aquel trabajo sobre –La población de La Rioja en los siglos obscuros–, publicado en la revista *Berceo* n. 96 año 1979, p.81-111, y que fue el primer viraje científico, planteado en categorías generales hacia una visión nueva del tema.

Lo que siguió fue recogido por el doctor D. Antonino González Blanco en el trabajo sobre "La investigación sobre cuevas", *Antigüedad y Cristianismo* X, 1993, 61-67.

Con referencia a los conjuntos de grupos de Bocairent-Ontinyent-Alfafara, tenemos muchos artículos de Monsén Francisco Vaño Silvestre, en la década de los ochenta del siglo pasado, dando muchos datos, noticias históricas, junto con opiniones particulares; sugiriendo la hipótesis de estos conjuntos pudieran ser monasterios de eremitas cristianos de los Concilios visigóticos de Toledo.

Ha habido autores que se han negado a aceptar la cronología tardoantigua si bien han sido excepciones, como el caso de dos autores ya difuntos, Maryelle Bertrand y Rafael Puertas Tricas, tras cuya desaparición no se discute sobre la cronología general del fenómeno, aunque hay que precisar la cronología de cada cueva en particular.

Y lo que es tarea fundamental el estudio pormenorizado de cada cueva que se halla en el campo, por lo que es trabajo que ha de hacerse fundamentalmente de prospección.

A) Yacimientos romanos.



Mapa 2. Provincia de Alicante

Entorno territorial de Valencia

El conjunto monumental de Almenara (*La plana Baixa*, Castellón), hay varios monumentos el primero es funerario y ha sido datado en los siglos IV y V; el segundo es un edificio de planta basilical el cual se podría fechar en el siglo VI.

La villa áulica del Pla de Nadal (Riba-Roja de Túria), dicha villa se le adscribe a Teodomiro de Orihuela, y su carácter católico del recinto por la triple ornamentación de sus paramentos, los lucernarios cruciformes y el crismón monogramático, en lo referente a la datación fundacional centrada en la segunda mitad del siglo IV.

Conjunto monástico de la Punta de *l'Illa* de Cullera, los primeros indicios fehacientes de la presencia de monasterios en tierras valencianas arrancan, al igual que la sede episcopal, con el obispado de Justiniano, y los estudios realizados apuntan a la vinculación con la fundación del mismo obispo. Los materiales hallados dan una cronología de la segunda mitad del siglo VI.

La ciudad de Valencia, situados los yacimientos de la catedral en *l'Almoina*, y sus orígenes del núcleo episcopal estarían en estrecha relación con el episodio martirial de san Vicente, dando una teoría que las zonas más antiguas del siglo IV o anteriores.

El monumento funerario de la cárcel se San Vicente y las tumbas privilegiadas, los materiales que han sido hallados indican que fue construido en una fecha *post quem* de la mitad del siglo VI.

El cementerio del área episcopal de Valencia, los orígenes se gesta durante el período visigodo, iniciándose en el siglo VI y formándose el núcleo duro del ideario en la necrópolis del siglo VII, en donde se encuentran todos los elementos de ritual funerario cristiano.

El obispado de *Saetabis*, el primer obispo que se tiene referencia cierta de haber asistido, en 589, al Concilio III de Toledo es *Mutto*. Aquí se encuentra la posible basílica en la huerta de San *Feliu*.

El obispado de *Ilici*, aquí se encuentra la basílica emplazada en La Alcudia de Elche, hay autores que creen que es una sinagoga y otros que es cristiana, aunque hallazgos recientes corroboran y apuntan en dirección de Schlunk siendo cristiano. Dando una datación en el siglo IV.

El obispado de *Elo*, emplazado en el *Monastil* de Elda, la basílica debió construirse desde el segundo tercio del siglo IV en adelante, pero con anterioridad al siglo V o el siglo VI.

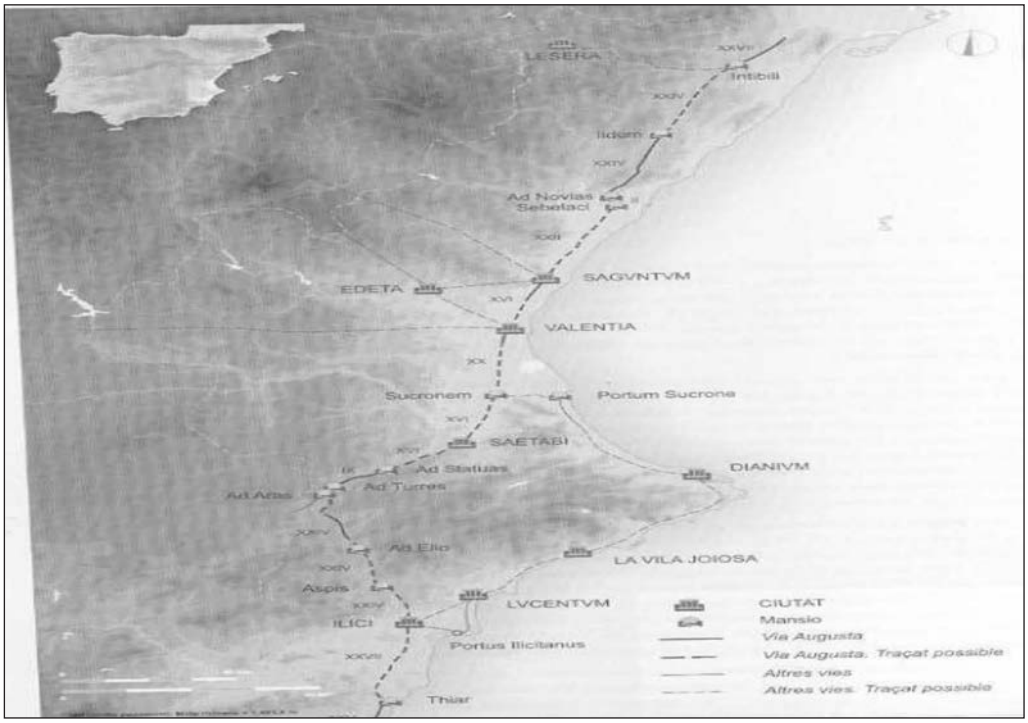
Habría que añadir a estos yacimientos, los testimonios de restos de fragmentos o enteros de sarcófagos paleocristianos. En Elda fragmento de tapa de sarcófago, del ciclo de Jonás; En Denia fragmento de caja de sarcófago con figura orante; En Yecla fragmento de tapa de sarcófago; La Alberca, *Martyrium*; Hellín sarcófago; Valencia sarcófago del ciclo de la pasión.[5]

También habría que recordar, el monasterio Servitano que hemos comentado en la introducción, podríamos citar a Justiniano de Valencia y a Eutropio[6]

---

5 DE PALOL, Pedro, *Arqueología Cristiana de la España Romana Siglos IV-VI*. CSIC, Madrid-Valladolid 1967; LLOBREGAT CONESA, Enric A., *La primitiva cristiandat Valenciana*, L'Estel, Valencia, 1977; LLOBREGAT CONESA, Enrique A, *Ilucant. Un cuarto de siglo de investigación Histórico-Arqueológica en tierras de Alicante*, Instituto Juan Gil Albert, Alicante 1991; RIBERA I LACOMBA, Albert (Coord.), *Los Orígenes del cristianismo en Valencia y su entorno. Grandes Temas Arqueológicos 2*. Ajuntamente de Valencia 2000; BONET, Helena/ALBIACH, Rosa i GOZALBES, Manuel (Coord.), *Romans i Visigots a terres Valencianes*, Diputación de Valencia. Valencia 2003.

6 LINAGE CONDE, A, "Tras las huellas de Justiniano de valencia; Eutropio de Valenicia y el Monacato", *Primer Congreso de Historia del País Valenciano, Prehistoria, Edades Antigua y Media*, Volumen II, Universidad de Valencia, Valencia 1981.



Mapa 3. Principales ciudades y mansiones. Fuente: Romans i Visigots a les Terres Valencianes.

El ambiente arqueológico en torno a lo paleocristiano y visigodo

Señalar al ambiente general en que se hallaron estos materiales. Que en el ámbito cerámico muestra derivaciones de la sigillata clara D, y aún esta misma en los momentos más iniciales de la etapa, y que darán pie a las estampadas rojas con su floración con motivos de tradición formal cristiana o neutra: cruces gemadas, corderos, palomas, cabezas de personajes, figuras de santos o eclesiásticos, y el resto de motivos geométricos y florales que constituyen su conocido repertorio decorativo.

En el siglo VI daremos sobres vasijas a mano, fácilmente confundibles con las pastas y texturas de las cerámicas de la edad del Bronce, con formas cilíndricas de bases planas o en casquete esférico y asas de pezón aplanado horizontal.

La eclosión de *villae rusticae* con mosaicos del siglo IV que quizá se prolonguen en etapas posteriores, la presencia de algún catastro *centuriatus* que podría ser tardío y la modificaron del trazado de calzadas, que recorren otros itinerarios más largos y complejos.

B) Vías romanas

La romanización, y la construcción de las vías de comunicación, son el medio material imprescindible para el acercamiento del mundo romano al indígena y de este entre sí. Las rutas,

primero naturales, luego al compás del tiempo, trazadas por la mano del hombre, determinan en buena parte el desarrollo de la conquista y, tras ella, de la explotación de las tierras conquistadas. A lo largo de las vías nacen o se desarrollan los núcleos de población en los que tendrá lugar la amalgama de dos mundos diferentes, uno en el otro; las rutas tienden los lazos económicos entre las distintas regiones de un país y determinan su prosperidad en razón directa a su densidad; las rutas, son el vehículo imprescindible de las ideas políticas y religiosas.

Los relatos de viajeros eruditos en un género muy en boga en el siglo XVIII, los relatos de viajes, en los que el escritor apuntaba cuidadosamente los restos antiguos que le salían al paso en el camino. Para España tiene aún más valor este género por el hecho de que la única red de caminos general con pocas modificaciones hasta bien entrado el siglo XIX las constituyó la vieja red roma. De estas obras se puede citar a don Antonio Ponz, o a Alexandre Laborde.

Los historiadores y eruditos han tratado de investigar desde el siglo XIX el trazado de las diferentes calzadas que los romanos construyeron en la Península Ibérica. La mayor parte de ellos se han apoyado en las fuentes clásicas, y muy especialmente en el Itinerario de Antonino. Sólo la investigación moderna ha tenido en cuenta otros itinerarios como los Vasos Apollinares, el Anónimo de Rávena, la Guidonis Geographica, o bien a geógrafos e historiadores árabes, Al-Edrisi, d'Ahmad al-Razi y Abu-Chafar al-Waqaxi.

Sobre el historiador Al-Edrisi, se puede ver como va dando forma a la vía Augusta, concretamente de mención es el que hace de dos pueblos De Xàtiva a Bocairente, al Occidente, 40 millas,[7] este autor es el único que menciona Bocairent, zona en la que hago una parte del estudio de las cuevas eremíticas. Los lugareños del lugar nombran una "vía" sin mención de que artífices la realizaron, pero esta es en efecto como he podido comprobar, un camino, de la cual uno de los tramos está abierto en la roca caliza, muy semejante al yacimiento de la Meca (Ayora).

Uno de los estudios realizados sobre los itinerarios en Hispania fue, el doctor Roldán Hervás, el cual realizó un trabajo pormenorizado en lo que él denomino con el título de *Itineraria Hispana*, Fuentes antiguas para el estudio de las vías romanas en la Península Ibérica, en el año 1975. En esta obra cita uno por uno las fuentes antiguas: El Itinerario de Antonino; La Tabula Peutigenaria; El anónimo de Rávena; Guidonis Geographica; Los vasos de Vicarello; La tegula de Valencia; y Las tablas de barro de Astorga.

Un estudioso del tema de la vía Augusta es Morote Barberá, ya en el artículo en la revista Saguntum del año 1979, en el que hace un breve resumen de su tesis[8]. Pero la el trabajo de Morote mucho más extenso y complejo lo realizará en el año 2002, en el cual hace dos volúmenes, siendo el primero el texto y el segundo volumen documentación gráfica. La intención de trazar el itinerario que siguen estas rutas con la mayor precisión posible, empezando por el estudio y trazado de los caminos romanos a lo largo y ancho de las tres provincias valencianas, con el análisis de la bibliografía existente sobre el tema desde el siglo XVII hasta la actualidad. El segundo estudio, es la utilización de los itinerarios clásicos, Ravenate, Guidonis Geographica, el Itinerario de Antonino, el Itinerario Epigráfico y los vasos de Vicarello. Por último, el estudio de los documentos arqueológicos existentes en relación con las calzadas: miliarios, mansiones, puentes, centuriaciones, villae y arcos monumentales.

---

7 MOROTE BARBERÁ, J. Guillermo, *La Vía Augusta y otras calzadas en la Comunidad Valenciana* Vol. I y Vol. II Real Academia de Cultura Valenciana, Sección de Prehistoria y Arqueología, Serie Arqueología n. 19, Valencia 2002.

8 MOROTE BARBERÁ, J. Guillermo. «El trazado de la Vía Augusta desde Tarracone a Carthagine Spartari. Una aproximación a su estudio» Saguntum., Valencia. 1979.

Morote Barberá, tiene un apartado que hace mención a los caminos de Xàtiva (*Saetabi*) a Alcoy y de Alcoy a Denia (*Dionio*.[9]. En ellos menciona que ya eran viejas rutas, jalonadas de yacimientos de la misma época. Aquí reproduce el trabajo íntegro tal como lo indicaba Ballester Tormo (1934). Desde el inicio del puerto de Albaida, lugar que termina el estudio de Ballester Tormo, el camino de la "Cueva Alta" (la *Covalta* Agres), importante yacimiento ibérico, cruzando el puerto citado bordea la "Sierra de Mariola" junto a los yacimientos ibéricos de "*Querola* y *Alberrí*" (ambos en Cocentaina; el camino continúa a Alcoy, desde donde partían varias rutas, Onteniente, Alicante y Denia.

Esta mención a caminos posiblemente más antiguos, nos hace pensar el por qué nadie cita nada de la posibilidad de un camino o bien una vía que transcurra en el valle por donde están las poblaciones que estamos estudiando y que llega hasta Villena, valle emplazado en el Alto Vinalopó, por donde transcurre dicho río desde su nacimiento en el término municipal de Bocairent.

Otro estudio de la Vía Augusta, hecho esta vez por parte de Ferran Arasa y M. Roselló, estos se basan en Roldan (1975), para las *mansiones*, hace un estudio de la arqueología de la Vía, así como nombra otras vías, por el interior de la Comunidad Valenciana[10].

Unos y otros autores coinciden en el trazado de la Vía Augusta en el País Valenciano, pero ninguno pone el trazado por donde estamos centrándonos en el estudio de las cuevas eremíticas.

Por otro lado he hallado en Bocairent un posible miliario emplazado en un camino, dicho camino lleva por los montes de este pueblo hacia la ciudad de Ontinyent, y uno de los tramos está horadado en la roca caliza como en el Castellar de la Meca, habiendo después en un cerro un yacimiento ibérico (Lam. I).



Lámina I. Miliario

9 MOROTE BARBERÁ, J. Guillermo, "op. cit"., 243-245.

10 ARASA I GIL, Ferran, ROSSELLÓ I VERGER, M. *Les vies romanes del Territori Valencià*. València. 1995. GONZÁLEZ BLANCO, Antonio (coord.), *Vías Romanas del Sureste*. Actas del symposium celebrado en Murcia del 23 al 24 de Octubre de 1986. Dpto. de Prehistoria, H. Antigua y Medieval, Universidad de Murcia,. Servicio Regional de Patrimonio Histórico. Dirección Regional de Cultura, Consejería de Cultura, Educación y Turismo. 1988. MILLER, Konrad, *Itineraria Romana. Römische Reisewege an der hand der Tabula Peutigeriana dargestellt. L'Erma di Bretschneider*, Roma 1964.



Mapa 4. Las vías romanas de la Comunidad Valenciana

Al mismo tiempo por apreciación de D. Miguel Belda Ferre el llevarme a unos bancales en el término municipal de *Beneixama* en donde hay bien marcados en la roca caliza las ruedas de los carros que dejaron en el paso de los años, siendo posiblemente un tramo o ramal de la vía Augusta (Lam. II y III).



Lámina II. Vía

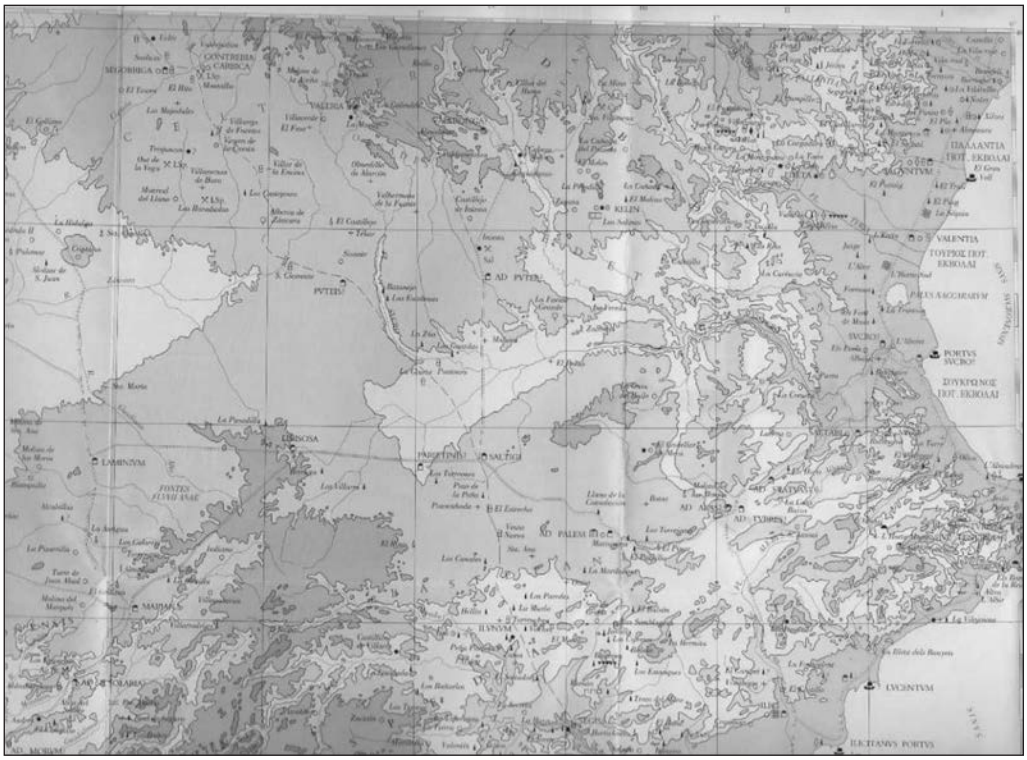


Lámina III. Vía

Recientemente he podido ver que sobre lo que yo digo sobre las vías en el valle de Bocairent ya se había dicho igualmente y su curso.[11]

La red viaria de la hoja J-30 Valencia, se articula en las siguientes vías: vía heraclea costera, los dos ejes que desde la costa mediterránea se dirigen al valle del Guadalquivir –el llamado Camino de Aníbal y la vía Augusta en su recorrido por las Provincias *Citerior* y *Baetica*— y, en último lugar, las conexiones de tres provincias.

La vía heraclea recorre toda la costa mediterránea desde los Pirineos hasta *Gades*.[12]



Mapa 5. J-30: Valencia. Fuente: Tabula Imperii Romani

Otras vías en el curso del Alto Vinalopó

Las causas el asentamiento humano en la zona, aparte de las razones políticas, hay que buscarlas en las características naturales del área como vía natural y zona de paso de secular tradición histórica.

De todos es conocido que la antigua Vía Augusta pasaba por el cauce del río Vinalopó y este camino siguió utilizándose durante la época islámica; este aspecto ya lo puso de relieve

11 APARICIO PÉREZ, J., *Sección de Estudios Arqueológicos V. SEAV La labor de la SEAV de la Diputación Provincial de Valencia hasta 2005. IV Romano, Medieval y Varia.* Diputación Provincial de Valencia, Valencia, 2009. p. 205-210.

12 Comité Español. *Unión* Académica Internacional. *Tabula Imperii Romani J-30 Valencia*. Ministerio de Fomento. Ministerio de Ciencia y Tecnología. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. CSIC. 2000.

Azuar, y ha sido la base de una monografía de María Jesús Rubiera, la cual propone un nuevo trazado para la antigua vía romana entre Xàtiva y Villena, el cual se desarrollaría por este valle de Villena-Banyeres, hasta llegar a Bocairent, y de Bocairent a Ontinyent, Albaida y Xàtiva.[13]

Al ser una zona llana de paso hacia las tierras altas del interior le confiere, de alguna forma, un carácter de frontera natural, reconocido por las coronas de Castilla y Aragón, las cuales consideraron, ya desde el Pacto de Cazorla (1179), a estas tierras y en concreto el enclave de Biar, como la frontera o límite entre las dos coronas, ratificado en el Pacto de Almizra, firmado en el año 1244.

Para acceder a la vía islámica de Xàtiva a Villena por Bocairent definida por *Al-Idrisi* y estudiada por Rubiera (1985a) a través de Agres y Alfafara, o por el Castellar de Alcoy y llegar al valle de Castalla, ya sea por el Canal de Ibi, o por la partida de Polop muy próxima a *Barchell* por el paso del *Barranc del Molí* controlado por el "*castell vell*" de Ibi; de aquí al castillo de Castalla y por el puerto de Biar a Villena.[14]

Las vías de comunicación son, sin duda, los ejes fundamentales sobre los que se produce la vertebración territorial. La falta de ellas no sólo supone la inexistencia de verdaderas ciudades sino también la de toda forma de administración territorial.[15]

Otros caminos relacionados con el área de estudio

Aparte de estas grandes vías, existieron una serie de caminos secundarios, difíciles de localizar pero necesarios para comunicarse con los valles más interiores o aislados, así sucede con el Valle de *Ebo*, al que se accedía por una vereda desde el Valle de *Gallinera*, pasando por el castillo de Alcalá y cruzando por el paso de la *Penya Foradà;* igualmente por el castillo de *Alpatró* se accedía del valle de *Gallinera* al valle de *Perpuchent*.

Expuestos de forma sucinta esta serie de caminos de época islámica podemos establecer una serie de consideraciones. En primer lugar, parece clara la existencia de dos grandes ejes que cruzaban de norte a sur y de este a oeste estas tierras; y en segundo lugar, es evidente la importancia de *Penáguila* como núcleo o nudo de comunicaciones entre las zonas llanas o marítimas y el interior.

Para entender estos aspectos es necesario el detenernos en su análisis comenzando por el eje este-oeste o la vía que unía Denia con Xàtiva. Sobre la antigüedad de la vía, fuera posiblemente de época romana, pero no poseemos datos al respecto y por supuesto preferimos ceñirnos a la época islámica. A lo largo de esta vía han podido comprobar la existencia de numerosos testimonios arqueológicos del siglo X y sobre todo del siglo XI.[16]

En este planteamiento se encuadraría el tema la importancia secular del paso del "*Benicadell*", controlado por el castillo de Concentaina y puesto de manifiesto por las crónicas cristianas del

13 AZUAR RUÍZ, Rafael, *Denia Islámica,* Alicante 1989. p. 231; RUBIERA, M.J. *La Taifa de Deina*. Alicante. 1985 a; RUBIERA, M.J.,*Villena en las calzadas romana y árabes*. Alicante 1985 b, pero no he podido acceder a dichos libros, así que solo cito tal cual cita el doctor Azuar.

14 *Ibidem,* p. 354.

15 Ello queda demostrado por los trabajos de los historiadores que se ocupan de los caminos históricos. Para su reconstrucción, cuando carecen de datos para conocer el origen de una vía o camino, por ejemplo, recurren al análisis de ocupación del territorio: si logramos fechar la aparición de las poblaciones en un determinado espacio podremos señalar, en muchas ocasiones, la génesis de un camino y, casi todos, la época en que se encontraba en activo su infraestructura viaria. Sin embargo, no podemos olvidar que, en ocasiones, es la vía la que precede en el tiempo al asentamiento. Es el caso de las poblaciones que nacen de cara al flujo comercial, cuyo asentamiento coincide con las rutas de intercambio.

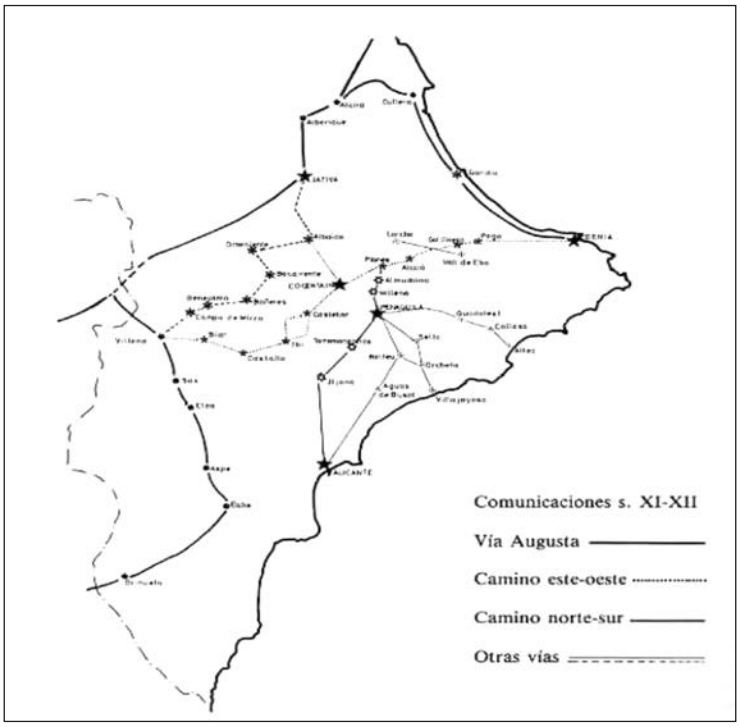
16 AZUAR RUÍZ, Rafael… *obra citada*, p. 354.

ciclo Cidiano, al mencionar la toma de este lugar a fines del siglo XI por El Cid como importante defensa para controlar el paso hacia las tierras de Valencia del Sur.

La existencia de esta vía está relacionada con el nuevo trazado islámico desarrollado para unir Xàtiva con Villena a través del paso de Ontinyent y Bocairent. Este nuevo trazado de la Vía Augusta está documentado en la geografía de Al-Idrisi (s. XII), y como hemos dicho anteriormente estudiado por Rubiera (1985a) y seguramente fue utilizado por El Cid para llegar a Villena desde el *Benicadell* en el año 1088 con motivo de la campaña del sitio del castillo de Aledo. Igualmente, este trazado fue seguido por el rey Jaime I al dirigirse en 1244 a Biar desde el castillo de Xàtiva para obtener su rendición, pues la crónica nos habla de ello «*partida on hom ve d'Ontinyent a Biar deça l'aigua»;* otra prueba de lo usual de esta vía en época medieval, sin tener que desplazarse hasta el valle de Montesa.

Todos estos ejemplos son suficientes para atestiguar la antigüedad de esta vía o eje este-oeste que unía la ciudad de Denia con la nueva vía islámica de Xàtiva a Villena por Onteniente y Bocairent.[17]

Posiblemente estas vías ya se utilizaran en época romana, pero cuando adquirirían una gran dimensión será durante la época islámica y sobre todo durante el apogeo de la Taifa de Denia.[18]



Mapa 6.Vías antiguas y medievales. Fuente: Rafael Azuar Ruíz. 19

17 *Ibidem*, p. 355.
18 *Ibidem*, p. 357.
19 AZUAR RUÍZ, Rafael, *op cit*

C) INTERPRETACIÓN Y VALORACIÓN DE ESTAS CUEVAS: PERSPECTIVAS Y CONCLUSIONES

1) Cuevas que presentan indicios de cristianismo

Anteriormente hemos tratado sumariamente el problema. Aquí vamos a mantener sino lo mismo pero más concretamente o pormenorizadamente.

A) Señales

1. Que las cuevas eran de época posterior a la arquitectura clásica.
2. Aparecen documentos de época cristiana de los que se habla del uso de estas cuevas.
3. Se van descubriendo iglesias indiscutiblemente por su forma basilical, como pueden ser las iglesias de *Bocairent*.
4. Variedad tipológica de cruces, no siempre son el mismo tipo, y no todas las cuevas las tienen.
5. Geométricos y ramiformes.
6. Hornacinas, nichos, bancos corridos, ventanas, columnas, un baptisterio y una cripta.

B) Cuevas

1. De las cuevas que presentamos pertenecen al fenómeno rupestre después de la antigüedad clásica, es decir en la antigüedad tardía.
2. Algunas tienen signos evidentemente cristianos, son tipologías de cuevas del siglo VI.
3. Algunas tienen tipología eclesial, con lo cual a falta de epigrafía que puede aparecer en cualquier momento y que corroboraría la tesis razonablemente, podemos afirmar que el conjunto que presentamos ha de ser interpretado como monumentos de culto.
4. Emplazamientos en donde están ubicadas la mayoría.
5. Descripciones que se han realizado pormenorizadamente en el catálogo de las cuevas.
6. De acuerdo con tradiciones orientales, estos eremitorios exentos se orientan en su mayoría hacia el nacimiento del sol sobre el horizonte del lugar el día aniversario del santo titular; para ello hay sus ventanucos absidiales por los que el celebrante ante el ara puede dirigir su mirada hacia oriente.
7. Hay varias tipologías de excavación de las cavidades, hemos encontrado hasta tres tipos de utensilios diferentes para la excavación y modelado de las mismas, debido a la diferencia de marcas que dejaban cada útil utilizado para ello.

2) Cuevas que son canteras

Estas están ubicadas en los términos municipales de Bocairent, Banyeres de Mariola y de Alfafara, la de Bocairent que he citado está ubicada en las masías de los corrales, esta fue utilizada como cantera, mientras que las cuatro cavidades de Alfafara están en la Solana del Río, estas fueron para la extracción de arena. Pero en Bocairent hay muchas más canteras emplazadas en el valle y en ellas he podido observar que hay bastantes cruces labradas en la roca caliza y también hay excavadas en ellas escalones para el acceso a las cavidades.

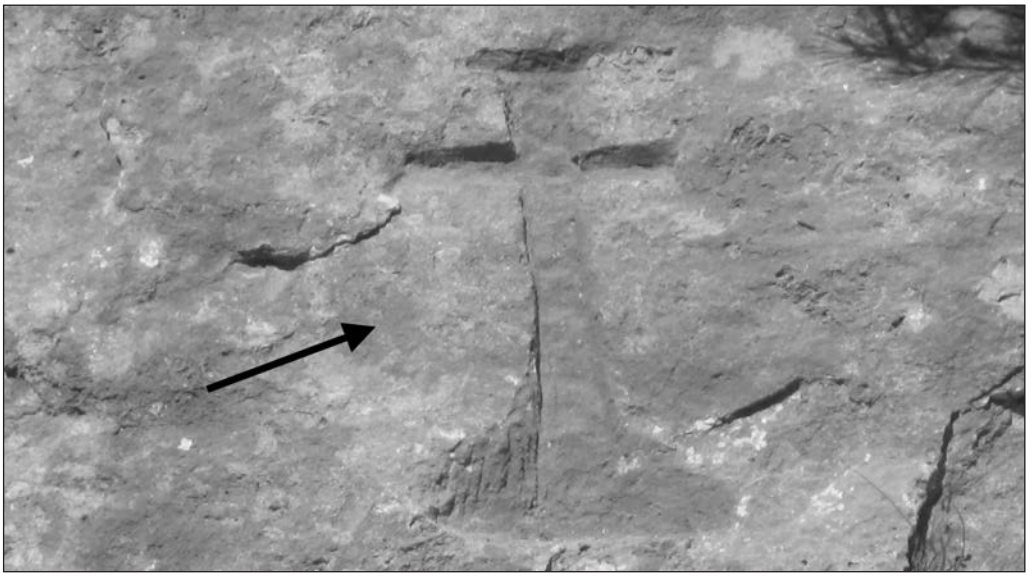


Lámina I

Esta cruz está ubicada en el paraje denominado la senda de la *Mola*, cerca de la masía de *l'Alboret*, en Bocairent.



Lámina II Cantera

Esta cruz está ubicada en el paraje denominado la Solana, corresponde al término municipal de Bocairent, esta en una cantera de roca caliza.

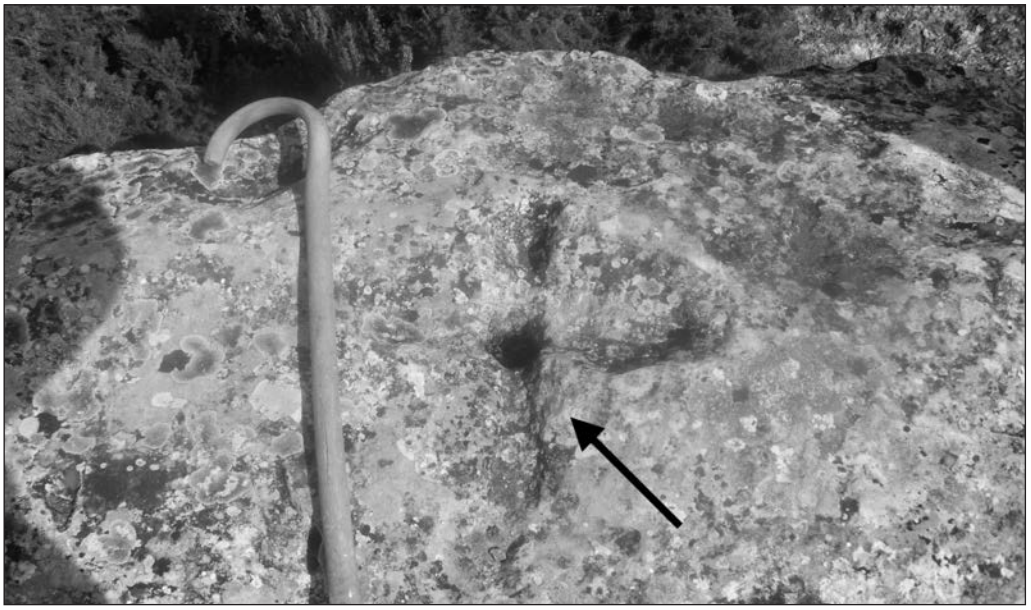


Lámina III Cantera

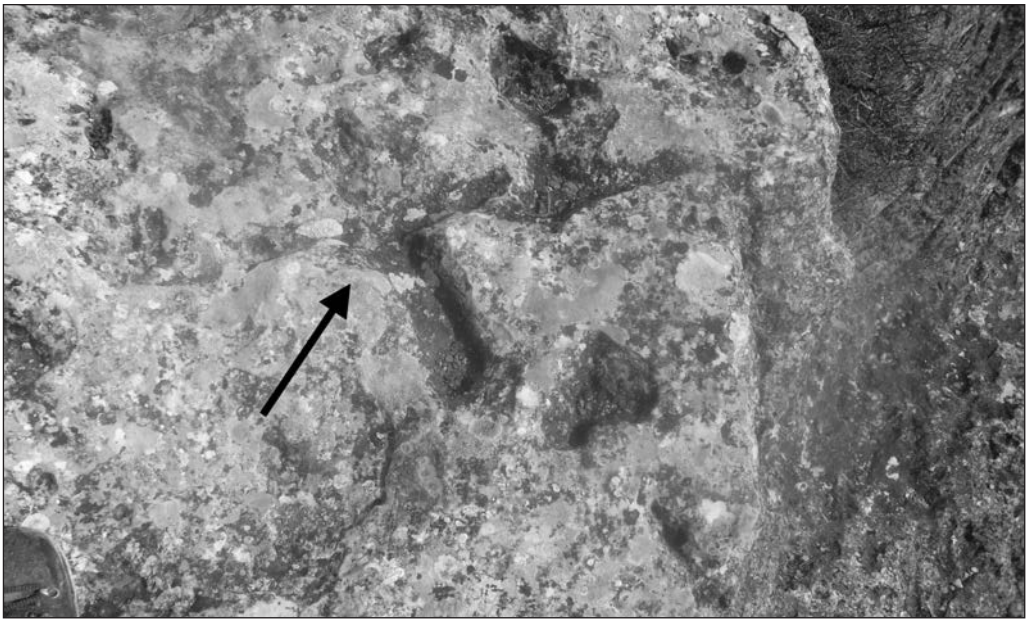


Lámina IV Cantera

Estas cruces están ubicadas en el mismo paraje que la anterior, pero en diferente cantera de roca caliza, esta cantera es mucho más grande que la anterior, y también se ha extraído arena de ellas.

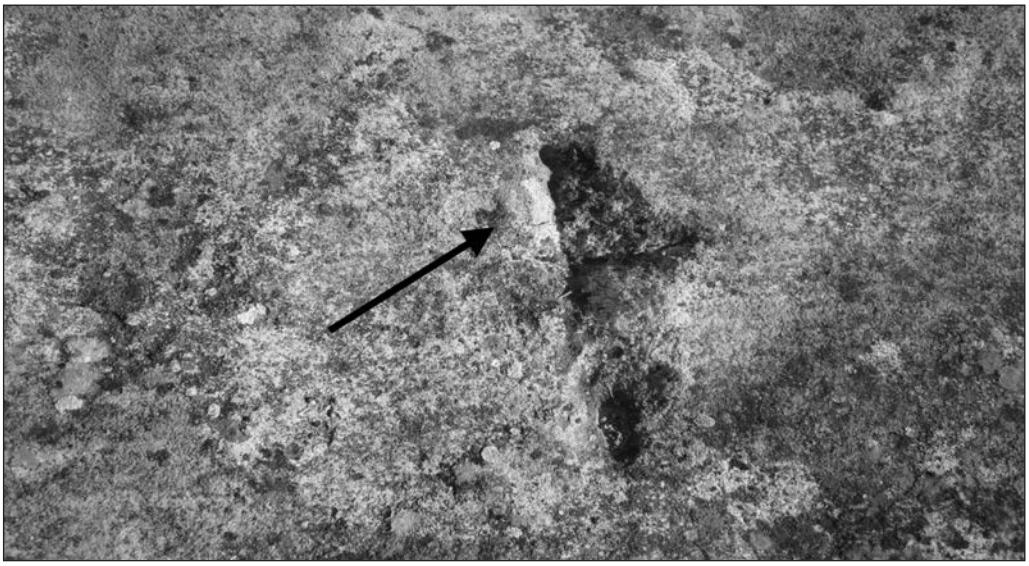


Lámina V

Esta cruz, también esta ubicada en el paraje de la Solana cerca de las dos canteras mencionadas, solo que esta es labrada directamente en la roca caliza.

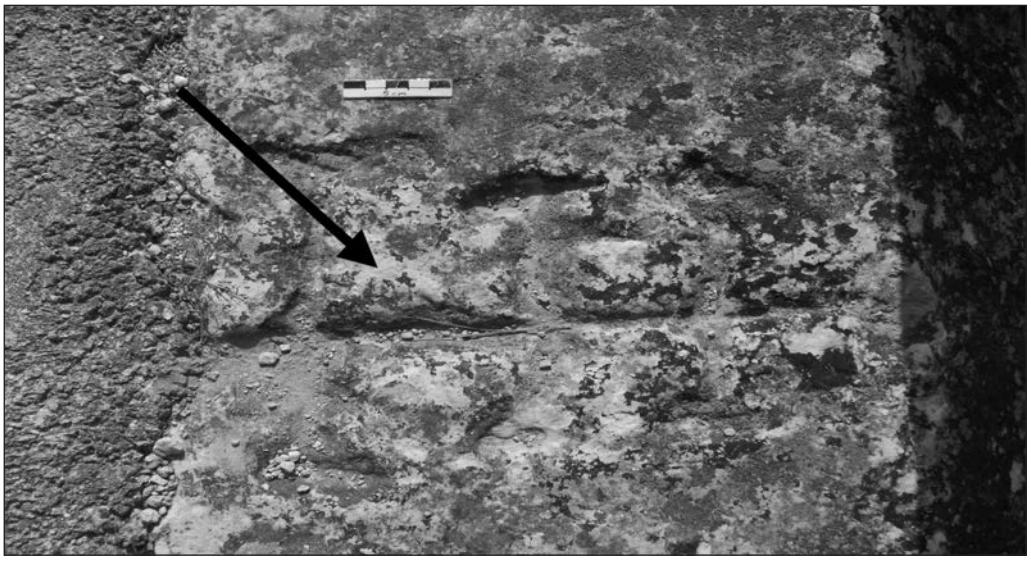


Lámina VI Puente del ferrocarril

Esta está ubicada en el puente del ferrocarril, ha sido reutilizada, está en el paraje de la *Marjal* de Banyeres de Mariola, está labrada en un sillar de roca caliza.

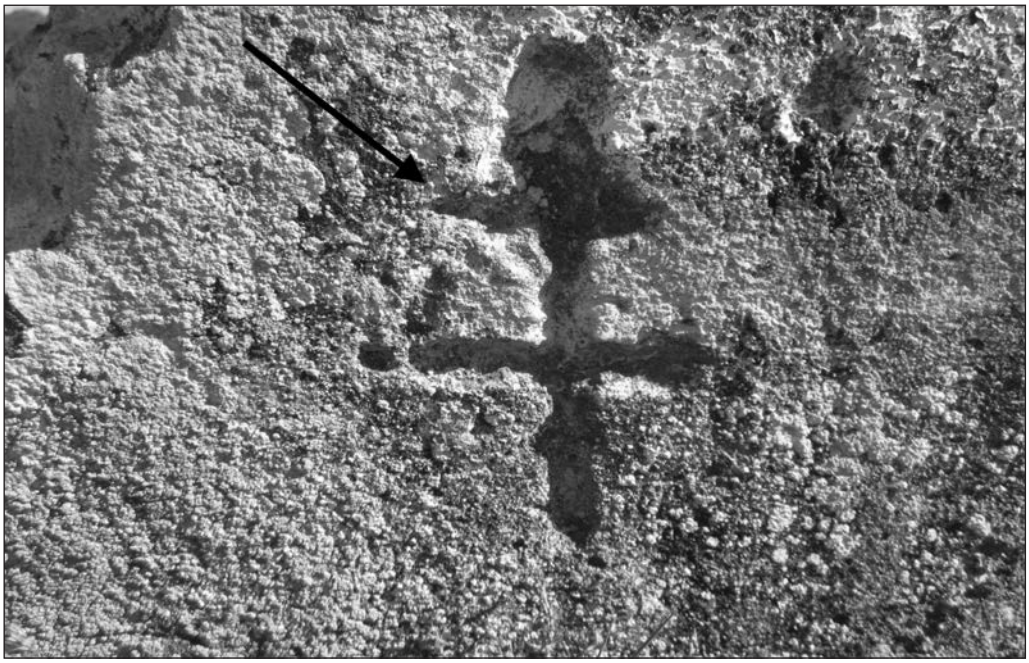


Lámina VII

Esta cruz está ubicada en el paraje denominado *la Mallaeta*, también en Banyeres de Mariola.

Con respecto a otras cruces ya se han puesto más arriba, estas corresponden al municipio de Alfafara: Cueva del *Molí del Pantanet*, abrigo del *Molí del Pantanet* y Cuevas de Arena; y en Bocairent a la Cueva de la *Paixadella.*

3) Cuevas que han sido empleadas por comunidades

Es de todos sabido que durante el paleolítico se ocuparon las cuevas.

Es igualmente conocido que en la época prerromana los indígenas vivieron en cuevas si no de manera general documentado por las fuentes, que hablan de tiempos prerromanos, y en Inestrillas las casas romanas tienen una cueva detrás.

La civilización romana se distinguió por sus magníficas construcciones también en el orden de las viviendas. Es muy probable que hubiera indígenas que siguieran empleando algunas cuevas, pero de esto no ha quedado constancia documental.

En los siglos IV y siguientes, sabemos que hubo todo un movimiento eremítico cristiano que excavó cuevas para emplearlas como lugares de culto y hubo muchas familias que, huyendo de la destrucción de las invasiones, buscaron refugio más seguro y excavaron cuevas, procurando que fueran seguras por tener difícil acceso y que emplearon sencillamente como viviendas[20]. Y se distinguen estas excavaciones por venir detrás de la civilización clásica, y presentar algunos rasgos de la misma, como son los techos planos, ángulos rectos, paredes verticales; y en oca-

20 GONZÁLEZ BLANCO, A. / ESPINOSA RUIZ, U. / SÁENZ GONZÁLEZ, J.M., "La población de La Rioja durante los siglos oscuros (IV-IX)", *Berceo* 96, 1979, 81-111.

siones haber dejado signos iconográficos cristianos muy claros. Esto se sabía para el Oriente, pero se ha comprobado también en Occidente y muy particularmente en la Península Ibérica[21].

El uso de las cuevas como vivienda, además de como almacén de vituallas y alimentos se ha mantenido también como modo de vida hasta el siglo XX en muchas zonas de nuestro entorno.

Hace ya un par de generaciones se viene estudiando la presencia de este tipo de monumentos excavados en la roca y así recuperando una faz que yacía perdida sobre todo para los siglos IV y siguientes cuyo carácter cristiano es indiscutible. En tiempos posteriores se han excavado cuevas pero con ninguna o con otra simbología. Por lo que aquí vamos a hablar de la faz cultural de los siglos tardorromanos y vamos a pretender descubrir lo que en nuestra tierra hay.

21 Véanse diversas publicaciones enumeradas en la revista *Antigüedad y Cristianismo*, y algunas publicadas en ella, como por ejemplo el volumen X sobre *La cueva de La Camareta, o* el volumen XVIII sobre L*os columbarios de la Rioja, etc.*

NOTICIARIO CIENTÍFICO

Mozárabes. Identidad y continuidad de su historia
Antig. crist. (Murcia) XXVIII, 2011, ISSN: 0214-7165, pp. 595-623

LA RELIGIÓN DEL SIGLO III: LOS SEVEROS Y LA INFLUENCIA ORIENTALIZANTE DE HELIOGÁBALO. SINCRETISMO, CULTO IMPERIAL, MAGIA Y RITOS MISTÉRICOS (199-248)

Miguel P. Sancho Gómez
Universidad de Murcia
sancius78@gmail.com

RESUMEN

Este trabajo trata de ofrecer una visión global de los aspectos religiosos y los cambios mentales acaecidos entre el final del siglo II y el principio del siglo III, una época de gran importancia en la evolución sincretista que configurará las cosmovisiones de los habitantes del Imperio desde los principios del siguiente siglo. La llegada de la dinastía de los Severos propició una gran afluencia de cultos orientales que modificaron sensiblemente la vida cotidiana de los ciudadanos, así como sus experiencias religiosas. La búsqueda de una verdad revelada y el deseo de encontrar otra vida después de la muerte propiciaron el auge de la magia y la presencia de lo maravilloso en la vida cotidiana, una influencia de la que no escaparía ni la propia filosofía, facilitando por otra parte una mayor aceptación del cristianismo.

Palabras clave: magia, religiones mistéricas, dinastía Severa, influencias orientales, paganismo, cristianismo, gnosticismo, culto imperial.

ABSTRACT

This work means to offer a global frame of the religious aspects and mental changes during the end of the Second Century and the beginning of the Third Century, a time of great importance in the syncretistic evolution that will configure the world view of the denizens of the Empire for the next century. The consolidation of the Severan Dynasty attained a big affluence of oriental cults that changed markedly the everyday´s life of the citizens, as much as their religious

experiences. The quest for a revealed truth and the desire of a life before death brought in the growth of the magic and quotidian wonder, a trend that will affect the very Philosophy and thus paved the way to a better acceptance to Christianity.

Key words: magic, mystery religions, Severan dynasty, Eastern influences, paganism, Christianity, Gnosticism, imperial cult.

INTRODUCCIÓN

Desde el inicio de los cambios religiosos de mediados y finales del siglo II[1], una progresiva tendencia a la búsqueda de nuevos modelos espirituales apareció como solución a las necesidades y preocupaciones que iban surgiendo en los hombres cultos de un Imperio que comenzaba a ofrecer inquietantes signos de que las cosas no marchaban del todo bien, y que en todo caso, anunciaban cambios para los tiempos que se avecinaban; aparentemente, la vida política e intelectual seguía igual, pero sin lugar a dudas las incipientes muestras de novedades crearon una creciente ansiedad hacia el porvenir que era refrendada por la reaparición de los viejos temores humanos de siempre, ahora especialmente vivos y presentes, una vez que se iba derritiendo de manera ostensible el barniz de racionalismo que untó la vida intelectual imperial durante la Segunda Sofística[2]. Una inquietud política latente, que enmarcaba un desplazamiento de poder ya claramente dirigido hacia las provincias[3] en el marco de la *Constitutio Antoniniana*, hallaba como eco las primeras y todavía leves incidencias fronterizas, que en unos pocos años aumentarían bruscamente, al igual que una ligera brisa que repentinamente crece hasta el grado de fuerte tempestad.

Y paralelamente a ello, la vida religiosa, que en modo alguno puede permanecer separada del resto de las facetas vitales de Roma, marcaba, como hemos dicho, un cambio a todos los niveles que afectó a los habitantes del Imperio en su conjunto; una población que si bien no se encontraba aún atribulada por los pesares, sí miraba con inquietud un futuro que nada bueno dejaba ver, a causa de las dificultades y problemas que aumentaban día a día. En suma, la forma de ser del hombre habitual de entonces cambió, comenzó a ensombrecerse[4], y pensó

1 A nuestro juicio, la obra que sigue explicando y representando mejor este aspecto continúa siendo la de E. R. DODDS, *Paganos y Cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*. Madrid 1975.

2 Para éste aspecto, véase G. ANDERSON, *Lucian: Theme and Variation in the Second Sophistic*, Leiden 1976, y *The Second Sophistic: A cultural phenomenon in the Roman Empire*. London 1993; G. SANDY, *The Greek world of Apuleius. Apuleius and the Second Sophistic*. Leiden 1997; B. E. BORG (ed.), *The World of the Second Sophistic*. Berlin 2004; T. WHITMARSH, *The Second Sophistic*. Oxford 2005.

3 Cf. A. GONZÁLEZ BLANCO, *Historia de Murcia en las épocas: Tardorromana, Bizantina y Visigoda*. Murcia 1998 p. 89: *«Los nuevos emperadores van a ser oriundos de las provincias romanas y en esta dinastía* [los Severos] *van a tener especial peso las emperatrices sirias, que van a conseguir abrir un cauce de influencias orientales enormemente influyentes en la evolución de la vida espiritual del Imperio también en Occidente. Todo ello se manifestará especialmente en el incremento fuerte que experimentan los cultos orientales y las religiones mistéricas»*. Véase también la n. 106.

4 Se puede apreciar desde ese momento que comienza el fenómeno de la orientación hacia la seriedad, la *antropología del monólogo*, como nos lo definió el profesor A. GONZÁLEZ BLANCO, afirmando que «*la gente deja de reírse o se ríe menos. El teatro ya no se comprende. Las excitaciones externas se sienten como algo provocador, turbador y por eso mismo malo. Se procura el equilibrio y la ponderación*». Es precisamente en esa época (ca. 170-180) cuando los teatros griegos y romanos comienzan a abandonarse; quedarán desiertos y desatendidos durante años, para ser reutilizados con los más variados fines durante la fase final del Imperio. Cf. J. VIZCAÍNO SÁNCHEZ, «Transformaciones

con frecuencia creciente en su alma, la muerte, la salvación, y lo que podría existir más allá (y qué le depararía). La inquietud aumentará para ellos al comprobar que, para ese particular, las viejas explicaciones religiosas y las antiguas leyendas dejan un extraño vacío de insatisfacción y ya no sirven.

VIDA RELIGIOSA. EL PAGANISMO RURAL, EL PAGANISMO URBANO. FINALES DE SIGLO II - PRINCIPIOS DE SIGLO III

El Imperio Romano en Oriente era de hecho un *mundo urbano*, si tenemos en cuenta que la inmensa mayoría de las tierras y campos estaban sometidas directa o indirectamente a la jurisdicción de una ciudad[5]. Por supuesto, la separación entre zonas rurales y áreas urbanizadas era algo más que una simple demarcación lineal e invisible, colocada arbitrariamente por comodidad administrativa; definía de hecho dos partes complementarias y con estrechos lazos de unión, pero en todo caso marcadas por grandes diferencias, algunas de las cuales residían en el aspecto religioso. No obstante, lo que se consideraba entonces como ciudad está muy lejos casi siempre de la aceptación del término en nuestro mundo contemporáneo.

De cualquier modo, en Oriente, por tradición secular que se vio ampliada y respaldada tras la llegada de Roma, era imposible negar la grandísima abundancia e importancia económica, política y social de las ciudades[6]. Este legado del mundo griego, donde todavía brillaba orgulloso el sentimiento cívico y el viejo patriotismo urbano de la era clásica, fue respetado por los diferentes emperadores romanos desde Augusto, especialmente por los más helenizados: un sincero amante de la cultura griega, Adriano, es recordado como gran mecenas de las artes y ciencias, pero especialmente también como urbanizador de Oriente[7]. La organización de las ciudades seguía distribuyéndose básicamente alrededor de la existencia de uno o varios santuarios locales, cuyos orígenes divinos o heroicos se perdían muchas veces en la noche de los tiempos y por tanto recibían «reinterpretaciones» que los convertían en fundaciones atestiguadas del mundo homérico[8]. Los ciudadanos, en bloque, forman un todo (sin fisuras hasta la aparición del

---

del urbanismo tardoantiguo en Cartagena. El caso de los vertederos». *Anales de Prehistoria y Arqueología* 15 (1999), pp. 87-98. Para el teatro clásico, véase A. CEBALLOS HORNERO, *Los Espectáculos en la Hispania Romana: La Documentación Epigráfica*. 2 vols., Mérida 2004 pp. 380-381. Los tres teatros de la ciudad de Roma (Balbo, Pompeyo y Marcelo) tenían un aforo conjunto de 30.000 espectadores, mientras solamente el Circo Máximo podía albergar a 200.000; ya en el Principado los teatros de la misma capital entraron en decadencia. La Edad de Oro de dicho espectáculo fue el siglo II a. C.; posteriormente el pueblo prefería masivamente veladas de pugilato o carreras, si estaban disponibles. Este cambio de inclinaciones ya estaba presente en tiempo de HORACIO (*Epístolas* II 1, 180-186).

5 Véase R. OSBORNE, *Classical landscape with figures: the ancient Greek city and its countryside*. London 1987; J. RICH & A. WALLACE-HADRILL (eds.), *City and Country in the Ancient World*. London & New York 1991; G. P. BROGIOLO, N. GAUTHIER, N. CHRISTIE (eds.), *Towns and their territories between Late Antiquity and the Early Middles Ages*. Leiden 2000; R. M. ROSEN & I. SLUITER, *City, countryside, and the spatial organization of value in classical antiquity*. Leiden & Boston 2006.

6 Cf. ELIO ARISTÍDES XXVI 92. Para las ciudades del Este en nuestro periodo, véase el excelente trabajo de S. SWAIN, *Hellenism and Empire: Language, Classicism and Power in the Greek World AD 50 - 250*. Oxford 1996, y también A. H. M. JONES, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*. Oxford 1998.

7 M. SARTRE, *El Oriente Romano. Provincias y Sociedades Provinciales del Mediterráneo Oriental, de Augusto a los Severos (31 a. C. - 235 d. C.)*. Madrid 1994, p. 131; R. L. FOX, *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the second century AD to the Conversion of Constantine*. London 1988, p. 76; M. T. BOATWRIGHT, *Hadrian and the Cities of the Roman Empire*. Oxford 2003. Véase también HISTORIA AUGUSTA, *Adriano* 19, 2; 20, 4 y 20, 13.

8 Tal era ya la opinión de A. H. M. JONES, *The Greek City from Alexander to Justinian*. Oxford 1940 pp. 49-50; Esto demuestra que, incluso ciudades del profundo interior de Asia Menor, clamaban ser creaciones griegas con

cristianismo) alrededor de los dioses vernáculos, que formaban una parte esencial de su pasado, de la historia de su ciudad y de su propia identidad[9]. Los dioses griegos recibían los cultos de las ciudades, y eran honrados en santuarios panhelénicos no sólo por los propios griegos y romanos, sino también por las poblaciones autóctonas y los extranjeros asentados a todo lo largo de Asia Menor y Siria[10]. Al menos en esos momentos, los sacrificios multitudinarios de bueyes eran todavía celebrados en los oficios religiosos rurales y urbanos, y no debemos pensar que la situación cambiase radicalmente hasta la llegada perturbadora de la Anarquía Militar; no obstante, cien años después, cuando el emperador Juliano viaja por esas tierras camino de Antioquía, comprueba entristecido que tales celebraciones eran cosa del pasado y brillaban por su ausencia, siendo desconocidas incluso para los propios paganos locales[11]. Del mismo modo, los numerosísimos cultos indígenas a dioses propios y héroes se llevaban a cabo en perfecta armonía con los griegos, y las tradiciones religiosas ya existentes en Anatolia desde los lejanos tiempos Aqueménidas, junto con las importaciones llegadas de Egipto, encontraron su espacio en el abigarrado panteón religioso del Imperio de Oriente; los dioses salvadores y sanadores ya comienzan a atraer la piedad de los fieles, y además alimentan las necesidades individuales que, como ya dijimos, surgen entonces, pero en ningún momento se puede observar una preponderancia de unos sobre otros, ni la decadencia o la desaparición de las antiguas creencias tradicionales o los cultos cívicos, vitales para asegurar la cohesión de la comunidad y el orden social[12]. La religión es un todo, donde cultos locales, egipcios, griegos, romanos, frigios y orien-

---

cientos de años de existencia, fundadas por héroes participantes en la guerra de Troya. Tales pruebas deberían moderar el excesivo afán de otorgar importancia al indigenismo, tendencia prevaleciente durante los últimos tiempos. Así, A. LOZANO confunde la asimilación de los dioses indígenas por parte de los Seleúcidas (aludiendo al caso de Estratonicea de Caria), con un nacionalismo de resistencia local contra lo griego, cuando es perfectamente comprensible y normal que las divinidades carias, pese a ser helenizadas y urbanizadas junto a sus aldeas, conservasen alguno (o todos) sus rasgos anteriores (consúltese también la n. 56). Cf. la completísima obra de J. ALVAR, J. Mª. BLÁZQUEZ, S. FERNÁNDEZ ARDANAZ, G. LÓPEZ MONTEAGUDO, A. LOZANO, C. MARTÍNEZ MAZA, A. PIÑERO, *Cristianismo Primitivo y Religiones Mistéricas*. Madrid 2007 p. 140 (de ahora en adelante, citado como *Cristianismo Primitivo…*). Para la organización de la religión griega, véase H. S. VERSNEL (ed.), *Faith, hope and worship: aspects of religious mentality in the ancient world*. Leiden 1981; W. BURKERT, *Greek Religion*. Cambridge (Massachussetts) 1985; S. PRICE, *Religions of the Ancient Greeks*. Cambridge 1999; J. D. MIKALSON, *Ancient Greek Religion*. Oxford 2005. Para los cultos indígenas, véase A. LAUMONIER, *Les Cultes Indigenes en Asie Mineure*. Paris 1958.

9 Cf. R. L. FOX, *op. Cit.*, p. 27: *«The cults of the gods had helped men and their cities to come so far for so long»*.

10 Por el contrario, A. LOZANO (en *Cristianismo Primitivo…op. Cit.*, p. 116) afirma que la filosofía racionalista y la creación del Imperio Griego/Macedonio de Alejandro significaron el fin de esos «viejos cultos» asimilados a las ciudades-estado de época Clásica, ahora que las mismas habían perdido su poder político, quedando sometidas a macedonios (primeramente) y romanos; el culto tradicional habría perdido contenido, y ya no sería *«vivo y sentido»*, sino un mero formalismo. Nada más lejos de la realidad. Como se verá, esos cultos continuaban siendo imprescindibles a nivel social y político, e incluso en los principales centros culturales griegos siguieron perfectamente vitales y operantes aun teniendo en cuenta la decadencia y despoblación, como el caso de Atenea en el Ática, perfectamente presente a lo largo de todo el Imperio Romano tanto a nivel urbano como mental; se verá todavía mucho después, dentro de la filosofía de Proclo, tras el fin forzado de los oficios religiosos en el Partenón (el mensaje claramente alegórico se encuentra en MARINO DE NEÁPOLIS, *Vida de Proclo* 30). El culto no se abandonó ni tan siquiera tras 529, llegando quizás hasta la misma destrucción de la ciudad Antigua en 579. Cf. G. FERNÁNDEZ, «Justiniano y la clausura de la Escuela de Atenas». *Erytheia* 2 (1983), pp. 24-30; y «Proclo y la Desacralización del Partenón». *Erytheia* 9 (1), 1988, pp. 3-10.

11 JULIANO, *Cartas* 78: *«Hasta ahora no veo sino gentes que se niegan a sacrificar, o algunos que querrían hacerlo pero no saben cómo»*. Se trata concretamente de Capadocia en el año 362. Véase también la n. 38.

12 Cf. R. L. FOX, *op. Cit.*, p. 81. Véase también S. MITCHELL, *Anatolia: Land, Men and Gods in Asia Minor*. Oxford 1993 (2 vols.). Es más, nos encontramos en un momento en el que incluso el panteón tradicional griego y romano

tales[13] reciben atención conjunta, de forma metódica y adecuada, a su debido tiempo y en su debido momento; en este caso, la separación de todos esos cultos religiosos es solo admisible desde el punto de vista de la claridad académica[14]. Pese a que globalmente se puede considerar habitual esta convivencia pacífica a todos los niveles, vemos como todavía en esa época estallan breves brotes de un cierto sentimiento antirromano aquí y allá, especialmente en Egipto[15]; de cualquier modo, tales sucesos nunca aglutinaron sectores importantes de la población, y las mismas élites urbanas y rurales del mundo griego aceptaron de buena gana un sistema político que favorecía sus intereses económicos y que en términos generales se podía considerar como justo, trayendo además un periodo benéfico de más de doscientos años con paz y prosperidad, abundancia y fundación de nuevas ciudades, que dejaron las tensiones entre estados griegos y las devastaciones de las viejas guerras como meros recuerdos del pasado. Por eso mismo los pensadores y escritores griegos, supieron valorar la bonanza del dominio romano en su justa medida, mostrando verdaderamente poca o ninguna hostilidad al respecto[16].

Las ciudades disputan acaloradamente entre sí a la hora de recibir los diferentes honores y títulos otorgados por los emperadores, y cada visita del monarca (de modo especial en el caso del muy viajero Adriano), una vez anunciada, daba comienzo a largas preparaciones donde los adornos y el cuidado al detalle de los diversos actos de bienvenida y ceremonias en honor del emperador eran la norma. En algunos casos la vieja rivalidad entre ciudades dejaba de ser meramente festiva o ceremonial y pasaba crudamente al terreno político y militar, como señalan amargamente los escritores griegos contemporáneos; el enfrentamiento entre ciudades tomó muchas veces un cariz verdaderamente peligroso en Oriente cuando, con motivo de las guerras civiles, ciudades enemistadas apoyaban a emperadores opuestos, generalmente de manera bastante irreflexiva y poniendo en juego su propia libertad o incluso arriesgando su saqueo y destrucción completa. Tal fue el caso traumático de Antioquía, luchando contra Laodicea, Nicomedia contra Nicea y Berito (Beirut) contra Tiro, en la guerra oriental del año 194 que enfrentó a las legiones danubianas de Septimio Severo contra el ejército del Este al mando de Pescenio Níger, y que acarreó consecuencias catastróficas para las ciudades griegas que apoyaron a éste último, una

---

y los viejos mitos están siendo actualizados y revividos por los filósofos, que dotaron de savia nueva a la mitología clásica utilizando el método alegórico. Cf. J. ALSINA CLOTA, *El Neoplatonismo: síntesis del espiritualismo antiguo*. Barcelona 1989.

13 Dentro de los cultos «orientales» se encuentra una variedad muy amplia de diferentes dioses iranios, semitas y frigios, que sólo tienen en común precisamente esa denominación, que utilizamos por identificación geográfica y comodidad académica, pero que no incluye necesariamente más paralelismos o semejanzas. Véase para ello R. TURCAN, *Les Cultes orientaux dans le Monde romain*. Paris 1989.

14 Cf. M. SARTRE, *op. cit.*, p. 497; véase también H. J. ROSE, *Religion in Greece and Rome*. New York 1959; J. FERGUSON, *The Religions of the Roman Empire*. Íthaca 1985. Resulta muy válida la afirmación de R. L. FOX (*op. Cit.*, p. 35): *«Coexistence remarked the hallmark of pagan divinities, from the age of Homer to Constantine. The philosophers respected it too, for all their emphasis on a supreme god»*.

15 Reflejado muy vivamente en las *Actas de los Mártires Paganos*; Cf. H. A. MURSILLO (ed.), *The Acts of the Pagan Martyrs*. Oxford 1954, con traducción y comentarios del mismo editor. Véase también D. MAGIE, *Roman Rule in Asia Minor* (2 vols.). Princeton 1950.

16 Véase para el presente tema H. J. MASON, «The Roman Government in Greek Sources». *Phoenix* 24 (1970), pp. 150-159. M. CRAWFORD, «Greek Intellectuals and the Roman Empire», en P. GARNSEY & C. R. WHITTAKER (eds.), *Imperialism in the Ancient World*. Cambridge 1978; S. GOLDHILL (ed.), *Being Greek under Rome. Cultural Identity, Second Sophistic and the Development of Empire*. Cambridge 2001. También R. L. FOX, *op. Cit.*, p. 46.

vez salió derrotado[17]. Ciertas dinastías fueron más generosas que otras a la hora de promocionar el crecimiento urbano y distinguir con títulos a las ciudades; en algunos casos se beneficiaba de un modo privilegiado a una provincia sobre las demás, por motivos obvios, como en el caso de los Severos con Siria[18]: Laodicea y Tiro alcanzaron el estatuto colonial (con *ius italicum*) en 197-198, probablemente recompensadas por Septimio Severo tras las guerras victoriosas contra Pescenio Níger y su estancia en Oriente[19]; Emesa y Palmira recibieron el mismo estatuto del hijo del emperador anterior, Caracalla, y por su parte Heliogábalo fue generoso al otorgarlo durante su reinado a Cesarea - Arca, Sidón, Petra y posiblemente Damasco[20]; Bostra recibió el estatuto colonial de manos de Alejandro Severo, que pasó una parte de los años de su largo reinado (222-235) en Oriente.

En esos momentos, grandes ciudades y centros comerciales como Éfeso, Esmirna y Pérgamo tienen fuertes cultos religiosos particulares y únicos, con amplia fama en todo el mundo griego; su importancia creciente ya desde el tiempo de los Reinos Helénisticos, de hecho los han convertido en motores sociales y económicos de la vida en el Imperio Romano. Esos cultos de Artemisa y Asclepio[21] eran venerados por los griegos de todo el mundo, y recibían constantes peregrinaciones. Pero a su lado permanecían los de Melqart, Astarté y Baalat, en Tiro y otras ciudades de raigambre fenicia, en las que esas divinidades se mostraban con fuertes conexiones agrarias, al igual que al importantísimo dios local Men, que pese a un remoto pasado iranio, se había propagado por todo el Imperio desde su reducto frigio, de donde había obtenido sus atributos[22]. Este dios tenía un fuerte carácter lunar, como era habitual en la religiosidad de las sociedades semitas, y también recibía consultas por parte de sus fieles, que eran normalmente contestadas por medio de sueños sagrados[23].

---

17 Cf. HERODIANO III 6, 9; Bizancio, sita en el que será emplazamiento de la futura Constantinopla, sufrió un devastador castigo por su resistencia durante 195 y 196 contra Severo: sus baños y todos sus edificios públicos fueron destruidos y las murallas arrasadas. Una detallada descripción del sitio y asedio en DIÓN CASIO LXXV 10-14. Para la guerra entre Severo y Níger a nivel de las ciudades griegas orientales, véase HERODIANO III 2, 7-10 y III 3, 3-5; el autor griego lamenta amargamente el carácter desconfiado y envidioso de su pueblo, que lejos de animarles a la unidad contra las amenazas y a la realización de grandes empresas comunes, los llevó a la ruina con guerras internas y caos, dejando —en su opinión— al mundo griego convertido en una presa fácil tanto para los macedonios como para los romanos. En este caso Antioquía, Nicea y Berito perdieron sus privilegios, fueron arrasadas y saqueadas y además reducidas a status subordinado y colonial. Los estragos de esa guerra también están mencionados en DIÓN CASIO LXXV 8, 4-5.

18 Cf. M. SARTRE, *op. Cit.*, p. 366: «*En la época de los Severos el estatuto colonial como privilegio se otorgó ampliamente en Siria, lo que es una diferencia notable con respecto a las provincias anatolias y se debió tal vez a la particular solicitud de las emperatrices sirias*». Véase también F. GASCÓ LACALLE, *Ciudades Griegas en conflicto (s. I-III d. C.)*. Madrid 1990.

19 Cf. A. BIRLEY, *Septimius Severus, the African Emperor*. New Haven 1989; A. DAGUET-GAGEY, *Septime Sévère: Rome, l'Afrique et l'Orient*. Paris 2000. Posteriormente Severo permaneció durante un periodo considerablemente largo en la capital (del año 202 al 207), con la sola excepción de una visita a su natal África en 203-204.

20 Debe señalarse que en una ciertamente intensa actividad urbanizadora, Heliogábalo otorgó el deseado título de metrópoli a Filipópolis de Tracia (Cf. M. SARTRE, *op. Cit.*, p. 265).

21 Este dios sanador se había asentado además fuertemente en la ciudad portuaria de Sidón, siendo el culto por excelencia en la localidad. Cf. para el culto en esas regiones L. K. HANDY, *Among the Host of Heaven: the Syro-Palestinian pantheon as bureaucracy*. Winona 1994

22 En ese casi su evolución había sido pareja a la de otro dios iranio, Mitra, que pasó a representarse en todo el ámbito grecorromano con atributos frigios, perdiendo su carácter original iranio. Cf. la n. 55.

23 Cf. E. LANE, «A Re-Study of the God Men». *Berytus* 15 (1964), pp. 5-58. Este autor rechaza categóricamente el origen anatolio occidental del dios. Entre las peticiones que los fieles realizaban a Men, figuraba a veces que los ladrones devuelvan los objetos robados, o que simplemente aparezcan; véase un caso muy documentado e interesante

Otro aspecto de especial importancia en el mundo urbano griego de esta parte del Imperio es el fenómeno del evergetismo[24]. Un movimiento básicamente social, que no conlleva casi nunca ni la productividad económica ni el lucro personal, se trata sencillamente de una manifestación de responsabilidad y conciencia cívica ofrecida por los grandes magnates locales, próceres de familias nobles que desean beneficiar a sus comunidades con obras, suministros, regalos y donaciones donde a menudo eran consumidas cifras astronómicas de dinero, sin más retribución que la glorificación de su familia y la justificación de su liderazgo dominando los asuntos de la ciudad; funciona también en estos casos un claro deseo de permanecer en la memoria de las generaciones venideras, y ser recordados por sus futuros conciudadanos en acciones tales como rentas vitalicias a gimnasios o escuelas, banquetes públicos durante los festivales religiosos, competiciones deportivas y literarias, construcción de edificios, restauración de templos y creación de fuentes y canales de irrigación. La mayoría de las veces, este fenómenos tenía claras connotaciones políticas y religiosas, siendo motivo de renovaciones de cultos gracias a donaciones de tierras o restauraciones que permitían insuflar vida en los templos o como motivo de orgullo y patriotismo al ver la ciudad propia embellecida por nuevas fuentes, pórticos, edificios públicos, calles o canales. En época romana, los mismos soberanos ejemplificaron muchas veces el evergetismo, y de hecho la práctica imperial de la condonación de deudas a ciertas ciudades, que se mantuvo viva a través de los siglos en el Imperio de Oriente, puede tomarse como un viejo residuo de estos tiempos[25]. Pero esta actividad llegó a su fin: Tan costosos resultaban esos gastos que muchas familias nobles y pudientes se veían abocadas a la ruina, y el evergetismo resultó por ello un fenómeno cada vez más pesado y oneroso, y por tanto más difícil de encontrar[26]. Una vez más, las tensiones de mediados del siglo III se encargaron de finalizar completamente un viejo uso clásico, convirtiéndolo irremisiblemente en una reliquia del pasado, para dar paso a un siglo IV donde los magnates, terratenientes y clases pudientes locales abandonaban casi

---

en D. OGDEN, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds*. Oxford 2002 pp. 243-244.

24 Para este fenómeno, véase una complete descripción y tratamiento en T. R. S. BROUGHTON, *Roman Asia*, en T. FRANK (ed.), *An Economic Survey of Ancient Rome* (6 vols.). New York 1975. Vol. 4, pp. 747-794. En esencia, no obstante, nos es válida la aseveración de R. L. FOX (*op. Cit.*, p. 259), que valora el fenómeno en su aspecto religioso principalmente: *«Wherever the cities´ benefactors financied it, it helped to reinforce the image of an enduring community, true to its past. It also linked town and country in a mutual exchange of visitors»*.

25 Así, vemos como el emperador Juliano condona impuestos atrasados de ciertas ciudades de Tracia y otras provincias, que no pueden pagar (JULIANO, *Leyes* 126a; *Cartas* 25, 72, 74 etc.); en esa misma época, la descripción de MAMERTINO (IX 4) en su panegírico, al referirse a la acción benévola de Juliano sobre las ciudades, nos recuerda vivamente a este fenómeno social y político griego: *«Pero llevaría demasiado enumerar todas las ciudades devueltas a la vida con la intervención del Emperador: es suficiente con dejar constancia de que todas las ciudades de Macedonia, Iliria y el Peloponeso, gracias a una carta o dos de nuestro todopoderoso emperador, disfrutaron de un súbito resurgir de su juventud, con murallas nuevamente reconstruidas, con aguas fluyendo otra vez por doquier en abundancia, irrigando, anegando y saturando esos lugares todos que antes no eran más que áridos y jadeantes secanos, con plazas públicas, paseos, gimnasios, repletos de gente feliz y animosa, con todas las fiestas de los días antiguos celebrándose, así como otras nuevas dedicadas en honor del príncipe»*. Para la política fiscal de Juliano como César en Galia, AMIANO MARCELINO XVI 5, 14-15, XVII 3 y XVIII 1. Véase también F. MILLAR, «Empire and City, Augustus to Julian: Obligations, Excuses and Status». *The Journal of Roman Studies* 73 (1983), pp. 76-96.

26 Cf. R. L. FOX, *op. cit.*, p. 334: *«Exemption and migration had thinned the ranks of potential benefactors, and service in these bodies was quite often unwilling»*. Tal circunstancia acarreó lógicamente una situación en la que los servicios, festividades y celebraciones de la ciudad griega tradicional quedaron en su mayor parte suspendidos, como afirmó A. GONZÁLEZ BLANCO (*op. Cit.*, p. 139): *«Las ciudades han perdido, en buena medida, y pierden cada vez más, los antiguos intereses por el deporte, por los juegos, por el circo y por el espectáculo (entre otras razones porque no pueden tenerlo casi nunca y algunas nunca en absoluto)* […]».

completamente sus responsabilidades en la vida urbana de su ciudad, para escapar de las pesadas cargas viviendo en las cortes de los emperadores[27]; en menos de cien años, unas ciudades que disfrutaban de la munificencia plena y los pródigos dones de múltiples benefactores pasaron a contemplar como las curias quedaban desiertas, con el consecuente e irremediable declive de la ciudad[28]. La decadencia del patriotismo urbano, y el inevitable cambio institucional acontecido tras la ley del año 212, que otorgaba la ciudadanía romana a todos los habitantes del Imperio, crearon nuevas necesidades y pensamientos, en un ambiente social que tendía cada vez con más fuerza a la burocracia y los estudios de leyes, propios de un estado cuyo camino le llevaba a ser en el futuro intensamente centralizado y autocrático. Poco tenían que hacer aquí el viejo orgullo cívico y las tradiciones urbanas heredadas del mundo helenístico[29]. No obstante, todavía se pueden sentir pálidos reflejos del evergetismo en las ciudades griegas de Oriente incluso hasta el siglo V; gracias a la tradición retórica, observamos como el recuerdo de las generaciones de antepasados ilustres, recordados por sus grandes servicios a la ciudad, no había desaparecido aún en tiempos de Libanio, que en sus obras señala muy a menudo la grandeza de sus nobles ancestros a los que veneraba sinceramente, benefactores y defensores de una ciudad a la que él amaba por encima de todas las cosas[30].

En cuanto al aspecto religioso en las aldeas y pueblos menores de las provincias orientales, también algo se puede decir, especialmente gracias a la epigrafía, que nos ha proporcionado numerosos datos en algunas zonas acerca de las celebraciones, los magistrados y los festivales religiosos[31]. El campo no permaneció ajeno a los cambios acaecidos, pero la vida religiosa continuó imperturbablemente anclada a las pequeñas divinidades locales que plagaban en pequeños templetes, santuarios y altares los campos de las diversas regiones[32]; los cultos cíclicos

---

27 Cf. R. L. FOX, *op. Cit.*, p. 14: *«Civic office entailed growing burdens of time and expense, while the scope for careers at Rome diverted some of the most eligible bearers»*.

28 El panorama desolador que ofrecía el Oriente urbanizado tras las rapiñas y abrumadores impuestos de Constantino I y Constancio II recibió la atención del siguiente emperador, que trató de frenar y revertir la decadencia de las ciudades: JULIANO, *Leyes* 47d, 99, 119 y 120, donde se decreta el regreso de los decuriones a las curias de sus localidades; 47b, 128a y b, 129 y 130, donde se hace hincapié en el correcto aprovechamiento de las propiedades públicas para que las ciudades pudiesen recaudar sus propios fondos.

29 Cf. R. L. FOX, *op. Cit.*, p. 519: *«Since the edict of 212, Roman citizenship was widespread in the provinces, bringing Roman law into yet more provincial lives, if they chose to use it»*. Era el tiempo de la preponderancia de las leyes y el camino al siglo IV. Véase también, sobre esa misma época, A. GONZÁLEZ BLANCO, *op. Cit.*, p. 90: *«Aparentemente la vida urbana del Imperio no experimenta muchas variaciones, pero sea causa o efecto, lo que sí ocurre es el descenso del nivel de preocupación de los ciudadanos por la ciudad; la responsabilidad individual desaparece y la ciudad va a decaer»*.

30 LIBANIO II 11 y muy concretamente *Autobiografía* 2: *«Y en esta ciudad tan importante* [Antioquía], *muy importante fue también mi familia por su cultura, su riqueza, su contribución a los espectáculos y concursos así como por los discursos que sus miembros pronunciaron y que sirvieron de obstáculo a los violentos impulsos de los gobernantes»*. Cf. también A. LÓPEZ EIRE, *Semblanza de Libanio*. Méjico 1996. R. L. FOX (*op. Cit.*, p. 46) explicaba de este modo la crisis de las viejas elites ciudadanas: *«Effectively, the core of the councils had turned into hereditary elites, thinned largely by the vacancies of death, infertility, and accidents or overspreading. Then, less distinguished people might have to be promoted: Roman laws and governors discouraged that social mobility, unless absolutely necessary»*.

31 A modo de ejemplo, la colección de inscripciones de F. BÉRARD, D. FEISSEL, P. PETITMENGIN, M. SÉVE, *Guide de l'epigraphiste*. Paris 1986 - 2009.

32 Recordemos que aún en una fecha tan avanzada como el año 386 (o quizá el 390), las zonas rurales de Siria estaban pobladas por templos paganos campestres, que a menudo sufrían las agresiones y destrucciones de los monjes. Cf. LIBANIO XXX 9-10.

vinculados a la naturaleza seguían siendo habituales, y se celebraban en un ámbito campesino muy interior y cerrado. También aquí encontramos presente una sombra de evergetismo, pues no era infrecuente que grandes señores terratenientes reparasen y adornasen santuarios campestres que existían en sus propiedades, a los cuales acudían en masa los agricultores y campesinos durante ceremonias religiosas, algunas de ellas anuales[33]. En cambio, un fenómeno completamente propio y personal de la religiosidad campesina era la existencia de los «tribunales divinos» que aún permanecían en plena vigencia en el siglo III en las zonas rurales anatólicas, y que utilizaban cetros sagrados para hacer justicia o invocar a los dioses[34]. Por otra parte, las diversas comunidades aldeanas no representaban islas aisladas, ni aún en un tiempo en el que la comunicación y los desplazamientos iban haciéndose cada vez más espaciados y extraños[35]. Las celebraciones y los festivales rurales constituían las principales ocasiones del año en que las comunidades campestres se relacionaban entre sí, y a menudo también con la ciudad más cercana, con ceremonias conjuntas de especial importancia[36]. Entonces eran frecuentes la presentación de los productos de la tierra y la realización de sacrificios[37]. Como ya se ha dicho, no eran raros los sacrificios de animales, especialmente bueyes, pero es de suponer que, progresivamente, las libaciones y las ofrendas sin derramamiento de sangre fuesen la norma[38]. En cualquier caso, se trataba de ceremonias donde participaba toda la comunidad, y puesto que se consumía carne y otros alimentos dedicados a los dioses como patronos de esas fiestas, es fácil imaginarse las primeras fracturas que se pudieron producir cuando los cristianos se negasen a participar en las fiestas y unirse a los banquetes[39].

---

33 Nos referimos en concreto al caso de PLINIO (*Cartas* IX 39), que se refiere a un santuario de Ceres en sus dominios, pero pudo haber mucho más casos similares.

34 Cf. R. L. FOX, *op. cit.*, p. 128.

35 Fue justamente esta tendencia al localismo uno de los factores más determinantes a la hora de consagrar el cambio de mentalidad; la vida política de la ciudad deja de ser el principio básico de comportamiento, y lo trascendental pasa a ser un principio básico. Los grandes hombres influyentes por su poder económico aún pululan por la vida provincial ejerciendo el mando, y las magistraturas y altos cargos urbanos siguen siendo la referencia política. No cambian tampoco los modelos culturales, y en las escuelas de retórica se leen aún a los clásicos. Roma, Tesalónica, Cartago y Alejandría todavía deslumbran a sus habitantes con grandes juegos y espectáculos, pero cuando esos elementos comiencen a faltar, o incluso desaparecer, el proceso se acelerará y sin las referencias cotidianas del mundo clásico, destruidas en gran parte durante la Anarquía Militar, el cambio se refrendará total y completamente. Cf. J. FERNÁNDEZ UBIÑA, *La Crisis del siglo III y el fin del Mundo Antiguo*. Madrid 1982.

36 Cf. M. WÖRRLE, *Stadt und Fest in Kaiserzeitlichen Kleinasien*. Munich 1988, pp. 147 ss. Cf. R. L. FOX, *op. Cit.*, pp. 132 y 41: *«Long before Christian pilgrimages, pagan townsmen walked or rode a fair distance to rural festival on their country proprieties or further still, to recognized shrines in holy places»* […] *«There was a sacred feeling about the rural settings in wich so many temples stood…*[…] *The country landscape had made its own, notable contribution to the myths and presence of the pagan gods»*. Un buen ejemplo de ello es el caso del oráculo de Apolo en Mileto, que era visitado por embajadas rurales y los habitantes del campo.

37 M. SARTRE, *op. Cit.*, pp. 312-314.

38 Un ejemplo excelente nos lo ofrece Cos, con el célebre «Desfile de los Bueyes» celebrado en pleno siglo II, y que sin duda estaba fuertemente vinculado a la elección de víctimas sacrificiales entre lo más selecto del ganado disponible en la localidad. Cf. R. L. FOX, *op. Cit.*, pp. 69-70.

39 Para hacernos una idea de la problemática religiosa a ese nivel en los ámbitos rurales, pensamos que puede ser útil analizar la situación creada y descrita en la PASIÓN DE SAN SABAS, que a nuestro parecer planteaba una crisis muy semejante. Cf. *Passio Sabae. Passion of St. Saba the Goth* en P. HEATHER & J. MATTHEWS, *The Goths in the Fourth Century*. Liverpool 1991 pp. 109-117. Véase también la n. 98.

LUGARES DE CULTO

En este aspecto, los cambios acontecidos son mucho más importantes y duraderos, puesto que se aprecia el desplazamiento de la atención; las peticiones y las peregrinaciones por parte de los fieles abandonan los viejos centros oraculares griegos para centrar su fe e inquietudes en los esperanzadores santuarios y lugares sagrados sanadores y salutíferos, generalmente anatolios[40]. Delos, Delfos y Olimpia entraron ya desde el comienzo de la época imperial en una decadencia que aparece mucho más marcada y palpable ahora; otras veces no es más que la propia decadencia de la Península Helénica, despoblada y ruinosa, la que arrastra también a los antaño populosos y afamados oráculos[41]. El abandono tras las guerras civiles romanas, los pillajes de Sila o los de Nerón[42], y la falta de atención estatal, propiciaron a menudo la interrupción incluso del culto y los servicios sacerdotales, con lo que muchos núcleos desaparecieron bajo la hierba, tragados por el campo. Pero con la llegada de monarcas revitalizadores como Trajano y Marco Aurelio se realizaron muchos esfuerzos por restaurar la prosperidad de esos lugares: ayudas, decretos y regalos imperiales, pero que con todo fueron insuficientes, y no lograron que los oráculos recuperasen el esplendor perdido. Pero como hemos dicho, otros lugares sagrados ocuparon su lugar. El culto de Hera en Samos y el de Artemisa en Éfeso brillaron con luz propia desde la dinastía Antoniniana en adelante. En la ciudad de Gerasa encontramos otro templo gigantesco y monumental dedicado a la misma diosa, construido entre los años 130-140, y rematado con una gran avenida y un templo de Zeus[43]. Por otra parte, el Asclepio Soter (*Soter*, Salvador) de Pérgamo, se convirtió quizás en el principal lugar donde viajaban todas las personalidades ricas e influyentes del Imperio para intentar curarse de sus dolencias; el mismo emperador Caracalla fue huésped de sus muros y recibió tratamiento allí[44]. A otro nivel, miles de fieles de toda Asia y el Imperio tuvieron que acudir anual o periódicamente al lugar, como dan fe los numerosos exvotos[45]. Ciudades como Afrodisias (vinculada por su nombre fuertemente al culto de Afrodita),

40 Cf. J. G. PEDLEY, *Sanctuaries and the Sacred in the Ancient Greek World*. New York 2005.

41 La despoblación fue precisamente el motivo principal al que los contemporáneos achacaron la decadencia de tales lugares. Cf. PLUTARCO, *Sobre el Declinar de los Oráculos* 413f - 414b. En el reinado de Marco Aurelio (161-180), ya afirmó Pausanias que Grecia estaba convertida en un montón de ruinas que escondían las viejas leyendas, mitos e historias; véase PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*. Introducción, traducción y notas de M. C. HERRERO INGELMO. Biblioteca Clásica Gredos 196, 197, 198. Madrid 1994. No obstante, todavía en pleno siglo III (exactamente el año 270), el célebre filósofo Porfirio mandó un emisario especial a Delfos para que preguntase allí por el destino del alma de su amado maestro; véase PORFIRIO, *Vida de Plotino* 22. Para los oráculos, véase H. W. PARKE, *Greek Oracles*. London 1967; P. PUCCI, *Enigma, Secreto, Oracolo*. Roma 1996; V. ROSEMBERGER, *Griechische Orakel: Ein Kulturgeschichte.* Darmstadt 2001. Para Plutarco, R. H. BARROW, *Plutarch and his Times*. London 1967.

42 M. T. GRIFFIN, *Nero, the end of a Dynasty*. London 1984; D. C. A. SHOTTER, *Nero*. London 2005; J. M. ROLDÁN HERVÁS, *Césares: Julio César, Augusto, Tiberio, Calígula, Claudio y Nerón: la primera dinastía de la Roma Imperial*. Madrid 2008.

43 Cf. R. L. FOX, *op. cit.*, pp. 72-73.

44 Cf. para el dios Asclepio A. WALTON, *Asklepios: The Cult of the Greek God of Medicine*. Íthaca 1979. La información sobre la visita de Caracalla se encuentra en HERODIANO IV 8, 3 y DIÓN CASIO LXXVIII 16, 1-2. Parece que el emperador perdió todas sus capacidades sexuales después de violar a una virgen vestal. Recordemos que no tuvo descendientes reconocidos, pero que una parte de las fuentes le achaca haber cometido incesto en su juventud por partida doble, con su madrastra Julia y con sus dos primas, con las que habría tenido relaciones ilegítimas en Palacio; habría dejado embarazada, consecuentemente, a Julia Semia, de la que nacería Heliogábalo (HISTORIA AUGUSTA, *Antonino Caracalla* 9, 1-2 y 10, 2-5; *Antonino Heliogábalo* 1, 5; 2, 2 y 3, 1). Por tanto, sus problemas sexuales surgieron en un determinado momento, y seguramente no eran de nacimiento.

45 W. H. D. ROUSE, *Greek Votive Offerings: an essay in the History of Greek Religion*. New York 1976; B.

en cambio, formaban parte de la red de urbes clientelares del oráculo de Apolo en Claros, pues las predicciones de este dios en múltiples santuarios encontraron su máxima expresión y plena vigencia ahora; otros buenos ejemplos son los oráculos apolinares de Mileto y de Dídima[46]. En Apamea encontramos otro santuario oracular, en este caso de Zeus, y junto a él una escuela de filosofía neoplatónica que permaneció activa hasta bien entrado el siglo IV[47]. Los dioses presenciales, que se manifestaban a los fieles periódicamente o mediante ciertas invocaciones ceremoniales, gozaron asimismo de una popularidad muy señalada desde ese tiempo; Hécate (especialmente en los templos de Caria y Lagina), el frigio Pan[48], Hércules, Zeus (en Panamara) y una vez más Asclepio (Epidauro) y Artemisa (Cnida, Kindias), son los ejemplos más importantes de un amplio grupo de divinidades que ofrecían un contacto más directo y tangible con sus fieles, precisamente en un momento histórico donde éstos estaban más necesitados que nunca de tales señales, que sin duda alguna producían un efecto reconfortante en medio de una existencia llena de problemas. El fiel se sentía especialmente cercano a su dios o diosa, y después de contemplar una manifestación, estaría a buen seguro más dispuesto a defender y propagar la fe concreta en esa deidad, además de hablar favorablemente del santuario o templo en concreto, que recibiría así más visitas. Otra divinidad a la que se consideraba presencial, pues asistía «personalmente» a su festival era Dioniso, cuando se manifestaba en Elis[49]. También nuestras fuentes escritas nos hablan de una epifanía de Apolo en la ciudad africana de Cirene[50]. No solo los dioses, sino también los héroes, que recibían culto a lo largo de todo el mundo griego, pasan por una fase de inusitada actividad presencial en las diferentes provincias, con un vivo sumario de apariciones que demuestran su incontestable actualidad en los siglos II y III; Ares (en Tracia, su tierra por antonomasia) y los Dioscuros se encuentran entre las figuras míticas más persistentes, junto con Aquiles, Protesilao y Patroclo, a los que numerosos testigos declaraban contemplar realizando ejercicios marciales en los campos, cantando peanes o marchando en carrera atlética, en tierras e islas desde Grecia hasta el Mar Negro[51]. Cabe destacar que, curiosamente, estas manifesta-

---

ALROTH, *Greek gods and figurines: aspects of the anthropomorphic dedications*. Uppsala 1989; G. SCHÖRNER, *Votive im römischen Griechenland: Untersuchungen zur späthellenistischen und kaiserzeitlichen Kunst- und Religionsgeschichte*. Stuttgart 2003.

46 Para este aspecto, véase la obra del principal experto en la materia, H. W. PARKE, *Oracles of Apollo in Asia Minor*. London 1985. Concretamente en ésa ciudad (Dídima), funcionó durante bastantes generaciones una larga familia sacerdotal de profetas asociados al culto de Apolo, que continuó activa por lo menos hasta el año 250 (Cf. R. L. FOX, *op. Cit.,* p. 219 ss.). Es bien visible como tanto el poderío económico como la influencia oracular religiosa habían abandonado Grecia para asentarse con plena fuerza en las ciudades helenísticas de Asia. Todavía en una fecha tan sorprendentemente tardía como el año 500, funcionaban ciertas series de colecciones de oráculos apolinares, presentes como apéndices o curiosidades con las obras de ciertos autores ya indudablemente cristianos; Cf. R. L. FOX, *op. Cit.,* p. 190.

47 Cf. R. L. FOX, p. 197. Para los oráculos de Zeus en el Imperio, véase H. W. PARKE, *The Oracles of Zeus: Dodona, Olympia, Ammon*. Oxford 1967.

48 Cf. R. L. FOX, *op. Cit.,* pp. 130-131.

49 Cf. PAUSANIAS VI 26.

50 Cf. CALÍMACO, *Himnos* II 3-7 y 10-11.

51 Véase la numerosa literatura pagana al respecto en FILÓSTRATO, *Sobre los Héroes* XI 4 y XVI; MÁXIMO DE TIRO IX 7. Entre los adeptos a la memoria de Aquiles se encontraban el célebre Apolunio de Tiana, que visitó su tumba (Cf. FILÓSTRATO, *Vida de Apolunio de Tiana* IV 11-60) al igual que el emperador Caracalla, que estaba verdaderamente obsesionado con el personaje mítico (Cf. HERODIANO IV 8, 4). Un tardío testimonio del año 362 (que realmente se retrotrae a la década anterior) nos muestra un ηρωον dedicado a Héctor, y un Aquileion abierto y operativo en la ciudad y puerto de Ilión, donde el culto a los héroes se mantenía en plena vigencia y las estatuas eran reverenciadas y cuidadas como en los tiempos de esplendor. Cf. JULIANO, *Cartas* III 79.

ciones divinas del paganismo eran fenómenos que el cristianismo no negaba, sino que atribuía a los engaños perturbadores y manifestaciones infernales de los *demones*, los demonios caídos que gustaban de engañar a los hombres[52]. Podemos encontrar dos ejemplos muy elocuentes en ejemplos incluso ya del siglo V como Teodoreto de Cirro (que creía que los sacrificios paganos tenían la secuela de atraer a los demonios, y alterar de ese modo la paz de Dios) y Zacarías de Mitilene, que pese a su racionalismo, y a considerar los portentos teúrgicos como simples fraudes, cría en que los «demonios» podían aparecerse a los hombres en los sueños, e incluso en la realidad[53]. Por otro lado, uno de los propósitos que llevaba a los hombres del tiempo a realizar prácticas mágicas era hacer presentes físicamente a los fantasmas de los héroes homéricos, para poder interrogarles, sabida la capacidad y poderes que se depositaba en los difuntos para conocer las cosas futuras, como veremos más adelante. El famoso Apolonio de Tiana, de hecho, habría logrado traer de regreso brevemente al héroe Aquiles, con una ceremonia mágica, gracias a sus portentosos poderes.

Las deidades extranjeras, como Isis, Atis y Cibeles[54], se auparon a la cúspide de las más seguidas a nivel personal por los habitantes del Imperio, y con ello los cultos asiáticos pasaron a tener la mayor importancia, con su rápida expansión y una extraordinaria capacidad de satisfacer los requerimientos espirituales de sus muchos fieles, especialmente de los más preparados intelectualmente en las instruidas clases altas[55]. Dioniso y su Culto Báquico son los otros fenómenos religiosos pujantes y llenos de fuerza durante este período, puesto que desde sus inicios primitivos en Grecia se expandió por todo el Imperio. En muchos de estos casos se puede hablar de un sincretismo que es a la vez urbano y griego, y una amalgama por la influencia mutua, así como en el caso de Helios/Mitra, culto que brillaría extraordinariamente y alcanzaría la cúspide de su potencial en el siglo IV, durante el reinado de Juliano como Augusto único (361-363)[56]. Mitra fue una divinidad que gozaba de un inmenso número de seguidores entre los soldados, y sin duda se trataba ésta de una clase de capital importancia, si hablamos del Imperio Romano. Otro culto fuertemente militarizado del momento es el de Baalbek (Heliópolis), un culto legionario que adoraba a una divinidad trinitaria con Júpiter Heliopolitano, el local Hadad y Astarté, que también eran Dioniso y un Hermes-Mercurio como hijo subordinado[57]. Dicho conjunto fue

---

52 Los *daimones*, por el contrario, desde el punto de vista de la filosofía y el paganismo, eran poderes divinos que compartían la vida de los hombres virtuosos y, en la medida de sus posibilidades, los protegían. Cf. MÁXIMO DE TIRO VII 5, 7.

53 Cf. R. TROMBLEY, *Hellenic Religion & Christianization c. 370-529*. (2 vols.) Leiden 1993, Part One, p. 94.

54 Cf. M. J. VERMASEREN, *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*. London 1977; P. BORGEAUD, *Mother of the Gods: from Cybele to the Virgin Mary*. Baltimore 2004.

55 Una excepción a este caso viene a significarse en el llamativo culto de Dea-Syria, de naturaleza extática y donde los fieles llegaban a autolesionarse durante las danzas frenéticas al ritmo de una enloquecedora música; parece que fue practicado por gentes de ínfima extracción, especialmente por los esclavos. Véase M. HÖRIG, *Dea Syria: Studien zu religiösen Tradition der Fruchtbarkheitsgöttin*. Kevelaer 1979.

56 JULIANO, *Al Rey Helios* 155b: *«…también honramos a Mitra y celebramos juegos cuatrienales en honor de Helios,…»*. Para Mitra, véase R. MERKELBACH, *Mithras*. Königstein 1984; R. BECK, *Planetary gods and planetary orders in the mysteries of Mitras*. New York 1988; I. CAMPOS MÉNDEZ, *El dios Mitra: los orígenes de su culto anterior al mitraísmo romano*. Las Palmas 2006.

57 J. HAJJAR, *La tríade d´Héliopolis-Baalbeck*. Leiden 1977; F. RAGETTE, *Baalbek*. London 1980. También R. L. FOX (*op. Cit.*, p. 35), comentó al respecto que *«Characteristic threesomes of gods had long been worshipped in Syria, and in due course they recieved the names of Well-Known Greek gods too: so far from losing identity, they became intelligible to more visitors»*.

realizado principalmente durante el reinado de Caracalla, y finalizado por Filipo el Árabe (244-249)[58]. El célebre Júpiter Doliqueno[59], por su parte, debe su nombre a una divinidad guerrera de la ciudad de Dolique, dentro del antiguo reino de Comagene; aparecía ataviada con claros símbolos hititas, y tras la llegada del poder helenístico y posteriormente el romano al lugar, comenzó a adquirir un carácter perceptiblemente griego y romano, con lo que la divinidad guerrera fue asimilada a Júpiter y se le representó en los lugares de culto asociado a los Dioscuros. Cabe destacar que esa zona estaba fuertemente poblada por diferentes instalaciones militares dada su posición estratégica y su riqueza en hierro, por lo que el dios recibió como principales devotos a los soldados y comerciantes de la región, extendiéndose así por todo el Imperio. Otros dioses de aspecto militar, que aparecen ahora con atuendo de soldado romano y usando nombres griegos, se pueden encontrar en muchos lugares de Arabia y en Palmira.

En Egipto, las influencias religiosas griegas y romanas fueron aceptadas, pero su influencia fue casi nula y el sincretismo no se dio apenas en esta provincia del Imperio. Aquí la religión egipcia tradicional permaneció casi inalterada, pese a que en las clases altas y en las capas de intelectuales pensadores paganos se dieron diversas asimilaciones divinas que crearon nuevos nombres con dioses nuevos, tales como Sérapis o Hermécate, siendo la mayoría de ellos muy requeridos y utilizados en la magia y los encantamientos, que, como es sabido, fueron de una inmensa importancia en esas tierras[60]. La religión indígena, que mostraba siempre gran vitalidad y dinamismo, fue tolerada desde un principio en la época romana, y aún más, directamente apoyada desde Augusto; el ambicioso proyecto que se estaba construyendo en la importante ciudad de Kom - Ombo, un santuario doble de Sobek y Horus el Grande, que se había iniciado en tiempos de la dinastía Lágida, fue finalizado e inaugurado por dos emperadores romanos, Macrino y su hijo Diadumeno (218)[61]. Por estos motivos mencionados, las ciudades de Asia y también las de Egipto se convirtieron en los nuevos lugares de culto donde los de espíritus inquietos y los enfermos marchaban en busca de sabiduría, revelaciones, curación o conocimientos.

PRINCIPALES FIGURAS INTELECTUALES DEL PERIODO. SU POSICIONAMIENTO FRENTE A LOS CONFLICTOS RELIGIOSOS

En aquellos tiempos, un nuevo elenco de sabios, teólogos, hombres santos y filósofos apareció en primera plana de la vida intelectual imperial; el cristianismo y sus apologistas, el auge de la magia, y la espiritualidad cada vez mayor de la época llevó a cabo un proceso de choque entre creencias, pero también de observación y mutuo estudio, que enriqueció aún más unos

58 Una prueba más de que no existe la supuesta tibieza religiosa con respecto al paganismo que se le ha achacado a veces a los Filipos; ningún emperador cristiano fomentaría templos idolátricos de religiones solares que pudiesen competir directamente con el cristianismo. La hipótesis del cristianismo de Filipo ya ha sido descartada y considerada como desacertada y falsa en muchas ocasiones. Cf. la n. 88.

59 Cf. P. MERLAT, *Iupiter Dolichenus. Essai d´interprétation et synthèse*. Paris 1960; M. P. SPEIDEL, *The Religion of Iuppiter Dolichenus in the Roman Army*. Leiden 1978. Esta divinidad también enviaba sueños a sus devotos, generalmente para responder cuestiones que previamente habían preguntado al dios. Cf. R. L. FOX, *op. Cit.*, p. 151.

60 Cf. H. I. BELL, *Cults and Creeds in Greaco - Roman Egypt*. Liverpool 1953; R. S. BAGNALL, *Egypt in Late Antiquity*. Princeton 1993. De especial importancia resulta el *Serapeum* de Canopo. Cf. *Cristianismo Primitivo… op. Cit.*, p. 135; véase también C. G. WAGNER y J. ALVAR, *El Culto de Sérapis en Hispania*. Madrid 1981; S. A. TÁKACS, *Isis and Serapis in the Roman World*. Leiden 1995; L. BRICAULT, *Myrionymi: les épiclèses grecques et latines d'Isis, de Sarapis et d'Anubis*. Stüttgart 1996.

61 Cf. M. SARTRE, *op. Cit.*, p. 542.

años marcados por la aparición de grandes figuras tanto en la Patrística cristiana como en la Filosofía, que adoptará una religiosidad muy intensa y nos proporcionará los últimos grandes filósofos paganos. Pese al continuado combate ideológico, ambos bandos se vieron influidos por su rival, y de forma casi inevitable tomaron ciertas características enemigas como propias. Los pensadores y teólogos de la escuela de Alejandría, contemporáneos o seguidores de Clemente (150-215), realizaron el gran logro de enriquecer y solidificar el cristianismo, al adoptar el lenguaje filosófico y algunas ideas del platonismo, aunque algunos pensadores no aceptaron la filosofía griega jamás (como Tertuliano primero, y Lactancio ya en el siglo IV)[62]; mientras, los ataques filosóficos cada vez más pulidos y sutiles, de Celso primero, y de Porfirio después[63], ponían en grave peligro a los cristianos, aún lejos de ser reconocidos por el poder imperial, azuzados y culpados todavía por la plebe en numerosas ciudades y amenazados desde dentro por las sectas heréticas y el gnosticismo. Otro nuevo ataque llegó desde la pluma mordaz de Luciano de Samosata (m. 200), que en una de sus obras más recordadas plasmó una descripción bastante desfavorable e hiriente de los cristianos[64]. La Filosofía pagana, como hemos dicho, se unió cada vez más a la religiosidad, y pasó a ser la guía verdadera en la conducta de algunos hombres virtuosos. El Neoplatonismo[65], convertido en la corriente filosófica principal, proyectó su sombra sobre el estoicismo alto - imperial[66], que no recibiría esencialmente continuación alguna desde el siglo III salvo por la asimilación ecléctica de amalgamadores tardíos como Juliano o su colaborador Salustio[67]. Por tanto, los neoplatónicos estuvieron en primera línea para

62 Los lazos entre el cristianismo del siglo II y el Platonismo eran para los intelectuales ya algo evidente, señalado por el mismo Justino; Cf. R. L. FOX, *op. Cit.*, p. 306. Para las influencias platónicas en el cristianismo véase P. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*. The Hague 1975; R. M. BERCHMAN, *From Philo to Origen: Middle Platonism in transition*. Chico 1984; D. J. O´MEARA (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*. Norfolk 1982. Todo el clima de la época viene detallado con gran habilidad en M. L. W. LAISTNER, *Thought and Letters in Western Europe, AD 500-900*. London 1957 pp. 44-53, y también en O. GIGON, *La Cultura Antigua y el Cristianismo*. Madrid 1970.

63 Existe una reciente edición en español de esta obra polémica y parcialmente perdida en PORFIRIO DE TIRO, *Contra los Cristianos*. Recopilación de fragmentos, traducción, introducción y notas de E. A. RAMOS JURADO. Cádiz 2006. Véase también J. W. HARGIS, *Against the Christians: the rise of early anti-Christian polemic*. New York 1999. Para la confrontación paganismo - cristianismo en el siglo IV, ya a un nivel global, completamente generalizado y total, véase A. MOMIGLIANO (ed.), *The conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Oxford 1970; C. N. COCHRANE, *Cristianismo y Cultura Clásica*. Méjico 1983. A principios de ese siglo se publicó otro tratado contra los cristianos, en este caso escrito por un alto funcionario del aparato burocrático del emperador Diocleciano, un experto en cancillerías que era a la vez pensador y filósofo, Sosiano Hierocles; hablamos del *«Un amigo de la Verdad»* (Ὁ λαληθης λογος,en los años 302-303), un ataque que refrendó de forma literaria e ideológica la llegada de la Gran Persecución de la Tetrarquía. Hierocles desempeñaba seguramente en ese tiempo el cargo de *praeses Bithyniae*, y con anterioridad había sido vicario (en lugar desconocido) y *praeses [phoenices?] Libanensis* (hacia 293-303). Tras la retirada voluntaria de Dioclaciano continuó al servicio del Augusto Galerio, que lo nombró Prefecto de Egipto (año 307). Sería contestado por EUSEBIO DE CESAREA en su *Adversus Hieroclem*. Eso sí, la respuesta llegaría una vez estando completamente a salvo su autor de cualquier peligro personal, tras el edicto tolerante de Galerio de 311. Existe una edición crítica a cargo de T. GAISFORD, junto con el *Contra Marcellum* y el *De ecclesiastica theologia* (Oxford, 1852). Para Sosiano Hierocles, véase A. H. M. JONES, J. R. MARTINDALE, J. MORRIS, *The Prosopography of the Later Roman Empire. Vol. I: 260-395*. Cambridge 1975, p. 432; «Sossianvs Hierocles 4» y LACTANCIO, *Sobre la Muerte de los Perseguidores* 16, 4, *Instituciones Divinas* V 2, 2; 2, 12; 4, 1.

64 LUCIANO DE SAMOSATA, *La Muerte de Peregrino* XI 13, 16.

65 Cf. R. T. WALLIS, *Neoplatonism*. London 1972; P. REMES, *Neoplatonism*. Stocksfield 2008.

66 Véase para esas escuelas filosóficas, E. ZELLER, *Stoics, Epicureans, and Sceptics*. New York 1962; R. M. WENLEY, *Stoicism and its Influence*. New York 1963.

67 Ese «catecismo pagano» de Salustio, creado bajo los auspicios de la política religiosa del emperador Juliano, está traducido al español en PSEUDO PLUTARCO, *Sobre la Vida y la Poesía de Homero*, PORFIRIO, *El Antro de las*

cualquier conflicto ideológico que se presentase, seguidos a distancia por la presencia cada vez más marginal de cínicos y epicúreos[68]. Ese motivo es el que los llevó a combatir al cristianismo, que como hemos visto ya en la época de los Severos había bebido abundantemente de fuentes platónicas. Y pese a todos los ataques, es indudable de que el cristianismo fue avanzando por todo el Imperio en este tiempo, muy lentamente al principio, más rápidamente después; así nos lo muestran los testimonios, a veces muy tempranos, de fuentes tanto paganas como cristianas, que de cualquier modo sólo deben describir efectos a nivel local y han de ser analizadas con cautela[69]. Tal confrontación ideológica en la que se enfrentaban pensadores ilustres de ambos bandos con una argumentación brillante y lúcidas exposiciones argumentales, marca una contradicción muy propia de la Antigüedad Tardía: la convivencia cotidiana junto a la razón y el pensamiento filosófico de las supersticiones. A la vez que las grandes mentes discuten y moldean el pensamiento, la magia, los milagros y la superstición poblaron los campos y las ciudades, mostrando otra característica de los nuevos tiempos que se avecinaban: la presencia continua de los divino en la vida diaria[70].

En Siria, provincia floreciente en el arte de la retórica pero que aportó también una cantidad muy notable de filósofos helenos y de pensadores cristianos, el neoplatonismo estuvo representado por Máximo de Tiro (ca. 125-185)[71] y Numenio de Apamea; ya en pleno siglo III tenemos la figura de Longino (213-273), que posteriormente sería refrendada por la importante creación filosófica y teúrgica de Jámblico de Calcis (250-325), que significó una revancha espiritual del paganismo en tiempos de Constantino, ya que sus obras e ideas lograron una difusión bastante notable y crecientes adeptos, el más famoso de los cuales fue el emperador Juliano[72]. Por parte

---

Ninfas de la Odisea, SALUSTIO, *Sobre los Dioses y el Mundo*. Introducciones, traducciones y notas de E. A. RAMOS JURADO. Biblioteca Clásica Gredos 133, Madrid 1989. Otras publicaciones en ese sentido fueron las obras religiosas del propio Juliano, especialmente sus discursos *Al Rey Helios* y *A la Madre de los Dioses*. Cf. JULIANO, *Discursos*. (2 vols.). Introducción, traducción y notas de J. GARCÍA BLANCO. Biblioteca Clásica Gredos, 17, 45. Madrid 1979-1982.

68 B. FARRINGTON, *The Faith of Epicurus*. New York 1967; J. M. RIST, *Epicurus: An* Introduction. Cambridge 1972; J. BRUN, *l'épicurisme*. Paris 1983; R. HÖISTAD, *Cynic Hero and Cynic King*. Uppsala 1948; R. B. BRANHAM, M. O. GOULET-CAZÉ, *Los cínicos: el movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*. Barcelona 2000; C. GARCÍA GUAL, *La Secta del Perro*; con la *Vida de los Filósofos Cínicos* de DIÓGENES LAERCIO traducida por el anterior. Madrid 2002.

69 Así, las noticias ofrecidas por PLINIO EL JOVEN (*Cartas* X 96), sobre Bitinia, y otras similares, como las aparecidas en ORÍGENES (*Contra Celso* III 9), no resultan concluyentes, en el sentido de que no pueden tomarse como sintomáticas a nivel regional, y mucho menos para toda Asia Menor. No obstante, demuestran la importancia y vitalidad del cristianismo, dominante ya con claridad en algún lugar aislado, con una cronología asombrosamente temprana.

70 Cf. M. SARTRE, *op. Cit.*, p. 124: *«La multiplicación de los profetas, adivinos, magos y magas se explica por esta omnipresencia de los divino»*.

71 En la obra de este autor podemos encontrar una curiosa anécdota que ilustra muy claramente el ambiente religioso y espiritual del tiempo; se nos ofrece una noticia sobre el sabio Pitágoras, que declaraba su cuerpo inmortal, puesto que su alma se desprendía y volaba por el éter al perecer la materia carnal que la abrigaba, en busca de otro «anfitrión»: un claro caso de reencarnación. Pitágoras declaraba haber ocupado anteriormente y en otra vida el cuerpo del troyano Euforbo; al ver un viejo escudo herrumbroso de diseño frigio en el templo de Atenea, reveló que tal arma fue suya en el pasado. Posteriormente se pudo comprobar la veracidad de sus palabras al descubrir una inscripción en el escudo que consagraba tal trofeo a la diosa, inscripción realizada por el hombre que, según la tradición, mató a Euforbo en combate, el rey y héroe Menelao. Cf. MÁXIMO DE TIRO X 2, HOMERO, *Ilíada* XVII 59-69.

72 El emperador solía llamar a Jámblico *«maestro en verdad divino, el primero después de Pitágoras y Platón», «posterior en el tiempo pero no en el genio»*. Cf. JULIANO, *Cartas* I 12 (escrita en Galia), e *Himno a Helios Rey* 146ab, 150d, 157cd.

cristiana, la figura vital de Justino (ca. 100-165), apologista, oriundo de Neápolis y mártir, ejerció en esa provincia, al igual que el gnóstico Pablo de Samosata. Merece mención especial Ignacio de Antioquía, de quien conservamos sus cartas, en las que hace una ardiente y brillante defensa de la fe cristiana. Murió como mártir en Roma en 117.

Otro gran pensador y escritor cristiano fue Tertuliano[73]. Originario de África, su obra prolífica y sólida se difundió por todas las provincias de Oriente, pues incluso una parte de ella estuvo en griego[74]. Contestó con vehemencia a los gnósticos (en su *Contra Marción*) y a los heréticos, pero también rescató en su tiempo el género de la apología con el que los teólogos e intelectuales cristianos trataron de defender desde los primeros tiempos su fe de los ataques realizados contra ella por los filósofos; escribió un *Apologético* que seguía la tradición de otras obras dedicadas a los últimos Antoninianos (Lucio Vero, Marco Aurelio y Cómodo) por autores como Apolinar de Hierápolis, Atenágoras o Justino, para refutar las acusaciones de misantropía y prácticas aberrantes que se achacaban por doquier a los cristianos[75]. También se movió en ese sentido, aunque en otras cosas eran muy diferentes, el fundador de la escuela de Cesarea en Palestina, Orígenes (c. 185-254), discípulo de Clemente de Alejandría[76]. Escritor realmente prolífico, su *Contra Celso* defendió al cristianismo contra su primer ataque filosófico[77].

Es concretamente durante la misma dinastía de los Severos, con un amplio sincretismo religioso y tolerancia para todos los cultos[78], cuando los autores cristianos comenzaron a atacar, paradójicamente, al paganismo; parece que el clima de permisividad y convivencia pareció excesivamente peligroso a los teólogos, que veían preocupados como los fieles cristianos en tiempos pacíficos confraternizaban con los seguidores de otros cultos, una tendencia tibia e indiferente que no podía permitirse en una religión declaradamente exclusivista. Así, Tertuliano lanzó su *De Idolatria* en el año 211, y posteriormente Hipólito (m. 235, considerado el primer papa cismático de la historia), en su *Traditio Apostolica*, lanzaba igualmente ataques contra el helenismo y la filosofía, como perniciosas influencias causantes de males; hemos de pensar que lo hacía coincidiendo en este sentido con una renovada ofensiva proselitista auspiciada por el manto de la tranquilidad que les ofrecía la actitud suavizada de los emperadores, poco

---

73 Quinto Septimio Florente Tertuliano (155-220), originario de Cartago y abogado de profesión. Su cultura extensa, brillante inteligencia y las grandes dotes oratorias fueron de vital importancia tras su conversión al cristianismo. Pensador rigorista y ardiente defensor de la pureza de las costumbres, acabó rompiendo con la Iglesia e ingresando en el Montanismo (año 207). Desencantado con la experiencia, fundó su propia secta, los Tertulianistas, acomodados a su pensamiento inflexible. Casi con total seguridad, murió sin arrepentirse ni reintegrarse a la Iglesia, en calidad de herético. Cf. S. VICASTILLO, *Tertuliano y la muerte del hombre*. Madrid 1980.

74 Cf. R. H. AYERS, *Language, logic and reason in the Church Fathers: a study of Tertullian, Augustine, and Aquinas*. Hildesheim 1979; T. D. BARNES, *Tertullian: A historical and literary study*. Oxford 1985.

75 TERTULIANO, *El Apologético*. Introducción, traducción y notas de J. ANDIÓN MARÁN. Madrid 1997.

76 Para Orígenes, véase C. KANNENGIESSER & W. L. PETERSEN (eds.), *Origen of Alexandria: His World and His Legacy*. Indiana 1988. J. W. TRIGG, *Origen: The Bible and Philosophy in the Third-Century Church*. London 1985.

77 ORÍGENES, *Contra Celso*. Introducción, versión y notas por D. RUIZ BUENO. Madrid 2001. Se puede comprobar cómo Orígenes eligió sagazmente la fecha de publicación de esta obra: el año 248, que coincidía con el aniversario milenario de Roma, mientras reinaba además un emperador como Filipo, que en ningún caso iba a mostrar hostilidad contra los cristianos. Existe una reconstrucción reciente del ataque de Celso al cristianismo, realizado en lengua inglesa: *Celsus. On the true doctrine. A discourse against the Cristians*, with introduction, translation and notes by R. J. HOFFMAN, New York 1987.

78 Cf. *Cristianismo Primitivo, op. Cit.*, p. 260.

dispuestos a la toma de represalias. Parece que hasta en algunos casos los Severos favorecieron abiertamente a los cristianos, que incluso ocuparon numerosos cargos en el gobierno[79]; es muy conocido el famoso pasaje de la Historia Augusta que nos muestra las simpatías religiosas de Alejandro Severo, cuyo pequeño altar privado tenía presente a Cristo, entre otros dioses y hombres «santos»[80]. La madre de ése emperador, Julia Mamea, quiso conocer al alejandrino Orígenes, y la importancia en tierras sirias del cristianismo podría explicar en parte la familiaridad de los miembros de esa dinastía con dicha religión[81]. Numerosos intentos sincretistas se llevaron a cabo durante el breve pero intenso reinado de Heliogábalo de fundir y amalgamar los cultos lunares semitas y orientales que predominaban en Asia y África con las divinidades solares de recio carácter indoeuropeo que ya se encontraban por todo el Imperio, especialmente entre los soldados, que las saludaban como dioses marciales. De hecho, tenemos noticias de «matrimonios divinos» en los que el emperador quiso unir varias de esas divinidades femeninas y lunares con dioses solares, y que se celebraron por toda Italia[82]. Se ha aludido a la política religiosa unificadora de Heliogábalo como abiertamente favorable a los cristianos, ya que su sincretismo oriental podía compartir ciertas similitudes con algunas ideas cristianas, y beneficiarlo en parte, ya que al menos ambos cultos eran próximos «geográficamente»[83]; no obstante, nosotros creemos que la religión siria, extática, llena de bailes desenfrenados y hasta lascivos defendida por el emperador, que era vista como bárbara, grosera e impúdica por los romanos, debía ser rechazada por las jerarquías cristianas aludiendo a esos mismos motivos[84]. En este caso, tanto los paganos como los cristianos romanos y occidentales contemplarían con desagrado ese culto ampuloso y asiático, aunque se ha sugerido que las muertes conjuntas del emperador y su madre, destrozados y arrastrados a manos de la plebe en el año 222, y del papa Calixto I junto a dos

79 Siempre reciben un trato excelente en las fuentes cristianas; así, OROSIO VII 18, 6-8; EUSEBO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica* VI 28. En parte, el advenimiento de Maximino puede ser considerado como una reacción del estamento militar pagano tradicionalista del Imperio. Para este emperador sigue siendo utilísima la añeja obra de G.M. BERSANETTI, *Studi sull'imperatore Massimino il Trace*. Roma 1940.

80 HISTORIA AUGUSTA, *Alejandro Severo* 29, 2.

81 Cf. EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica* VI 21,3.

82 Cf. HERODIANO V 6, 3-5; para el caso concreto de la ciudad de Roma, HISTORIA AUGUSTA, *Antonino Heliogábalo* 3, 4-5; estas fuentes paganas son tremendamente hostiles contra el emperador, y se le acusa de una intolerancia religiosa que se haría trágicamente real siglos después: *«Profanó la religión del pueblo romano destruyendo sus santuarios»* (6, 7-8). También se acusa aquí a Heliogábalo de sacrificios humanos, especialmente de niños, por toda Italia (8, 1-2). Para este aspecto véase también la n. 121, y R. L. FOX, *op. Cit.*, pp. 134-135.

83 Cf. G. W. BOWERSOCK, *Studies on the Eastern Roman Empire: social, economic and administrative history, religion, historiography*. Godbach 1994. Sobre este particular, cabe añadir que Heliogábalo se sentiría en todo caso mucho más cercano al judaísmo que al culto cristiano, pues compartía con él ciertos preceptos religiosos semíticos, comunes con las normas judías, como por ejemplo abstenerse de comer la carne de porcino, de acuerdo con la «ley fenicia» Cf. HERODIANO V 8, 9.

84 Sirva como ejemplo, entre otros muchos testimonios, ésta acusación, de las más suaves que hemos podido encontrar, lanzada por HERODIANO (V 6, 10): *«Aparecía* [Heliogábalo] *en público con los ojos pintados o con carmín en sus mejillas, afeando su rostro, hermoso de natural, en maquillajes lamentables»*. Los ropajes estrafalarios, la pintura afeminada, y los bailes extáticos bárbaros tuvieron que causar forzosamente una pésima impresión a cualquier observador occidental, ya fuese cristiano o pagano. Nos remitimos como prueba al pasaje de OROSIO (VII 18, 5): *«este emperador, sacerdote del templo de Heliogábalo, no dejó ningún otro recuerdo que el considerablemente vergonzoso de sus estupros, crímenes y obscenidades de todo tipo»*. Recordemos que después de su muerte en 222, el romano CLAUDIO ELIANO escribió un *Contra Gymnis* (término griego muy despectivo que podría ser traducido como «afeminado»), atacando con dureza la memoria de Heliogábalo, al que consideraba un tirano (véase FILÓSTRATO, *Vidas de Filósofos y Sofistas* II 31).

de sus sacerdotes, no significarían estallidos de violencia independientes por parte de la plebe romana, sino que estarían posiblemente relacionados[85]. En cualquier caso, parece que Calixto y Ceferino (su antecesor en el papado, 199-217) fueron favorables a un entendimiento con el poder de Roma, lo que les valió ser acusados de monarquianismo, una herejía cristológica contraria a la Trinidad y al profetismo[86].

Durante el breve reinado de Macrino y su hijo Diadumeno (217-218) no pudieron acontecer demasiadas noticias en uno u otro favor, pero ya comprobamos anteriormente como esos emperadores favorecieron abiertamente las religiones tradicionales, concretamente el paganismo en Egipto. La restauración severiana en la persona de Heliogábalo trajo de regreso las pautas sincretistas de la política anterior, y con ellas el controvertido tema de la aceptación (o no) del cristianismo dentro de las *religiones licitae*; más que favorecerlo, en opinión de J. Alvar[87] con los Severos «*…sus tendencias personales y políticas se dirigían más bien a la instauración de la divinidad local de Emesa, Heliogábalo, como divinidad suprema, síntesis de las deidades solares que encabezaban los distintos panteones que habían ido siendo subsumidos con las conquistas territoriales*». Con los Gordianos (238-244) parece que la tolerancia a nivel imperial fue la norma, ya que apenas se conoce incidente alguno; la llegada de los Filipos marca un hito especial en este sentido, porque una tradición cristiana tardía los señala como emperadores cristianos, afirmación valorada cierto tiempo pero que en la actualidad ha sido descartada casi unánimemente por la crítica[88]. Pero la situación iba a cambiar con la aparición de emperadores como los Maximinos o los Decios, que entendieron la actitud de los cristianos como peligrosa para la seguridad del Imperio. Esta fue la causa principal de las Tres Persecuciones oficiales y a gran escala del siglo III, con Decio (249), Valeriano (257) y Diocleciano (303). En el caso de Decio, es curioso comprobar que su sublevación frente a las legiones danubianas y posterior marcha hacia Roma para hacerse con el poder coinciden con una revuelta contra los cristianos en la siempre tumultuosa Alejandría[89]. Y es más llamativo aún notar cómo, precisamente en ese intervalo histórico, entre el comienzo del reinado de Filipo en 244 y la captura y muerte de Valeriano I en el año 259, han desaparecido los fragmentos correspondientes de una de las fuentes paganas tardías más señaladamente contrarias a los cristianos, la Historia Augusta; muy contraria a Filipo, quizá la versión senatorial pagana de ese reinado podría corroborar o

85 Tal idea fue sugerida por el profesor J. Mª. BLÁZQUEZ, *Cristianismo Primitivo…op. Cit.*, pp. 259 y 296. Véase también OROSIO VII 18, 5.

86 Cf. *Cristianismo Primitivo…op. Cit.*, p. 255; de hecho, Ceferino había excomulgado a Tertuliano, y la proclamación de Calixto I, un sucesor en la misma línea, provocó el nombramiento cismático de Hipólito (217-235), personaje del que ya hemos hablado.

87 J. ALVAR, en *Cristianismo Primitivo…op. Cit.*, p. 498.

88 Opinión defendida por J. Mª. BLÁZQUEZ, *Cristianismo Primitivo…op. Cit.*, p. 297, que sigue los testimonios de OROSIO (VII 28, 1) y principalmente EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica* VI 34; contra esa hipótesis, H. A. POHLSANDER, «Philip the Arab and Christianity», *Historia 29* (1980), 463-473, y W. ENSSLIN, *Cambridge Ancient History*, vol. XII, Cambridge 1975 p. 94. Cf. la n. 57. En cualquier caso, aunque las tropas de Decio estaban integradas casi exclusivamente por legionarios ilirios adictos al paganismo Solar, cabe recordar que proclamaron emperador a su general en el calor eufórico del campo de batalla, tras una aplastante victoria contra los godos; sería excesivo presentar a Decio como un «rebelde religioso» o un «cruzado pagano», pese a que sin ninguna duda, era acérrimo partidario del politeísmo tradicional y el culto a los dioses patrios, un reaccionario a ojos de los cristianos.

89 Cf. *Cristianismo Primitivo…op. Cit.*, pp. 262 y 265. Ya en el año 202 se produjo una importante persecución local contra los cristianos en esa ciudad, lo que hizo a los historiadores cristianos del siglo V catalogar a Septimio Severo como un perseguidor; sin embargo, los autores cristianos contemporáneos como Hipólito, Tetuliano y Clemente de Alejandría no aluden al suceso, e incluso llegan a alabar la política religiosa de ese emperador. (TERTULIANO, *A Escápula* IV 6).

complementar las informaciones sobre dicho emperador proporcionadas por Orosio. En nuestro caso, nos atrevemos a plantear como hipótesis de trabajo que la pérdida de esos años en los códices pudo no ser meramente casual, al igual que la desaparición de la parte correspondiente a los Caros y Diocleciano (282-305) en la *Nueva Historia* de Zósimo; dos fuentes hostiles a los cristianos, que podrían contener material ciertamente ofensivo y peligroso para el siglo V[90].

GNOSTICISMO

Uno de los Padres Occidentales, Ireneo de Lión (130-208), afirmaba que los errores en los que habían caído los heréticos y gnósticos venían siempre de la perniciosa filosofía griega[91]. Del mismo modo, se consideraba como creador y primer difusor de la ciencia gnóstica a Simón el Mago, una figura del Nuevo Testamento[92]. El Gnosticismo, muy activo en Oriente, significó un grave y embarazoso problema para los primeros cristianos, aunque este movimiento intelectual estuvo presente también en algunos círculos del paganismo[93]. Muy extendido desde los primeros tiempos por Siria, Palestina y Egipto, defendía la existencia de cierto «conocimiento» (Gnosis, *gnosis*) que tenía carácter secreto y estaba preparado para ser revelado a una comunidad de iniciados, que defendían una serie de principios morales y teológicos basados en el rechazo de la materia como origen del mal y la existencia de una jerarquía de seres espirituales intermedios o dioses imperfectos con los que explicaban la creación del universo. Explicaban las escrituras sagradas con ayuda de una simbología especial que, al interpretar alegóricamente los textos, les proporcionaba información secreta y oculta para los demás. Creían en un fuerte dualismo que marcaba la vida de todos los hombres, un principio que compartían con otra religión que por entonces empezó a gozar igualmente de gran relevancia, el Maniqueismo, de fuerte raigambre irania pero extendido firmemente por todo el Imperio[94]. Por último, los gnósticos clamaban ser los únicos conocedores de la verdadera esencia divina, y al separarse de la Iglesia oficial en muchos de sus pensamientos, ritos y especulaciones, chocaron inevitablemente con ella, siendo

90 Creemos que los copistas tardíos o medievales eliminaron deliberadamente los fragmentos mencionados en esas dos obras paganas (años 244-259 y 282-305), bien por considerarlos blasfemos o bien por pura conveniencia, para evitar problemas con la ley (como ya en 1603 defendiese Casaubon). De no ser que, los mismos autores, ante la eventualidad de ser descubiertos o el temor a una delación que traicionase sus escritos «subversivos», eliminasen con pena y dolor las partes más polémicas de sus propias obras; recordemos el final completamente brusco de la obra de Zósimo, y la carencia de prefacio en la Historia Augusta. Son indicios que mueven a pensar que los autores fueron interrumpidos de algún modo a mitad de su trabajo, por causas desconocidas. Se ha manifestado en contra de esta hipótesis A. R. BIRLEY, «The Lacuna in the Historia Augusta». *Bonner Historia Augusta Colloquium 72/74*. Bonn 1976 pp. 55-63, a nuestro entender con argumentos muy endebles y nada convincentes; si se quería ocultar la vergonzosa derrota de Valeriano contra los persas y la cautividad de dicho emperador, era suficiente con no narrar la vida de aquél, pero no había motivo alguno según tal argumentación para excluir a Filipo, los Decios, Emiliano o Treboniano Galo, reinados que por el contrario están plagados de incidentes religiosos y son vitales para entender la confrontación paganismo - cristianismo en el siglo III. Un pasaje del cristiano OROSIO (VII 21, 2) nos pone sobre la pista, al insinuar que quizá los sucesos escabrosos y polémicos del reinado de Decio (y su consiguiente censura) podrían estar relacionados con la religión.

91 Cf. R. L. FOX, *op. Cit.*, p. 308.

92 IRENEO DE LIÓN, *Contra los Herejes* I 23, 1-2; XXIV 1-2. También JUSTINO MÁRTIR, *Apología* XXVI 1-3.

93 Cf. K. RUDOLPH, *Gnosis*. Edinburgh 1983; H. JONAS, *La Gnosis y el espíritu de la Antigüedad Tardía: de la mitología a la filosofía mística*. Valencia 2000; *La religión gnóstica: el mensaje del Dios extraño y los comienzos del Cristianismo*. Madrid 2003.

94 Véase G. WIDENGREN, *Mani and Manichaeism*. London 1965; M. TARDIEU, *Le Manichéisme*. Paris 1981; S. N. C. LIEU, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*. Tübingen 1992; M. HEUSER & H.-J. KLIMKEIT, *Studies in Manichean Literature and art*. Leiden 1998.

atacados furibundamente por los Padres, que los acusan con disgusto de blasfemos y adoradores de los demonios, por sus teorías sobre la naturaleza de Jesús y los elementos sagrados del cristianismo. Los gnósticos, que también estaban formados por minorías elitistas y cultas, usaban una base exegética judía con elementos orientales (iranios) y griegos, formulando sus teorías con una estructura filosófica platónica durante los siglos II y III. Los defensores de la ortodoxia hacen notar, con el mismo desagrado con el que señalan sus errores, como en esos grupos gnósticos y herejes se podía encontrar en abundancia la presencia de mujeres[95]; los líderes gnósticos y heréticos son acusados por ello de seducción lasciva y de ser brujos que encadenaban a las mujeres con hechizos, y por otra parte se señalaba negativamente al sector femenino del cristianismo por esas muestras de simpleza e ignorancia que les hacía seguir a los desviados. Pero en este punto creemos posible sopesar que en tal éxito tuviese mucho que ver la gran importancia que podían alcanzar las mujeres en tales sectas (gnósticas o no), como los marcionistas, carpocratianos o montanistas, donde eran ordenadas y tenían derecho a ocupar los más importantes cargos y jerarquías. Muchas damas griegas y romanas de clase alta, una vez que el cristianismo llegó hasta las capas más pudientes, difícilmente soportarían la posición sumisa y pasiva que la Iglesia oficial otorgaba a las mujeres, ellas que en sus grandes mansiones y tierras eran señoras casi absolutas[96]. De cualquier modo, en el cristianismo primitivo los conceptos de cisma y herejía tuvieron que contemplarse de una forma muy diferente a la actualidad; recordemos que aún con los Severos, al final del Alto Imperio, las fuentes primarias y las enseñanzas cristianas primigenias se hallaban *relativamente* cercanas, aún a efectos temporales y cronológicos. Pese a la diligencia con la que fueron combatidos y posteriormente perseguidos, se ha conservado una cantidad sensible de evangelios y obras gnósticas, algunas de las cuales son de carácter claramente espurio y/o apócrifo (como el *Evangelio de Tomás* o las *Actas de Pedro*)[97]. Igualmente, el gnosticismo pudo filtrarse y llegó a influir en cierta literatura cristiana sagrada, como el Nuevo Testamento.

Por otra parte, la reacción popular al cristianismo, durante bastantes años, fue una hostilidad muy pronunciada y vehemente, especialmente por parte de las grandes masas urbanas de clase media y baja[98]. Sopesando el carácter exclusivista de la nueva religión, no podemos afirmar que los cristianos fuesen únicamente chivos expiatorios a los que perseguir y culpar tras desastres naturales como pestes, sequías o inundaciones; no cabe duda de que la misma actitud inicial de los cristianos ayudó muy poco a su integración y a ganarse el respeto de los conciudadanos. El notorio y ostensible desprecio que demostraban por las tradiciones y la religión romana, a la que escarnecían abiertamente, puede ser fruto de una inmensa seguridad interior, de fe verdadera y una asombrosa audacia, pero no podía menos que despertar un odio violento en las

95 Cf. *Cristianismo Primitivo…op. Cit.,* p. 112, que puede aplicarse a IRENEO DE LIÓN, *Contra los Herejes* I 6, 3 y I 13, 3.

96 Posiblemente la motivación sea la misma en el paganismo cuando examinamos los cultos de Adonis; ceremonias y banquetes rituales en los que las mujeres participaban solas y podían relacionarse libremente sin la tutela de maridos o familiares. El dios Adonis fue adorado profusamente por todo el Imperio; se tienen testimonios de su presencia en Hispania incluso al comienzo de la Tetrarquía. Cf. B. SOYEZ, *Byblos et le Fete des Adonies*. Leiden 1977; S. RIBICHINI, *Adonis: aspetti orientali di un mito Greco*. Roma 1981; M. DETIENNE, *Los jardines de Adonis*. Madrid 1982; G. J. BAUDY, *Adonisgärten: Studien zur antiken Samensymbolik*. Frankfurt am Main 1986.

97 J. N. BREMMER (ed.), *The Apocryphal Acts of Peter: magic, miracles and gnosticism*. Leuven 1998.

98 R. TEJA, *el Cristianismo Primitivo en la Sociedad Romana*. Madrid 1990 p. 29 afirmó que *«es indudable que pronto se expandió entre amplios ambientes populares de muchas ciudades un profundo sentimiento anticristiano»*. Véase también la n. 100.

muchedumbres que participaban en los sacrificios o procesiones y veían como sus dioses eran insultados y humillados de forma sangrante[99]. El clima de violencia contra los cristianos, si bien local y esporádico, tuvo que dejar de ser un suceso anormal; la confrontación que se haría aguda y total en el siglo IV estaba servida. El profesor Blázquez[100] señaló muy acertadamente que «*La extensión del montanismo, de tendencia rigorista y antirromana, sus profecías y sed de martirio, habían contribuido a empeorar la situación*».

SOBERANOS, RELIGIONES Y DIOSES

Un fenómeno religioso que va ligado desde sus mismos comienzos a la propia existencia del poder de Roma es el culto imperial[101]. Destinado a transformarse radicalmente después del triunfo del cristianismo, en el siglo II y el III todavía se ve representado esencialmente de la misma forma que adoptó en el reinado de Augusto y aun antes, mezclando la tradición romana con el ritual y la imaginería helenística que durante siglos dominó las representaciones monárquicas de todas las provincias de Oriente[102]. Estaba asociado frecuentemente a otros dioses, como Dioniso, Zeus/Júpiter y Helios, que se reencarnó posteriormente con el auge de los emperadores ilirios en el Sol Invicto, como culto estatal romano[103]. Dentro del amplio espectro griego de las provincias orientales el culto al soberano tenía raíces profundas que llegaban hasta el mismo mundo homérico, y pese a las reticencias que pudiesen observarse a la hora de convertir en dioses a hombres vivientes, poderosos pero en definitiva mortales y llenos de defectos, especialmente por ciertas tendencias filosóficas, una más precisa concepción del término *divino*, tal como era considerado por la mentalidad griega, nos lleva a la afirmación de que «todo lo que tiene en sí poder» participa en cierto modo de esta característica; es el Panta plene Qeon del

---

99 Cf. *Cristianismo Primitivo…op. Cit.*, pp. 165-166. R. L. FOX (*op. Cit.*, pp. 258-259), señaló, muy acertadamente, que los cristianos se negaban a participar en los ritos de expiación con los que se honraba a los dioses para combatir terremotos, sequías, plagas y epidemias; de este modo, las mayorías paganas enfurecidas podían considerar que, con su actitud «atea», los cristianos despertaban la cólera de los poderes divinos y ponían en peligro la seguridad de la ciudad y la vida de sus habitantes, obrando violentamente contra ellos en consecuencia. Véase también W. H. C. FREND, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*. Oxford 1965.

100 Opinión expresada en uno de los numerosos capítulos escritos por su pluma en *Cristianismo Primitivo…op. Cit.*, p. 254. Para el montanismo, véase también R. L. FOX, *op. Cit.*, pp. 405-407. Aunque en este punto cabe añadirse la salvedad formulada por A. GONZÁLEZ BLANCO (*op. Cit.*, p. 140) y que es muy aplicable a grandes áreas geográficas de las que se ocupa nuestro trabajo: el mundo romano clásico en las zonas costeras, e igualmente el litoral profundamente helenizado y urbano de Oriente tenía un nivel cultural mucho más alto que las zonas del interior, y preocupaciones mucho más mundanas; herejías como el montanismo (o el priscilianismo) muy fuertes en zonas desoladas del interior, no tenían el mismo arraigo, generalmente, en las grandes ciudades y zonas costeras, donde la mentalidad mística y rigorista era inexistente o se encontraba mucho más diluida.

101 Como pequeña bibliografía para este tema, véase W. DEN BOER, *Le Culte des Souverains dans l´empire romain*. Geneva 1973; S. R. F. PRICE, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Cambridge 1984; J. N. KRAYBILL, *Imperial cult and commerce in John's apocalypse*. Sheffield 1996; T. WITULSKI, *Kaiserkult in Kleinasien: die Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz Asia von Augustus bis Antoninus Pius*. Göttingen 2007; M. CLAUSS, *Kaiser und Gott: Herrscherkult im römischen Reich*. München 2001; J. K. HARDIN, *Galatians and the Imperial Cult: a critical analysis of the First-Century social context in Paul´s Letter*. Tübingen 2008.

102 Véase para todo ello J. J. POLLITT, *Art in the Hellenistic Age*. Cambridge 1986; L. BURN, *Hellenistic Art: from Alexander the Great to Augustus*. London 2004.

103 Cf. G. H. HALSBERGHE, *The Cult of Sol Invictus*. Leiden 1972; A. C. DASS, *Sun-worship in Indo-Aryan religion and mythology*. Delhi 1984; M. J. GREEN, *The Sun Gods of Ancient Europe*. London 1991.

antiguo culto griego[104]. Por ello, gracias a este difuso estado que los situaba en mitad de dos mundos, y aunque de algún modo estaban asociados a los inmortales, los emperadores a su vez debían buscar la benevolencia de los seres superiores al igual que el resto de hombres[105]. Todo esto creaba una estructura cultual cuidadosamente relacionada, y tras la adoración global a los diferentes dioses que podía darse privada o públicamente, entraban otra serie de ceremonias cívicas a las que ya hemos aludido, y que formaban la misma médula de la vida urbana y el orgullo cívico griego. Dentro de esta última variedad de ceremonias, el culto imperial encajaba perfectamente en todas las provincias de Oriente, y su celebración y amplio desarrollo era recompensado por los propios emperadores, que veían en él un beneficioso propagador de la estabilidad estatal y la fidelidad de sus súbditos: el título tan deseado, prestigioso y solicitado de metrópolis pudo ser seguramente reservado a las ciudades que estaban encargadas de dicho culto a nivel provincial; tales celebraciones registraban una enorme cantidad de eventos, de los que el más importante eran las procesiones de los representantes oficiales de las distintas ciudades, donde éstas figuraban en riguroso orden de importancia. Ello significaba, como ya se ha dicho, un marcado afán de superación encendido directamente por el orgullo cívico, y una competencia enconada entre diversos núcleos urbanos por las posiciones de primacía[106]. Una vez más, los títulos, reconocimientos y honores otorgados por los emperadores fomentaban el patriotismo y la gloria local, incluso las ciudades con tradiciones anteriores utilizaban ahora sus flamantes nombres de período helenístico y sus orígenes divinos. Desde la llegada de los Severos al poder aumentó constantemente el número de distinciones, que demuestra muy a las claras como la ideología griega urbana y la importancia otorgada por los ciudadanos a los títulos y el rango estaba en plena vigencia.

LAS RELIGIONES MISTÉRICAS Y EL INCIPIENTE CRISTIANISMO

Podemos definir una religión mistérica como la que es iniciática, esto es, que exige para poder alcanzar el derecho a practicarla superar una serie de fases normalmente duras o cuanto menos complejas, tras lo cual el sujeto se integra en un grupo de culto que celebra reuniones a escondidas, de forma reservada para no mostrar sus conocimientos arcanos a una mayoría no iniciada y por lo tanto ignorante; es, de hecho, un grupo que practica habitualmente el «misterio»[107]. Aunque aquí cabría indicar que, de hecho, toda ceremonia religiosa en el Cercano Oriente e incluso en Grecia, llevaba consigo de por sí un cierto aire de impenetrabilidad y una cerrazón ceremonial que bien podría casar con los cultos más secretos de Mitra o Deméter; sabemos que en muchos templos, las estatuas de los dioses estaban perfectamente encerradas en habitaciones especiales donde prácticamente nadie podía contemplarlas, salvo algún día muy

104 «Todo está lleno de dioses», dicho atribuido a Tales de Mileto. Cf. J. GARCÍA LÓPEZ, *La Religión Griega*. Madrid 1975 p. 149.

105 Cf. M. SARTRE, *op. Cit.,* p. 125: *«Aunque eran dioses, los emperadores necesitaban la ayuda y protección de los dioses»*.

106 Cf. M. SARTRE, *op. Cit.,* p. 203.

107 La bibliografía acerca de las muy numerosas y diversas religiones mistéricas es verdaderamente extensa; tómese, a modo de ejemplo, H. D. LEWIS & R. L. SLATER, *Religiones Orientales y Cristianismo*. Barcelona 1968; H. RAHNER, *Greek Myths and Christian Mystery*. New York 1971; S. ANGUS, *Mystery Religions: A Study in the Religious Background of Early Christianity*. New York 1975; U. BIANCHI, *The Greek Mysteries*. Leiden 1976; R. REITZENSTEIN, *Hellenic Mystery Religions: Their basic ideas and significance*. Pittsburgh 1978; J. GODWIN, *Mystery Religion in Ancient World*. San Francisco 1981.

especial marcado por la festividad del culto particular, y muchas otras veces las imágenes de los dioses se hallaban ocultas, veladas tras cortinas y elementos similares[108]. Desde el punto de vista social, estas religiones suelen estar reservadas a las clases altas, con una formación extensa y gran nivel de preparación cultural; no era infrecuente por tanto que los mismos emperadores se hiciesen iniciar en uno o varios de estos cultos, como Augusto, Adriano, Lucio Vero y Marco Aurelio; ya en pleno siglo IV encontramos el caso de Juliano[109]. Los cultos que habían alcanzado preponderancia en este momento eran principalmente los Misterios de Eleusis en Grecia y los diversos cultos mistéricos dedicados a Deméter que esparcidos por Oriente, gozaron de gran aceptación y popularidad.

El Cristianismo[110], tras la crucifixión, muerte y Resurrección de Jesús, tuvo en primer lugar que definirse a sí mismo, llegar a acuerdos y delimitar su posición y estrategias, tanto con respecto a la comunidad judía como entre los gentiles, y precisamente tales cuestiones se trataron en el concilio de Jerusalén del año 49. Sabemos que Pablo de Tarso realizó abundantes viajes en misión evangelizadora por las provincias romanas de Asia, Macedonia y Grecia; desde mediados del siglo I podemos encontrar ciertas comunidades cristianas perfectamente organizadas y operantes en Antioquía, Filipos, Tesalónica, Corinto y por supuesto la propia Jerusalén[111]. Relativamente pronto, el primer cristianismo quedó configurado, y como es bien sabido demostró enseguida su vitalidad operacional, apoyando su expansión primeramente en los mismos Apóstoles, mientras vivieron, y en la obra de los Evangelistas, y posteriormente desarrollando y ampliando los pequeños núcleos que se habían creado en la mayor parte de las grandes ciudades del Imperio[112]. De cualquier modo, ese cristianismo aún no gozaba de una estructura organizada en plenitud, y lo mismo se puede afirmar del dogma y otras cuestiones disciplinarias, como explicó el profesor González Blanco[113]: *«Pero si ya hay jerarquía, no podemos asegurar que su evolución, por así decir,* institucional *haya sido completada: el canon de las escrituras no se definirá para toda la Iglesia hasta la segunda mitad del siglo IV, la liturgia sigue teniendo cuestiones que concretar, la moral se enfrenta con casos y situaciones que no están debidamente sancionados por la normativa existente y no todas las comunidades, ni siquiera en las grandes ciudades, se rigen por obispos»*. Otra cuestión, que queda fuera del alcance de nuestro tema, sería señalar las rutas y líneas de circulación por las que el cristianismo llegó hasta el Imperio de Occidente,

108 Cf. el testimonio ofrecido por el rétor pagano TEMISTIO (XX 235).

109 Tenemos información de que fue iniciado en los Misterios Eleusinos durante su estancia como estudiante en Atenas hasta, 355; Cf. EUNAPIO, *Vidas de Filósofos y Sofistas* 478, 16 ss. Véase también G. E. MYLONAS, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton 1962.

110 Ofrecemos una pequeña selección de la bibliografía sobre el cristianismo en esta época: D. NOCK, *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*. New York 1964; R. M. GRANT, *Early Christianity and Society*. New York 1977; T. D. BARNES, *Early Christianity and the Roman Empire*. London 1984; H. RAHNER, *Church and State in Early Christianity*. San Francisco 1992; L. M. McDONALD & S. E. PORTER, *Early Christianity and its Sacred Literature*. Peabody 2000; E. FERGUSON, *Backgrounds of Early Christianity*. Michigan 2003; M. HUMPHRIES, *Early Christianity*. London 2006; A. VICIANO, *Cristianismo Primitivo y su Inculturación en el Imperio Romano*. Murcia 2007; J. W. ERMATINGER, *Daily Life in the New Testament*. Westport 2008.

111 Cf. *Cristianismo Primitivo…op. Cit.,* pp. 102-103; sigue siendo valiosa la añeja obra de W. M. RAMSAY, *St. Paul, the Traveller and the Roman Citizen*. London 1895. Mucho más recientes en el tiempo tenemos a R. A. HORSLEY (ed.), *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*. Harrisburg 1997, y J. P. SAMPLEY (ed.), *Paul in the Greco - Roman World: a handbook*. Harrisburg 2003.

112 Cf. R. L. FOX, *op. cit.,* pp. 272-273 y 287-293.

113 A. GONZÁLEZ BLANCO, *op. Cit.,* p. 102.

tema que aún hoy sigue siendo objeto de debate académico[114]. Pero en cualquier caso, no se trató de un proceso sencillo y triunfal, el desarrollar y extender la nueva fe contra un paganismo al que se ha definido a menudo como desfalleciente; cabe destacar que los que serán enemigos encarnizados del cristianismo y rivales hasta el fin, los cultos que aguantaron hasta la embestida de Teodosio con sus leyes coercitivas y más allá el avance inexorable cristiano, serán fundados justamente ahora, y son por tanto contemporáneos en mayor o menor medida, de él: Baalbek en Siria, Sérapis en Alejandría y Asclepio en Pérgamo[115]. El amplio avance del cristianismo en el siglo III ha de ser buscado, por consiguiente, en otros campos, principalmente ideológicos, con la debilitación, no del vigor religioso del paganismo, pero sí de la anterior idea cívica y griega de patriotismo urbano que era imperante hasta el año 212[116].

Aquellos cristianos llevaban una vida de caridad, predicación, pobreza y oraciones, que era mirada con añoranza y admiración por las primeras voces disconformes contra la relajación de las costumbres, ya en el siglo III[117], y que no muchos siglos después sería puesta como ejemplo y meta de muchas comunidades cristianas, y también idolatrada después por los estudiosos y teólogos protestantes. Tan pronto como la vida de las comunidades cristianas quedó plenamente establecida, comenzó un periodo de convivencia, a menudo difícil, con el anterior mundo romano y sus instituciones, que vio crecer dentro o junto a él una comunidad con un comportamiento esencialmente diferente, hacia la cual mostró estallidos de agresividad en medio de una línea general de indiferencia o «tolerancia»[118].

En cualquier caso parece bastante claro que deben establecerse tres periodos en el amplio marco del desarrollo y propagación del cristianismo, a lo que se refiere desde el punto de vista esencialmente histórico; tras la aceptación del cristianismo «helenista» defendido por San Pablo, desde el año 50 en adelante parece claro que los seguidores de Jesús que se atenían fielmente a la ley judaica quedan por tanto completamente aislados y relegados, pero aun así no puede considerarse al movimiento desde ese momento algo más que una *secta* en progresión como muchas otras de las que en ese momento medraban por el Imperio; encontramos que una inminente *parusía* era aun esperada mayoritariamente, y es después del aplastamiento de la rebelión judía de los años 68-70, cuando Tito vuelve con un victorioso ejército romano tras reconquistar Jerusalén, el verdadero momento en el que los jerarcas cristianos contemplan el estado real de las cosas y comprenden que la Segunda Venida de Cristo queda como algo remoto en el tiempo, cuando se comienzan a establecer los verdaderos cimientos de la Iglesia en la tierra y se solidifican los lazos de las distintas comunidades que por vez primera toman conciencia de

114 Un valioso trabajo recopilador al respecto en A. CUSTODIO VEGA, «la venida de San Pablo a España y los siete varones apostólicos». *Boletín de la Real Academia de la Historia* CLIV (I) 1964, pp. 7-78.

115 Véase R. L. FOX, *op. cit.*, p. 75.

116 Cf. R. L. FOX, *op. Cit.*, p. 322: *«On a longer view, the rise of Christianity owed much to a broader initial change, a losening of the civic cohesion of the Greek city-state»*. Véanse las nn. 26 y 29.

117 CIPRIANO DE CARTAGO (*Cartas* 3 y 13) se quejaba amargamente de la vida muelle de muchos cristianos, que se dedicaban a pasatiempos terrenales y disfrutar de los placeres, descuidando incluso sus comunidades e ignorando las necesidades de los pobres; parece que no todas las clases altas estuvieron dispuestas a abandonar súbitamente sus mesas bien servidas y la vida cómoda de las grandes mansiones africanas. En este caso es indudable que el obispo fue influido por las obras críticas y moralizantes contra el comportamiento de los propios cristianos y sus jerarquías escritas por Tertuliano entre 198 y 203. Pero incluso un autor muy tardío y pagano como AMIANO MARCELINO (XXVII 3, 15), alabará abiertamente la vida sencilla y humilde de algunos obispos cristianos, que vivían en el campo de modo austero y ejemplar.

118 Para este periodo, A. N. SHERWIN-WHITE, *Roman Society and Roman Law in the New Testament*. Oxford 1963.

que pueden convertirse en una amplia red, la tan nombrada «nación dentro del estado romano», que a partir del siglo II quedará plenamente conformada y se tratará a todos los efectos de una realidad incontestable. Realmente, las persecuciones de Trajano Decio y Valeriano en ese sentido no podían erradicar la creencia, sino que más bien trataban de modo estratégico de coartar su avance, creando al menos una recesión en su proselitismo y reaccionando a favor de los viejos cultos romanos, que en su opinión eran los únicos que podían insuflar vida a un Imperio desfalleciente y cercado por las amenazas y los problemas[119].

ADIVINACIÓN Y ASTROLOGÍA. MAGIA Y BRUJERÍA

Tales materias ya en aquélla época habían acumulado un larguísimo periodo temporal de evolución, experiencias y cambios, pues en mayor o menor medida, habían sido practicadas por todas las sociedades mediterráneas avanzadas; por otra parte, el deseo de adivinar el futuro era tan viejo como el hombre mismo, con seguridad fue la principal preocupación de las primeras comunidades humanas, conocer lo que les deparaba el porvenir, una vez que se habían hecho con un lugar seguro donde vivir y alguna fuente de alimento[120]. A finales del siglo II y principios del III, tales prácticas pasaban por un proceso de especial auge por la proliferación de la magia y los prodigios milagrosos; intranquilidad y desasosiego, dos características que podían comenzar a encontrarse en el pensamiento de las clases altas y educadas, sumaron un poderoso aliciente y tanto la adivinación en sus múltiples formas como la astrología recibieron un importante aumento de atención por parte tanto de practicantes de tales ciencias como de los espíritus religiosos en general. Material filosófico anterior, tal y como el *Timeo* de Platón, se estaba reutilizando entonces, pasando a formar parte del repertorio ideológico de los astrólogos tardíos. Concretamente, tanto la cultura romana como la griega contaban con una tradición profunda y excelente de largas generaciones diestras en las artes adivinatorias, tratándose en Roma de una habilidad decididamente unida al propio Estado[121]. Desde los oráculos rurales hasta la figura del augur en las mismas instituciones romanas, la adivinación se filtró por toda la sociedad, empezando desde su misma cúspide, los emperadores. En la dinastía de los Severos, adicta a las prácticas mágicas y a las nuevas religiones orientales, podemos encontrar el caso de Heliogábalo, acusado de llegar a sacrificar seres humanos para poder examinar sus hígados[122]; esos órganos tenían

119 Cf. R, TEJA, *op. cit.*, pp. 1-40 ss.

120 Cf. S. I. JOHNSTON & P. T. STRUCK (eds.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*. Leiden & Boston 2005, pp. 10-11 y 29. Para la astrología, véase T. BARTON, *Ancient Astrology*. London & New York 1994.

121 Véase J. MANGAS MANJARRÉS, *Augurationes y augures en la Hispania romana*. Cáceres 1984; R. BLOCH, *La Adivinación en la Antigüedad*. Méjico 1985; R. FLACELIÈRE, *Adivinos y Oráculos Griegos*. Buenos Aires 1993; S. MONTERO HERRERO, *Diosas y Adivinas: mujer y adivinación en la Roma Antigua*. Madrid 1994; R. L. WILDFANG & J. ISAGER (eds.), *Divination and Portents in the Roman World*. Odense 2000; M. L. HAACK, *Les haruspices dans le monde Romaní*. Bourdeaux 2003; S. I. JOHNSTON, *Ancient Greek Divination*. Southern Gate 2008.

122 Cf. D. HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, *Oráculos Griegos*. Madrid 2008 p. 68. No olvidemos que tales rumores estaban muy lejos de constituir excepciones, más bien al contrario, se encontraban bastante extendidos por todo el Imperio; así, Apolonio de Tiana, considerado un hombre santo por el paganismo, fue también acusado en cierta ocasión de matar a un niño para usas su espíritu con fines adivinatorios; véase FILÓSTRATO, *Vida de Apolonio de Tiana* VII 11. Igualmente, se conocía un rumor según el cual Adriano había mandado asesinar a su protegido, el joven Antinoo, para poder disponer del fantasma del joven en sus prácticas de nigromancia. De ser eso cierto, el joven no habría muerto ahogado en el Nilo, como afirma otra versión. DIÓN CASIO (LXIX 11), que nos ofrece la noticia, también dice del emperador que *«usaba todo tipo de adivinaciones y brujerías»*. El uso de menores de edad con finalidades adivinatorias era una de las piedras angulares en las prácticas mágicas. Cf. S. I. JOHNSTON, «Charming Children: the

la extraña facultad, según los expertos, en poseer información que, interpretada correctamente, podía presagiar el futuro y mostrar la idoneidad o no de una acción. Pero los sacerdotes romanos de los cultos oficiales descifraban las entrañas de animales especiales sacrificados a tal efecto, estando por supuesto el sacrificio humano terminantemente prohibido desde tiempos de César[123].

Una segunda serie de figuras históricas importantes, especialmente desde el punto de vista religioso, han de ser mencionadas para ofrecer una visión completa de esta época, en la que, como ya se ha dicho, su presencia era precisamente uno de los rasgos que la definían. Distantes del pensamiento puramente racional y de las clases intelectuales, han de ser mencionados aquí, habitando un mundo aparte de los maestros filósofos y teólogos: los obradores de milagros[124]. Presentes tanto en el cristianismo como en las otras religiones del Imperio, llamados magos por unos, santos por otros, resultan ser un elemento de apreciación cultural, religiosa y mental cuya descripción queda fuera de nuestro alcance aquí, por lo que ofreceremos someramente unos ejemplos que hagan visibles las principales características del fenómeno y sus manifestaciones. Pese a que la magia en sí era algo habitual dentro de la vida cotidiana del Imperio, había diferentes formas en la que ésta se podía manifestar, desde los inofensivos hechizos propiciatorios para aumentar la presencia u obtener favores personales hasta los sortilegios puramente destructivos, pasando por ciertos ritos y prácticas como la nigromancia y las maldiciones, que siempre fueron considerados despreciables por la opinión general[125]. Como previsible contrapeso a esta magia dañina de ataques directos, surgió el auge de los amuletos protectores de todo tipo a lo largo y ancho del Imperio[126]. Pero una vertiente del problema especialmente delicada y peligrosa era cuando las prácticas mágicas *se asociaban a* o *iban dirigidas contra* el poder imperial, muy especialmente a la propia persona de los emperadores[127]. Entonces siempre una ola de inestabilidad arreciaba contra los pilares del Estado, y tanto las consecuencias como los posibles efectos y víctimas de tales sucesos solían modificarse, añadiendo una faceta más ominosa y desgraciada a la magia y sus secuelas. Por ese mismo motivo, los emperadores se sentían especialmente suspicaces a la hora de legislar sobre un tema tan sensible, y de hecho no tardaron en sucederse las prohibiciones. El propio Septimio Severo, durante su estancia en Oriente, ordenó al Prefecto de Egipto que escribiese a los diversos gobernadores para que prohibiesen la adivinación en sus respectivas jurisdicciones, allá por el año 198-199[128]. De hecho, en todo momento existieron una serie minoritaria de mentes cultivadas y racionales que desecharon casi todas las categorías de magia y adivinación por igual, considerando lo mucho de fraude y engaño que había en ellas[129], pero la población tanto urbana como rural se vio irresistiblemente atraída hacia ese tipo de

---

Use of the Child in Ancient Divination». *Arethusa* 34(1), 2001 pp. 97-118.

123 Cf. N. DAVIES, *Sacrificios humanos: de la Antigüedad a nuestros días*. Barcelona 1983; P. BONNECHERE, *Le sacrifice humain en Grèce Ancienne*. Athénes 1994; M. J. GREEN, *Dying for the gods: human sacrifice in Iron Age & Roman Europe*. Stroud 2002; J. M. BREMMER (ed.), *The Strange World of Human Sacrifice*. Leueven 2007.

124 Véase F. HEINTZ, *Simon le Magicien: Actes 8, 5-25 et l'accusation de magie contre les prophètes thaumaturges dans l'antiquite*. Paris 1997; E. KOSKENNIEMI, *The Old Testament miracle-workers in early judaism*. Tübingen 2005.

125 Para la Nigromancia, véase S. I. JOHNSTON & P. T. STRUCK (eds.), *op. cit.,* pp. 255-282.

126 Cf. para este aspecto D. OGDEN, *op. Cit.,* pp. 261-274.

127 Por ejemplo, se afirmó que el emperador Calígula se había vuelto loco por los brebajes amorosos que le hacía beber su mujer ocultamente (Cf. SUETONIO, *Calígula* 50). También hay una estremecedora descripción de las prácticas de brujería utilizadas para asesinar a su padre Germánico (TÁCITO, *Anales* II 69). Recordemos que ese personaje falleció en la ciudad de Antioquía en el año 19.

128 Cf. D. OGDEN, *op. Cit.,* p. 284; R. L. FOX, *op. cit.,* p. 213.

129 PLINIO EL VIEJO, *Historia Natural* XXX 1-20.

hombres obradores de prodigios que proliferaban cada vez más. Posiblemente la figura que por excelencia encarna a este personaje se trata de Simón el Mago, del que ya hemos hablado; es muy significativo que éste (nunca mejor dicho) rival de Jesús se consideraba un dios en forma humana, concebido de madre virgen y poseedor de ocultos y poderosos conocimientos que lo hacían superior a todos los hombres; de ahí posiblemente la acusación común por parte de los apologetas y Padres de la Iglesia occidentales, que lo convierten en fundador del gnosticismo[130]. Tras ser combatido por los evangelistas y Apóstoles en las regiones primeras de manifestación cristiana, en Judea, este personaje fundó su propia secta, los Simonianos, un grupo que practicaba las artes mágicas al modo de su fundador, aunque hay que decir que era oriundo de Samaria y por lo tanto su tradición difería de la griega y romana, viniendo del mundo oriental[131]. Se le retrata como poseedor de capacidad para volar, hacerse intangible, desaparecer y aparecer; él mismo afirmaba, según las fuentes, que había convertido el fantasma de un niño muerto violentamente en su asistente demoníaco principal, y que gracias a la información proporcionada por este ser, podía crear fantasmas sin quedar adherido a ellos, sometidos para usarlos en sus propios fines. Tal práctica requería inevitablemente la práctica del sacrificio humano para surtir efecto[132]. Otra tradición falsaria nos describe una llamativa escena entre Simón y su enemigo mortal, San Pedro, en Roma: un combate de magia en presencia del emperador Nerón, en el que el Mago sería destruido, cuando el poder verdaderamente divino otorgado al primer Papa se manifestase, reduciendo a la nada las artes impías de su oponente[133]. Finalmente, cabe decir que este personaje forjó, según la tradición, la idea de traficar con los cargos de la Iglesia, de ahí el título de simonía[134].

Nuestro segundo ejemplo, al contrario que Simón, aparece enmarcado completamente fuera del cristianismo, y lejos de ofrecer una imagen infame y desleal, se convirtió en un verdadero hombre santo venerado por todo el paganismo dentro del Imperio Romano; hablamos de Apolonio de Tiana, de quién conocemos una abundante cantidad de información gracias a la vida que escribió de él Filóstrato[135]. Posiblemente, fue tal obra, escrita durante la dinastía de los Severos,

---

130 Cf. K. BEYSCHLAG, *Simon Magus und die Christliche Gnosis*. Tübingen 1974, y más recientemente ese problema ha sido tratado por S. HAAR, *Simon Magus: The First Gnostic?* Berlin 2003.

131 Tal tema ha sido estudiado por J. R. S. MEAD, *Simon Magus: an essay on the founder of Simonianism based on the ancient sources with a re-evaluation of his philosophy and teachings*. Chicago 1979.

132 Ello nos trae a colación el aspecto de las invocaciones de ultratumba y la presencia de los muertos espectrales en la vida del Imperio, que trataremos más adelante. Normalmente, era inevitable para los practicantes de este tipo de magia el sacrificio de seres vivos, normalmente de pelaje negro y en plena noche, pues la sangre de ganado degollado se filtraba por la tierra y podía ser bebida por los fantasmas del Hades convocados mediante la ceremonia, que adquirían así cierta difusa corporalidad temporal que permitía interrogarlos; pero no se afirma que fuesen necesarias víctimas humanas para ése propósito, aunque según parece, Simón sí las necesitaba para crear sirvientes fantasmales. Cf. D OGDEN, *op. Cit.,* p. 179.

133 PSEUDO-CLEMENTE DE ROMA, *Homilías* III 30-58; *Recogniciones* II 20-III 48.

134 Tal forma de actuar era completamente contraria a las ideas y el pensamiento de Cristo, que dijo muy claramente: *«Vosotros habéis recibido gratuitamente, dad también gratuitamente»* (MATEO 10:8).

135 Nosotros hemos utilizado la reputada edición de la Loeb, *Philostratus: The life of Apollonius of Tyana, the epistles of Apollonius and the treatise of Eusebius*; with an English translation by F. C. CONYBEARE. The Loeb Classical Library, 16-17. London 1969. Parece que la figura de este filósofo y teúrgo fue recogida y ampliada durante la dinastía de los Severos; su comparación posterior con Jesús en el siglo III lo convertiría en un personaje célebre y famoso en todo el paganismo del Imperio. Esa es la teoría al menos de M. DZIELSKA, *Apollonius of Tyana in Legend and History*. Rome 1986. En cualquier caso, Julia Donma fue la que encargó a Filóstrato la escritura y redacción de su *Vida*, y tal teoría puede ser refrendada en parte por el fervor que a éste personaje dedicaron los monarcas de ésa dinastía: Caracalla le dedicó un santuario en el año 215 (DIÓN CASIO LXXVIII 18, 4), y como sabemos Alejandro

la que llevó a convertir al piadoso Apolonio en una figura milagrosa y sagrada que los filósofos paganos comparaban a Jesús[136]. De hecho, una gran cantidad de prodigios obrados por ambos ofrecen una similitudes tan evidentes que resulta imposible no sopesar la idea de que se ciñan a un plan especial. La resurrección de muertos y la expulsión de demonios, la vida frugal, el servicio a los demás, y la enseñanza de la sabiduría fueron en ellos muy parecidos, aunque los propósitos y fines fuesen evidentemente diferentes[137]. Pero no está más allá de toda cuestión el valorar correctamente la importancia de tales figuras y sus hechos en el lugar correspondiente de la vida religiosa del Imperio; indudablemente, parte del éxito del cristianismo fue causa del ávido interés por las figuras milagrosas que se dio desde el siglo I. Más allá de los sermones y apologías de los más brillantes pensadores y teólogos cristianos, pudo ser muy bien la obra y milagros de Jesús y posteriormente de ciertos santos anacoretas y eremitas la que consiguió el mayor número de conversiones y la penetración del cristianismo a nivel de clases altas y sociedades densamente civilizadas.

El reino de los muertos en el inframundo siempre resultó un plano paralelo pero relativamente cercano en la religión romana y muy especialmente en la griega; la imaginería popular, los mitos e incluso las elevadas exégesis de los cultos mistéricos, tenían muy presente tanto a las deidades infernales o subterráneas como a los elementos ctónicos; no es nada sorprendente por todo ello que a lo largo de la historia griega y romana contemplemos una larguísima cantidad de pasajes literarios en los que esas regiones interactúan con el mundo de los vivos, e incluso ciertos moradores intercambian sus residencias mediante visitas periódicas, como ocurre entre los dioses con la hija de Perséfone; en la *Odisea* Ulises desciende al Hades, donde logra conversar con su amigo, un atribulado y triste Aquiles; la misma hazaña de visitar el país de los muertos es la raíz de una religión mistérica tremendamente vital que disputó durante muchos años la supremacía a los cristianos, el Orfismo[138]. Por eso no es de extrañar que en el pensamiento griego y romano perfectamente vital que operaba en grandes zonas del Imperio siguiese teniendo fuerza lo procedente de ese mundo: y si era posible obtener información de los muertos como hizo el hijo de Laertes, tanto mejor. Y una parte muy especial respecto al mundo espectral, especialmente

---

Severo lo adoraba en su altar personal (HISTORIA AUGUSTA, *Alejandro Severo* 29, 2).

136 La comparación, criticada por los teólogos cristianos y los apologetas, está estudiada en F. C. BAUR, *Apollonius von Tyana und Christus: ein beitrag zur religionsgeschichte der ersten jahrhunderte nach christus*. Hildesheim 1966; P. GERD, *Die traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament*. Leiden 1970; B. L. TAGGART, *Apollonius of Tyana: his biographers and critics*. Ann Arbor 1985.

137 Por ofrecer sólo unos breves ejemplos, podemos evocar dos casos concretos donde la similitud es muy clara; cuando Apolonio resucita a una muchacha, fallecida justo en vísperas de su boda (FILÓSTRATO, *Vida de Apolonio de Tiana* IV 45), de forma nítidamente parecida a la escena cristiana que relata JUAN (11: 1-44); recordemos que sí la muchacha no hubiese sido resucitada, se hubiese convertido posiblemente en un fantasma capaz de ser convocado, de un tipo que la tradición griega llamaba αγαμοι, esto es, *«aquellos muertos antes del matrimonio»*. Un poco antes (IV 10), Apolonio es llamado a Éfeso, donde existe una gran plaga, y allí desenmascara a un demonio como su causante, y en la estatua de Hércules junto al teatro, pide que los ciudadanos lapiden a la criatura, aún disfrazada en forma humana. Cuando muere finalmente a pedradas, Apolonio muestra la verdadera criatura a los efesios, y ven que se trata de un perro infernal rabioso y con ojos de fuego; Jesús expulsa de una manera muy semejante a los demonios de Gerasa (MARCOS 5: 1-20). En las afueras de Corinto, Apolonio logra desenmascarar a otra criatura, en este caso a una *lamia* (un ser mágico; criatura femenina infernal, ofrecía características vampíricas y antropófagas). Pero es derrotada por Apolonio, que salva así de una muerte horrible a un joven atleta que había sido engañado por la criatura, a la que consideraba una bella amante (IV 25).

138 Como pequeña bibliografía sobre el tema véase R. BÖHME, *Orpheus. Das Alter der Kitharöden*. Bonn 1970; M. L. WEST, *The Orphic Poems*. Oxford 1975; J. WARREN (ed.), *Orpheus: The metamorphoses of a Myth*. Toronto 1982.

en el ámbito griego, se trataba de los caídos en combate o en grandes campos de batalla, como ya hemos visto; en este sentido, el vivo testimonio de Pausanias para Maratón es significativo y muy vinculante, tratándose de una civilización que rendía sentido honor a los grandes héroes de sus múltiples combates y guerras llenas de épica[139]. En pleno Imperio Romano, tales prácticas seguían en plena vigencia, y podemos comprobar cómo en el año 217 el emperador Caracalla le pidió a su amigo Flavio Materniano, a la sazón en Roma, que evocara a los muertos en las ceremonias pertinentes y consultase a los adivinos para informarse de cómo sería el final de su vida y si se encontraba operativa alguna conspiración en el momento, con resultado sobradamente conocido de todos[140].

139 Cf. PAUSANIAS I 32, 4-5, donde se afirma que toda la noche se podía escuchar el sonido de los caballos de guerra y los hoplitas en plena pugna; de hecho, según el mismo autor, los maratonianos rendían culto a esos fantasmas nocturnos, a los que creían héroes muertos en la gran lucha contra los persas.

140 HERODIANO IV 12, 4; DIÓN CASIO LXXIX 4, 1. Materniano supo por un vidente de África que Macrino y su hijo Diadumeno estaban destinados al poder imperial.

Mozárabes. Identidad y continuidad de su historia
Antig. crist. (Murcia) XXVIII, 2011, ISSN: 0214-7165, pp. 625-643

CONTEXTO HISTÓRICO-RELIGIOSO Y NOTAS METODOLÓGICAS PARA UNA NUEVA TRADUCCIÓN DE LA 'PARÁFRASIS AL EVANGELIO DE SAN JUAN' DE NONO DE PANÓPOLIS

David Hernández de la Fuente
Departamento de Historia Antigua
Universidad Nacional de Educación a Distancia
dhdelafuente@geo.uned.es

RESUMEN

Esta contribución pretende proporcionar un panorama y estado de la cuestión acerca de la Paráfrasis al Evangelio de San Juan de Nono de Panópolis (s.V), y ofrecer algunas reflexiones metodológicas en torno al contexto histórico-cultural y filológico de este poema épico tardoantiguo en el marco del trabajo de traducción en curso que se está desarrollando sobre la obra, hasta el momento inédita en español. Tras la aparición completa en 2008 de la traducción anotada del último de los 4 volúmenes de la traducción española de la otra obra atribuida a Nono, la epopeya Dionisíacas, a cargo del autor de este artículo, este proyecto de traducción completaría la edición castellana del poeta griego más importante de la llamada antigüedad tardía y se generarían las bases de futuras propuestas sobre el sentido y la interpretación global de la obra de Nono en el mundo académico de habla española. En esta contribución se realizarán algunas notas a modo de planteamiento metodológico preliminar, un panorama crítico y exegético de la Paráfrasis de Nono, a través del análisis de ciertos pasajes de la obra. A ello se añade una breve reflexión final sobre la interpretación de Nono con vistas a la futura traducción de la obra y a ulteriores trabajos de investigación.

Palabras clave: Literatura griega tardoantigua, Nono de Panópolis, Paráfrasis al Evangelio de San Juan, su contexto histórico cultural, su técnica compositiva.

ABSTRACT

This contribution aims to provide an overview and state of the art about the Paraphrase to the Gospel of St. John by Nonnus of Panopolis (5th century), and to offer some methodological reflections about the cultural-historical and philological context of this Late antique Epic whose translation into Spanish, so far unprecedented, is currently in progress. After the appearance in 2008 of the last of the four volumes of the complete annotated Spanish version of the other work attributed to Nonnus, the epic Dionysiaca, authored by the writer of this article, this translation project would complete the Spanish edition of the most important Greek poet of Late Antiquity and would create the basis for future proposals on the overall meaning and interpretation of Nonnus' work in the Spanish-speaking academic world. In this contribution some preliminary methodological notes are put forward as an approach to the translating work and we provide a critical and exegetical overview of Nonnus' Paraphrase through the analysis of certain passages of the work. Moreover a brief final reflection on the interpretation of Nonnus is added, with a view to the future translation of the work and to further research.

Key words: Late Antique Greek Literature, Nonnus of Panopolis, Paraphrase to the Gospel of St. John, historical-cultural context, composition technique.

1. INTRODUCCIÓN: PANORAMA CRÍTICO SOBRE LA *PARÁFRASIS*

En la presente contribución se pretende ofrecer algunas reflexiones metodológicas en torno al contexto histórico-cultural y filológico de la *Paráfrasis al Evangelio de San Juan* (*P.*) de Nono de Panópolis, en el marco del trabajo de traducción en desarrollo de esta obra, hasta el momento inédita en español, que debería seguir a la reciente aparición en 2008 del último de los 4 volúmenes de la traducción española con notas interpretativas de las *Dionisíacas* (*D.*)[1]. Con un trabajo como este se completaría la edición castellana del poeta griego más importante de la llamada antigüedad tardía y se generarían las bases de futuras propuestas sobre el sentido y la intepretación de la obra de Nono desde el mundo académico de habla española. En esta ocasión, se realizarán algunas notas a modo de planteamiento metodológico preliminar, un panorama crítico y exegético de la *P.* de Nono, a través de un breve estado de la cuestión y de ciertos ejemplos, más una breve reflexión final sobre la interpretación de Nono con vistas a una futura traducción y a ulteriores trabajos de investigación.

Tras la aparición de la primera traducción inglesa de la *P.* en 2003 y los trabajos de la edición italiana en curso bajo la dirección del Prof. E. Livrea, que ha subrayado la riquísima red de contactos textuales y literarios con la literatura cristiana, se puso fin a un largo periodo sin versiones a lenguas modernas de este poema. Resta hoy, sin embargo, un trabajo detallado de comparación con las *D.* y con sus fuentes en la literatura clásica que permita una interpretación global de la poética de Nono y de su trasfondo ideológico. En la parte final de esta contribución, a modo de ejemplo, se destacarán las coincidencias intertextuales entre las dos obras del poeta, con referencia a dos episodios particulares, la resurrección de Lázaro y la entrada de Pedro en el sepulcro. Se

1 Nono de Panópolis. *Las dionisíacas*. Madrid: Editorial Gredos. ISBN 9788424916879:

Volumen I: S. D. Manterola y L. M. Pinkler (eds.), Cantos I-XII. Madrid: Gredos 1995; Vol. II: D. Hernández de la Fuente (ed.) Cantos XIII-XXIV. Madrid: Gredos 2001; Vol. III: D. Hernández de la Fuente (ed.) Cantos XXV-XXXVI. Madrid: Gredos 2004; D. Hernández de la Fuente (ed.) Cantos XXXVII-XLVIII. Madrid: Gredos 2008.

puede ver en ellos una evidente contaminación de elementos paganos y cristianos, no sólo en un nivel estilístico, sino también, y lo que es más importante, de contenido. La *P.* de Nono, así, ha de ser objeto de reflexión previa con vistas a un trabajo concienudo sobre el texto y sus influencias desde distintos ámbitos culturales, y a su futura traducción y comentario en castellano.

El complejo mundo del primer cristianismo[2] se consolida durante el período que en los últimos tiempos ha recibido la denominación de Antigüedad tardía[3]. Literariamente, el cristianismo se inserta en la tradición clásica adaptándola a sus fines y, desde su gran difusión como religión de Estado, deja hondas huellas en la tradición literaria griega. Pero ninguna tan heterodoxa como la *P.* a San Juan de Nono, que, creemos, tiene el innegable atractivo de representar como ninguna otra un momento histórico y cultural de coexistencia de cristianismo y paganismo reflejado en la exégesis alegórica y la combinación de motivos. Después de períodos de desafío abierto en las letras, como se ve en Celso o Juliano, habrá cierto diálogo y convivencia cultural en el Imperio de oriente, y sobre todo en regiones como Egipto, entre paganismo y cristianismo hasta la tardía erradicación del primero[4]. El cristianismo se integra en la civilización griega adoptando sus modos, su retórica, su filosofía —especialmente la neoplatónica— y sus géneros literarios[5]. Si ya las primeras generaciones de escritores cristianos en griego adaptan la larga tradición de literatura judeohelenística y de la epistolografía griega, como prueban las bien conocidas colecciones de cartas paulinas, johánicas, y otras de padres apostólicos como Ignacio de Antioquía o Policarpo de Esmirna y la gran cantidad de epístolas apócrifas, a partir del siglo II, las generaciones posteriores a los Apóstoles van adaptando su mensaje evangélico a los gustos literarios, como la moda de la llamada «Segunda Sofística», en torno a la emperatriz Julia Domna (170-217). Pese a la resistencia de algunos padres, en general se impuso la visión de que la literatura griega podía ser de gran utilidad. En las formas de la retórica clásica (discursos, tratados, o epístolas), los padres de la iglesia transmiten el mensaje evangélico. Pero también se verá una adaptación de diversos géneros, como la filosofía[6] y la historia[7]; e incluso la biografía y la novela[8]. En cuanto a la poesía, como es sabido, ya desde los antiguos himnos apócrifos hasta Gregorio Naciancieno, Sinesio de Cirene y los poemas del Pseudo-Dionisio Areopagita, que siguen el modelo pagano de Proclo, el cristianismo adoptó también todas sus formas, la lírica, la hímnica y la épica en sus variedades heroica y didáctica[9].

---

2 Cf. el panorama trazado por A. Piñero en «Literatura cristiana primitiva», A. Martínez Diez (ed.), *Actualización científica en filología griega.* Madrid 1984, 599-610 y, más recientemente, en su manual *Literatura judía de época helenística en lengua griega*, Madrid, Síntesis 2007.

3 Véanse los libros de P. Brown, *The World of Late Antiquity*, Londres 1971, G.W. Bowersock, P. Brown y O. Grabar (eds.), *Late Antiquity: a guide to the postclassical world*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-Londres 1995 y A. Cameron, *The Mediterranean World in Late Antiquity, AD 395-600.* London and New York: Routledge, 1993.

4 Cf. R. Rémondon, «L'Egypte et la suprème résistance au Christianisme (Ve-VIIe siècles)», *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale* 51 (1952) 63-78.

5 W. Jaeger, *Early Christianity and Greek paideia.* Cambridge, Mass 1962 [trad. esp. *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, FCE 1965].

6 Un buen panorama de estos comienzos del pensamiento cristiano en E.F. Osborn, *Anfänge christlichen Denkens: Justin, Irenäus, Tertullian, Clemens*. Düsseldorf 1987.

7 M. Hengel, *La storiografia protocristiana.* Brescia 1985.

8 Como prueban las *Vidas de santos* y la literatura pseudoepigráfica novelesca, como la historia de José y Asenet, en la Biblia de los Setenta. Cf. R. Grégoire, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografia.* Monastero S. Silvestor Abate 1987.

9 C. p.e. G. Agosti, «L'epica biblica nella tarda antichità greca. Autori e lettori nel IV e V secolo», en F.Stella (ed.), *La scrittura infinita. Bibbia e poesia in eta medioevale e umanistica*, Florencia 2001, 67-104.

El siglo IV es un punto de inflexión en esta adaptación, con la figura de Juliano el Apóstata, quien prohíbe en 362 a los cristianos la enseñanza de la literatura clásica. Durante esta generación habrá un breve divorcio entre *paideia* griega y cristianismo, aunque esta prohibición tendrá una reacción contraria y los cristianos se aferrarán a la cultura clásica, lo que se encarna en el célebre opúsculo de Basilio de Cesarea sobre el provecho de la *paideia* clásica[10]. La implicación cultural ya era demasiado profunda: paganos convencidos como Libanio ejercen de maestros de retórica de doctores de la iglesia como Juan Crisóstomo y Gregorio Naciancieno o Gregorio de Nisa, no dejan de practicar los géneros clásicos. Culmina esta reafirmación literaria cristiana la moda de las paráfrasis de Apolinario de Laodicea (c. 310-390) y sus imitadores (cf. Pseudo-Apolinario en torno a 460-70)[11], que confeccionan curriculum bíblico en distintos géneros clásicos, poniendo los Salmos en hexámetros épicos, el Pentateuco en yambos, los Evangelios y epístolas como diálogos platónicos, y usando otros textos como odas pindáricas, comedias, como dan cuenta la *Historia eclesiástica* de Sócrates (3 16) y la de Sozómeno (5 18). La práctica, nos cuentan esos mismas referencias, será erradicada por considerarse heterodoxa. De toda esta literatura nada nos ha llegado más que por referencias secundarias, salvo, quizá, el autor que nos ocupa.

En este panorama histórico y cultural se desarrolla la coexistencia y progresiva confrontación entre cristianismo y paganismo[12]. Del lado del cristianismo, los siglos IV y V suponen una época de consolidación, pero también de grandes controversias en el seno de la iglesia. Hay que decir, por un lado, que esta fue una época marcada por el prestigio social del hombre santo, con un desplazamiento evidente de los modelos de ejemplaridad pública desde el mundo político, artístico o militar hasta el religioso: las masas de desfavorecidos ponían su mirada en un mundo prometido, divino, más allá de sus sufrimientos en este «valle de lágrimas». Las clases altas y las que querían medrar veían, por su parte, en el creciente influjo del cristianismo un elemento fundamental para procurar éxitos sociales y riquezas. No está de más recordar que esta es la época de los movimientos espirituales de huída del mundo y contacto privilegiado con lo divino: el monacato y la religiosidad personal. Los ideales de ascesis y pobreza promueven el surgimiento de figuras clave de la espiritualidad tardoantigua como los santos Antonio Abad, Atanasio de Alejandría, Pacomio o Shenoute de Atripe. Ellos representan las tendencias que aspiran a aislarse de la sociedad general mediante el eremitismo, a fundar comunidades en el páramo y cenobios entendidos como ciudades divinas, movimientos en torno a líderes carismáticos seguidos por multitudes que, según las célebres palabras de Atanasio, convirtieron «el desierto en una ciudad».

Por otra parte, la iglesia tardoantigua será un hervidero de discusiones teológicas en un ambiente de sutiles disquisiciones en torno a la naturaleza del Dios cristiano —como Dios-hombre u hombre-Dios—, que originaron propuestas desviadas de la ortodoxia, afrontadas en distintos concilios convocados por los emperadores. Lo más curioso y lo que más fuerte influencia tuvo en la posterior edad bizantina es que tales disputas llegaron a impregnar la discusión pública y casi cotidiana en el Imperio de Oriente, que sería célebre por sus controversias teológicas, en las que un gran número de personas estaban versadas. Quizá las más importantes controversias

10 Véase la traducción e introducción de T. Martínez Manzano, Basilio de Cesarea, *A los jóvenes: sobre el provecho de la literatura clásica*, Gredos, Madrid 1998.

11 Cf. T. Gelzer, «Heidnisches und Christliches im Platonismus der Kaiserzeit und der Spätantike», en D. Willers *et al.*, *Riggisberger Berichte I: Begegnungen von Heidentum und Christentum in spätantiken Ägypten*. Abegg Stiftung, Riggisberg 1993, p. 45. pág. 45.

12 Un marco general en P. Chuvin, *Cronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire Romain du regne de Constantin a celui de Justinien*, París, Les belles Lettres-Fayard 1990.

fueron el arrianismo, que propugnó la idea de que Jesucristo, como Hijo de Dios, había sido creado y no engendrado y que fue condenado por la ortodoxia en el concilio de Nicea (325), el nestorianismo, que afirmaba que las naturalezas humana y divina de Cristo están separadas (condenado en Éfeso en 431) y, su contrario, el miafisismo, que sostiene que en Cristo sólo está presente la naturaleza divina, pero no la humana, y que fue rechazado en el Concilio de Calcedonia (451). Frente a la ortodoxia post-calcedonia, el miafisismo será imperante en la iglesia siria y egipcia a partir de entonces, diferenciado del condenado monofisismo de Eutiques, que sostiene que la naturaleza humana y divina de Cristo se funden en una sola (*mono-*) y nueva naturaleza.

Egipto destacará por mantener el miafisismo de forma resistente frente a las autoridades imperiales ortodoxas, lo que se constituirá en vehículo de afirmación nacional. La cuestión religiosa fue, poco a poco, superponiéndose con la política imperial e incluso condicionándola. Y para el cristianismo egipcio será también relevante el bilingüismo griego-copto: la lengua y escritura coptas acabarán por imponerse con el lento declive del griego hasta su extinción ya bajo dominio árabe. A esto se añade la cultura romana y el latín, a partir de la conquista romana, cuya presencia en Egipto ha sido discutida a menudo por los estudiosos[13]. Aunque desde la conquista de Egipto por Alejandro la lengua y la cultura griega se habían convertido en las predominantes en los estratos más elevados de la sociedad (siempre en su uso público), comienza a ser frecuente la aparición de personajes ricos e influyentes, por lo general grandes terratenientes rurales, pero también nuevos intelectuales, que por lengua y costumbres son plenamente egipcios y desarrollan una curiosa cultura mestiza, a veces también en cuanto a la lengua (copta). La particularidad de los egipcios se tradujo así en un doble impulso localista, favoreciendo a la vez la heterodoxia cristiana local, es decir, la corriente miafisita, frente a la ortodoxia nicena de la capital y la persistencia del múltiple fenómeno del paganismo frente al cristianismo oficial del imperio.

Del lado pagano, sin embargo, la vigencia en Egipto del entramado de religiones tradicionales, grecolatinas u orientales —que los cristianos etiquetaban en general como paganismo— es también muy llamativa: los edictos de Teodosio, impulsados por Ambrosio de Milán, muestran preocupación especial por el país del Nilo. Egipto vive la paradoja de una eclosión sin precedentes del cristianismo, pero también de la resistencia acérrima de las tradiciones paganas: el padre del neoplatonismo, verdadero catalizador del último paganismo, Plotino, era de origen presumiblemente egipcio y las variadas manifestaciones religiosas que los cristianos englobaban bajo la etiqueta de *hellenismós* encontraban su medio natural en el ámbito rural y en las ciudades egipcias. Las estimaciones y cifras apuntan a que durante el siglo V, los paganos eran casi la mitad de la población frente a otra mitad cristiana[14], mientras hay autores que gradúan las fuerzas en una escala que va de la igualdad en torno al año 400, a la victoria cristiana tras el 450, aún con una fuerte minoría pagana[15]. El Egipto bajoimperial

13 Sobre la literatura, *cf.* por ejemplo K. Treu (1986) «Antike Literatur im byzantinischen Ägypten im Lichte der Papyri», *Byzantinoslavica*, 47.1 (1986) 1-7. Sobre la lengua latina en general, B. Rochette, *Le latin das le monde grec. Recherches sur la diffusion de la langue et des lettres latines dans les provinces hellénophones de l'Empire romain*, Bruselas, Latomus 1997. Sobre la cuestión del latín en Egipto a partir de los estudios de lenguas en contacto, J.N. Adams, *Bilingualism and the Latin Language*, Cambridge, University Press, 2003, págs. 527-641, esp. «Diglossia in Egypt», 597-599 y «The learning of Latin in Egypt», 623-630 y también S. Daris, *Lessico latino nel greco d'Egitto*, (Papyrologica Castroctaviana. Studia et textus 3) Barcelona 1971.

14 J. Maspero (1914) «Horapollon et la fin du paganisme egyptien», Bulletin de l'Institut français d'Archéologie 23 orientale, 11 (1914) 183-184.

15 R. Rémondon (1952) «L'Egypte et la suprème résistance au Christianisme (Ve-VIIe siècles)», *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale*, 51 (1952) 63-78.

continúa la situación cultural de siglos anteriores, pero con ciertos matices que dan a este periodo unos caracteres propios que continuarán en cierto modo hasta la conquista árabe del siglo VII. Desde una base milenaria común egipcia, consciente y orgullosa de sus tradiciones, se va configurando una cultura híbrida, de lengua griega, copta y, en menor medida, latina. A ello hay que añadir, por supuesto, la gran e influyente comunidad judía de lengua griega que vivía en Alejandría desde época helenísitica. Un crisol abigarrado marcado por la impronta del primer cristianismo y las controversias en su seno, mientras, por otro lado, pervive el paganismo heredero de las nuevas formas tendentes al henoteísmo —a la noción de que solo hay una divinidad suprema y única, lo que es compatible con una pluralidad de religiones, frente al monoteísmo— y fuertemente arraigado tanto en las clases populares como entre la intelectualidad de Alejandría y las ciudades provinciales. Por ello no hay que sorprenderse de la abundancia de intelectuales paganos en estas ciudades. De Panópolis (actual Akhmim) proceden, por ejemplo, Pamprepio, Nono, Ciro, los Horapolos, etc. Esta ciudad del Alto Egipto, en la actual provincia de Sohag, fue conocida como Khemmis o Chemmis también, y está situada en la ribera oriental del Nilo, a poca distancia de la capital de la provincia y a 469 km de El Cairo. De Licópolis (actual Assiut, 359 km al sur de El Cairo, actualmente es la capital de la provincia homónima), que fue la capital del XIII nomo del Alto Egipto viene, por ejemplo, el poeta Coluto y, supuestamente, el filósofo Plotino. En el marco de esta brillante cultura literaria de raíces clásicas, que alternaba y en cierto modo combinaba paganismo y cristianismo sobre una antiquísima base cultural, se entiende que Eunapio definiera a los egipcios como un pueblo «loco por la poesía»[16]. En estas y otras ciudades (como Tebas, Coptos, Hermópolis) se propicia un asiento para una clase alta educada en griego, en un ambiente nativo copto, que se aferra al paganismo con vehemencia[17]. El mestizo contexto cultural lo ejemplifica bien la ciudad de Panópolis, cuna del mayor poeta de la antigüedad tardía. Esta ciudad ya fue celebrada, en el siglo V a.C., por Heródoto de Halicarnaso, como la única ciudad que creía preparada para recibir plenamente la cultura griega[18]. Y durante esta época fue un foco de creación literaria y artística pagana[19], pero también, por otro lado, patria del monacato: no en vano, en sus inmediaciones se estableció el Monasterio Blanco del mencionado Shenute, acérrimo enemigo del paganismo en la ciudad de Pan[20], y donde nació su propio fundador[21].

Entre la irrupción masiva de la nueva religión y el apego extremo al modo de vida «heleno»[22] oscilan varias generaciones de intelectuales egipcios entre los siglos IV y V que guardan esa fidelidad a la vieja cultura[23]. Se pueden ejemplificar con miembros de una misma familia: la primera generación es la de Horapolo el Viejo, profesor de letras nacido en el nomo de Panópolis. Refiere el léxico *Suda* que escribió, entre otras cosas, unos *Comentarios* a las tragedias

16 Eunapio, *VS* 493.

17 T. Gelzer, «Heidnisches und Christliches…» 1993, 44.

18 Heródoto II 91.

19 *Cf.* en general el artículo sobre la ciudad en *RE* 36.2 (1949) 649-653.

20 J. van der Vliet (1993) «Spätantikes Heidentum in Ägypten im Spiegel der koptischen Literatur», en D. Willers et al. (eds.), *Riggisberger Berichte, vol. I: Begegnungen von Heidentum und Christentum in spätantiken Ägypten*, Riggisberg, Abegg Stiftung, 99-130.

21 Para un buen panorama, *cf.* R.S. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton, University Press 1993, págs. 293-303.

22 Para una discusión del término, *cf.* G.W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*…, 9-13.

23 J. Maspero (1914) «Horapollon ...»

de Sófocles, seguramente para su uso en las escuelas superiores, y que vivió a finales del s. IV o principios del V: se trata de la generación de Nono de Panópolis. La tercera generación es la de su nieto Flavio Horapolo, célebre filósofo y profesor que vivió en tiempos del emperador Anastasio[24]. Entremedias, entre nieto y abuelo, hay una segunda generación en esta misma familia, acomodada y gran defensora del paganismo. Se trata de los hermanos Heraisco y Asclepíades, padre del joven Horapolo, activos en Alejandría, la segunda gran urbe del paganismo tardío junto con Atenas, donde Proclo es la figura señera en esta época (450-485). Aún entonces, bajo Zenón, existe una fuerte facción pagana que llegará a intentar derrocar al emperador[25]. Entre los conspiradores se encuentra un seguidor de la escuela poética de Nono, Pamprepio de Panópolis (*fl.* AD 470-486, nació en 440), que lo pagó con su muerte[26]. Egipto aparece así como una verdadera reserva intelectual del último paganismo, más vehemente incluso que la vieja Atenas[27]. Poetas, filósofos y profesores que defendieron el paganismo y viajaron por el Imperio de Oriente, la familia de los Horapolos, oriunda de Panópolis y trasladada a Alejandría, Pamprepio de Panópolis en Constantinopla conspirando con Ilo el isaurio, Ciro de Panópolis como cónsul en la capital[28], Hefestión de Tebas[29], el oscuro historiador o poeta Olimpiodoro de Tebas, que habitó entre los bárbaros y paganos blemios[30], un tal Juan de Tebas, implicado en un escándalo de magia y sacrificio humano en Bérito (actual Beirut)[31], etc., dan ejemplo de estas generaciones a caballo entre los siglos IV y VI, entre paganismo y cristianismo

Durante la época bajoimperial se sucedieron en el Imperio Romano grandes cambios en la religión tradicional. El viejo paganismo se renueva, se subjetiviza y se interioriza mientras el pensamiento filosófico también sufre una deriva mística, y el pragmático estoicismo romano es gradualmente sustituido por el más especulativo neoplatonismo, sin duda la escuela más influyente en la Antigüedad Tardía. La coincidencia entre la religión pagana y el pensamiento tradicional es altamente significativa: ambos ámbitos tienden al henoteísmo. Los dioses paganos se unifican en un ser superior, del que dependen los demás, y la cúspide del mundo de las ideas corresponde a lo que el egipcio Plotino denominó *to hen*. El neoplatonismo servirá de base teórica también al cristianismo, en una característica ambivalencia de la gran doctrina filosófica de la antigüedad tardía, que sirvió tanto al irreductible pagano Proclo como a los obispos Agustín de Hipona o Sinesio de Cirene[32]. En el campo de la religión, hay un sincretismo tendente a aunar figuras divinas o identificar a un dios principal que, aunque atestiguado ya desde el siglo II a.C. asociado

24 Véase la lista de los varios Horapolos en R.A. Kaster, *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley-Los Ángeles-London, University of California Press 1988, 294-295. Sobre el interesante reinado de este emperador cf. F. Haarer, *Anastasius I: Politics and Empire in the Late Roman World*, Cambridge 2006 y M. Meier, *Anastasios I: Die Entstehung des Byzantinischen Reiches*, Stuttgart 2009.

25 De nuevo, R. Rémondon, «L'Egypte et la suprème résistance …» 1952, 65.

26 Suda, *s.v.* «Pamprepios (b)», «Salloustios (c)», «Sarapion (b)». A. Cameron, «Wandering Poets: A Literary Movement in Byzantine Egypt», *Historia*, 14, 1965, 499-500, sobre sus actividades políticas y su muerte, y A. Cameron, «The Empress and the Poet: Paganism and Politics at the Court of Theodosius II», *Yale Classical Studies*, 27, 1982, 217-218.

27 R. Rémondon, «L'Egypte et la suprème résistance …» 1952, 67: «Par ces philosophes être vraiment Egyptien, c'est être païen, un peu comme pour les coptes, c'est être hérétique».

28 Para este último, *cf.* A. Cameron, «The Empress and the Poet …» 1982 217-289.

29 W.H.D. Rouse et al. *Nonnos' Dionysiaca. I-III*, Loeb Clasical Library, Cambridge (Mass.)-Londres, Heinemann, 1940, págs. 65-68.

30 Olimpiodoro, *FrGrH* IV 66, 37 y R. Rémondon (1952) 63-78..

31 Zacarías Escolástico, *Vida de Severo*, en *PO*, II 58.

32 T. Gelzer, «Heidnisches und Christliches…» 1993, 33-48.

al monoteísmo hebreo y más tarde cristiano, encuentra su máximo desarrollo en los siglos IV y V[33]. Los paganos, tanto en Oriente como en Occidente, especulan en torno a la unicidad de los dioses y elaboran sistemas que combinan diversos cultos y destacan especialmente la idea del dios Sol como divinidad suprema. Figuras como Proclo en Oriente, cuyos himnos paganos serán adoptados por poetas cristianos[34], o Pretextato y su círculo en Occidente son buena prueba de esta teología de honda base filosófica e intensos reflejos literarios. Macrobio, aproximadamente en la misma época que Nono (hacia el 430)[35], expone en sus *Saturnalia* un abigarrado compendio de esta idea de la divinidad[36]. Y el africano Marciano Capela compone en su *De nuptiis Philologiae et Mercurii*[37], hacia la misma época, un himno al Sol que refleja este tardío paganismo filosófico e integrador. Diversos autores, pues, desde la perspectiva pagana asimilan al dios único, al sol, con Dioniso[38].

Así, en tal contexto histórico, literario e ideológico, Nono de Panópolis resulta, en la primera mitad del siglo V una figura clave, como autor de una extensa epopeya paganizante y, a la vez, de una parafrasis al Evangelio de Juan. Desconocida su vida, representa como pocos otros autores este momento de transición cultural y religiosa. Nono combina por origen cultura griega y cristianismo copto, pues es de Panópolis (la actual Akhmim Egipcia, la Chemnis antigua), ciudad con fuerte tradición helénica desde tiempos de Heródoto pero también foco del monasticismo de Shenute y su Monasterio blanco. Parece que escribe en Alejandría y que, a juzgar por otros datos que proporciona en su obra (*D.* XL y XLI) puede que pasara algunos años en Beirut, en su famosa escuela de Derecho. En todo caso, su vida se situa entre 400 y 470[39], discutiéndose cual de sus obras escribió antes[40], su aparente contradicción e intención[41].

---

33 S. Mitchell, «The cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews and Christians», en P. Athanassiadi y M. Frede (eds.), Pagan Monotheism in Late Antiquity, Oxford, University Press, 1999, págs. 81-148.

34 Recordaremos también la relación escolar entre Sinesio e Hipatia, San Basilio y San Gregorio e Himerio, San Jerónimo y Donato o San Juan Crisóstomo y Libanio.

35 A. Cameron, «The Date and Identity of Macrobius,» *Journal of Roman Studies* 56, 1966, 25-38.

36 Macr. I 18 (Dioniso asimilado al Sol). W. Fauth (1995) 165-183.

37 W. Liebeschütz, «The Significance of the Speech of Praetextatus», en P. Athanassiadi y M. Frede (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, University Press, 1999, 185-205.

38 Macrobio, *Saturnalia* I 18.

39 D. Del Corno, en M. Maletta (ed.), Nonno di Panopoli, *Le Dionisiache-2: Canti 13-24*, Milan 1999, p. XVI.

40 F. Vian, Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*. Tome I: Chants I-II, Les belles lettres, Paris 1976, p. XVI-XVIII. Vian ha sido el principal editor moderno de las *Dionisíacas* (Belles Lettres, collection des Universités de France), mientras que E. Livrea coordina la más completa edición, comentario y traducción de la *Paráfrasis* en la Universidad de Florencia.

41 Cf. A. González-Senmartì, «En torno al problema de la cronología de Nono: su posible datación a partir de testimonios directos e indirectos», *Univ. Tarraconensis* II (1977-1980) 233-236. La llamada «cuestión noniana» versa, así, sobre la unidad o diversidad de las dos obras de Nono y cuál de ellas, la pagana o la cristiana, fue compuesta primero, y si hubo conversión o apostasía del poeta (p.e. W. Liebeschütz, «The use of pagan mythology in the Christian Empire with particular reference to the 'Dionysiaca' of Nonnus», en P. Allen y E. Jeffreys (eds.), *The Sixth Century: End or Beginning?*, Brisbane 1996, págs. 75-91 afirma que puesto que escribió la *Paráfrasis*, «so Nonnus at some stage of his life was a Christian», pág. 82), a partir de ello, o si acaso ambas obras pueden ser compatibles. Hay quienes afirman que son obras de autores distintos, como L.F. Sherry, *The hexameter paraphrase of St. John attributed to Nonnus of Panopolis*. Diss. Columbia 1991.

La *P.* versifica el evangelio johánico adoptando modelos de la literatura griega —lenguaje homérico, ecos de las *Bacantes* de Eurípides, referencias al neoplatonismo[42]—, y está escrita bajo la influencia de los debates teológicos de la época, situándose su composición seguramente entre el Concilio de Éfeso (431) y el de Calcedonia (451) por su tratamiento de la naturaleza divina de Jesucristo y de la mención de María como «madre de Dios» (θετόκος). Pero esta palabra, uno de los hapax de Nono (cf. léxicos de Peek y de Espinar) que se difundirá en autores bizantinos, la aplica indistintamente a Afrodita (*D.* 41.112), Rea (45.98) o la virgen María (*P.* 2.9, 2.66, 19.135), en un sorprendente eclecticismo. Los comentarios más recientes han mostrado que Nono tiene en cuenta estas interpretaciones coetáneas y que, por ejemplo, fue influido, por Cirilo de Alejandría, que comenta el Evangelio de Juan en 425-428[43]. No se trata sin embargo de una paráfrásis al uso, ya que se observan claramente elementos simbólicos, filosóficos y alegóricos referidos al complejo mundo cultural de la época. No es ortodoxamente cristiano, como pueden ser los poemas de Gregorio Nacianceno, y su propósito alegórico aún se nos escapa[44]. Así, se ha visto, por ejemplo, un trasfondo astrológico y neoplatónico (en una reciente edición del canto XIII)[45] y referencias constantes al paganismo helénico[46]. Por otra parte, hay numerosas alusiones al cristianismo en su obra pagana, las *D.*[47], siendo un raro ejemplo de uso del modelos cristianos en una epopeya paganizante.

Entre las teorías más sugerentes sobre la identificación de Nono, E. Livrea, lo identifica con el personaje homónimo que fue obispo de Edesa entre 449 y 451 al que la tradición hagiográfica atribuye la conversión de Santa Pelagia[48]. Esta teoría ha sido recientemente rebatida por A. Cameron[49], aunque el estudioso italiano ha vuelto a salir a la palestra para defenderla[50]. El otro intento de identificación se refiere a otro Nono, a veces apodado «el abad», que es autor de unos escolios mitológicos a Gregorio Nacianceno[51]. Sin embargo, la cuestión permanece *sub iudice*[52]. En la tradición manuscrita el favor dispensado a la obra cristiana es abrumador, frente

---

42 Cf. T. Gelzer , «Heidnisches und Christliches...», p. 45.

43 Según. E. Livrea, *Nonno di Panopoli, Parafrasi al Vangelo di S. Giovanni*, Canto XVIII..., p. 26-31, y F. Vian, Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques.* Tome I..., p. XVIII.

44 H. Bogner, «Die Religion des Nonnos von Panopolis», *Philologus* 89 (1934) 333.

45 P.e., en la escena del lavado de los pies de los discípulos, véase C. Greco, Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni*. Canto tredicesimo. Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2004, p. 20.

46 Cf. D. Hernández de la Fuente, «Nonnus' Paraphrase of the Gospel of St. John: Pagan models and Christian literature», en J.P. Monferrer -Sala (ed.) *Eastern Crossroads. Essays on Medieval Christian Legacy*. New Jersey, Gorgias Press, 2007, págs. 169-189. Allí se ofrece también un breve repertorio bibliográfico sobre ediciones y traducciones de la *Paráfrasis*.

47 Cf. D. Hernández de la Fuente, *Bakkhos Anax. Un estudio sobre Nono de Panópolis*, Madrid, CSIC 2008, pp. 183 y ss. y 207 y ss., en general.

48 Según E. Livrea, «Il Poeta ed il Vescovo» *Prometheus* 13 (1987), 97-123.

49 A. Cameron, «The poet, the bishop and the harlot», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 41 (2001), 175-188.

50 E. Livrea, «The Nonnus Question revisited», en D. Accorinti y P. Chuvin (eds.), *Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian*, Alessandria, Edizioni dell'Orso 2003, págs. 447-455.

51 J. Nimmo Smith, «Nonnus and Pseudo-Nonnos: The poet and the commentator», en *Philellen. Studies in Honour of R. Browning*, Venise 1996, págs. 281-299: «there are too many parallels between some topics in the *Dionysiaca* and the *Commentaries* for the hypothesis of a single authorship to be summarily rejected» (283). Por otra parte, también G. De Andrés (*Catálogo de los Códices Griegos Desaparecidos de la Real Biblioteca de El Escorial*, El Escorial 1968) parece identificar a nuestro Nono con el autor de los comentarios a Gregorio de Nacianzo en su catálogo de manuscritos de Nono en El Escorial.

52 Es de notar que la atribución ha sido discutida modernamente (Sherry), recogiendo la tradición *adespota* de las *D.* (atribuida a Nono en el pap. Berol. P) y la doble atribución de la *P.* (a un tal Amonio y a Nono).

a las *D.* Habrá paradójicamente más manuscritos de las *D.* en España[53], pero los impresos de la *P.*, especialmente sus múltiples ediciones latinas, proliferarán, como las de Cristoph Hegendorph (1528) o Vicente Mariner (1636).

2. LA *P.*: SU INTENCIÓN, TÉCNICA LITERARIA Y CONTENIDO A TRAVÉS DE ALGUNOS EJEMPLOS

Pero nuestra atención sobre la *P.* se centrará en esta ocasión en su importancia histórico-literaria, por la manera en que Nono amplifica notablemente el Evangelio, pues por cada versículo de este, se presentan de tres a seis hexámetros. Por un lado, destacan los procedimientos estilísticos para obrar la paráfrasis, por otro, la posible información adicional, que se ha interpretado indistintamente como exégesis, alegorías, cruces con su obra sobre mitología griega o, simplemente, como añadidos a partir de fuentes que no han llegado hasta nosotros. Antes de proyectar una posible traducción al castellano, no emprendida anteriormente, procede formular estas reflexiones metodológicas.

En primer lugar, en cuanto a los aspectos generales de la técnica de paráfrasis noniana, se aplican los principios de la *variatio* o *poikilia*, estudiados por Fauth en un conocido trabajo[54]. Nono trata de evitar la repetición léxica y estilística, combinando influencias y fuentes diversas. También se da la *imitatio cum uariatione*, con respecto al Evangelio en la misma forma que en las *D.* con respecto a sus modelos clásicos. Así se ha destacado con respecto a Homero, Eurípides, Teócrito o Calímaco en varios trabajos (Vian, Montes Cala, Whitby, etc...), Nono casi traduce el texto base cambiando los verbos por sinónimos, a veces multiplicados, amplificando la adjetivación, adjetivando sustantivos, o introduciendo neologismos que contienen parte del significado de la frase original. En la *P.* esta *imitatio* va más allá y consiste en una reescritura del texto base evangélico, que acaso considera demasiado simple para el gusto retorizante de sus versos. Así, se trata más bien de reescribir o, si se quiere, de traducir a épica el lenguaje de San Juan, lo que se elabora mediante dos procedimientos retóricos principalmente, la práctica de la αὔξησις, muy frecuente, y, de la reducción de algunas iteraciones evangélicas, más rara. Nono busca sustituir los términos de la *koiné* evangélica por homerismos, alejandrinismos, palabras de nuevo cuño, etc. Por razones métricas y estilísticas, sin duda, pero también introduce comentarios y digresiones muy del gusto del poeta, como se ve en las *D.*, y de dudoso significado. Esto resulta en equivalencias y amplificaciones léxicas, como las que ha recopilado Livrea para el canto II de la *P.*[55]

Pero, junto al sincretismo literario, al estilo de la tradición helenística y del teatro romano, que introduce Nono —su mezcla de géneros y argumentos, su reforma del hexámetro, sus neologismos y compuestos, etc.—, se puede hablar de cierta contaminación ideológica de temas paganos y cristianos[56]. Tradicionalmente, los estudiosos de la *P.* no han valorado el sincretismo entre ambas obras y la presencia de elementos paganos, mientras que los que estudian las *D.* no suelen tener el cuenta el intertexto cristiano. También se nota esta postura en las recientes ediciones de Nono, bajo la dirección de Livrea (*P.*) y Vian (*D.*): aunque se acuerda en general la atribución de ambas obras a Nono, se estudian por separado y sólo tímidamente se aborda la

53 Cf. D. Hernández de la Fuente, «Nono y las *Dionisíacas* en España» *Faventia* 28 1/2 (2006), 147-174.

54 W. Fauth, *EIDOS POIKILON. Zur Thematik der Metamorphose und zum Prinzip der Wandlung aus dem Gegensatz in den 'Dionysiaka' des Nonnos von Panopolis*, Gottinga 1981.

55 E. Livrea, Nonno di Panopoli. *Parafrasi al Vangelo di S. Giovanni*, canto B, EDB, Bolonia 2000, págs. 92 y ss.

56 Cf. recientemente R. Shorrock, The Myth of Paganism: Nonnus, Dionysus and the World of Late Antiquity. London: Bristol Classical Press, 2011

comparación, que proponemos debe ser sistemática[57]. Mostraremos, así, algunos ejemplos que se nos antojan fundamentales para una nueva visión de la *P.*

Ya en este comienzo de la *P.* salta a la vista que se trata de algo más que traducir a épica el evangelio por medio de procedimientos retóricos. El primer ejemplo se puede calificar casi de Himno al Logos, de claras resonancias paganas y neoplatónicas, y equivalente a los himnos que aparecen en las *D.* a Selene en el canto XLIV (191 ss. ὦ τέκος ᾽ Ηελίοιο, πολύστροφε, παντρόφε Μήνη), a Béroe en el XLI (143 ss. ῥίζα βίου, Βερόη, πολίων τροφός, εὖχος ἀνάκτων / πρωτοφανής, Αἰῶνος ὁμόσπορε, σύνχρονε κόσμου) o a Heracles en el XL (369 ss. ἀστροχίτων Ἥρακλες, ἄναξ πυρός, ὄρχαμε κόσμου). Se ha mencionado anteriormente que el precedente de las paráfrasis de Apolinario no resulta válido, pues las paráfrasis épicas, trágicas o líricas de textos sagrados del cristianismo fueron censuradas, como recoge la historia de Sozómeno, por ser, como ejercicios retóricos, inapropiadas para la difusión del mensaje evangélico. La obra de Nono no sólo incurre en este tipo de falta, sino que al amplificar el texto base de San Juan, se permite explicaciones adicionales, perífrasis, amplificaciones y digresiones injustificables desde el punto de vista teológico. En cuanto a su intención, para la mayor parte de la crítica, Nono sería un cristiano auténtico que habría escrito las *D.* con una intención criptocristiana como propedéutica para los paganos. Pero si bien consciente de las discusiones teológicas de su época, la continua *synkrisis*, intencionada a nuestro parecer, del Evangelio de Juan la mitología pagana, deben ser valoradas como elementos de intención en un comentario detallado. Es lo que se puede llamar contaminación entre elementos del helenismo pagano presentes en las *D.*[58] y su intento de armonizarlos con el texto evangélico. A continuación citaremos algunos ejemplos de referencias cruzadas en ambos poemas, para terminar por analizar un caso concreto.

En cuanto a los milagros en ambas obras, detacan las coincidencias formales en la transformación del agua en vino en la batalla del lago Astácide (*D.* 14.323-437) y en la boda de Caná (*P*. 2.35-38), con una larga tradición de transformaciones paganas de agua en vino (Platón, Luciano, etc.) de las que es consciente Nono. Dioniso sana milagrosamente a unos niños sordos en 26.287 ss., porque los compadece (ἐλέαιρε), en parelelo al pasaje de Lázaro (*P.* 11.158 s.), y al Evangelio de Marcos (7.32 ss.). Dioniso cura a un ciego con vino en *D.* 25.281-291 y Cristo con barro en *P.* 9.70 ss. (en Jn 9.1 ss.), de forma paralela, por compasión, un rasgo extraño en este dios que llora en las *D.* como Cristo en la *P.*, «con ojos desacostumbrados a las lágrimas» (ὄμμασιν ἀκλαύτοισιν ἀήθεα δάκρυα)[59]. Así, según Nono «lloró el soberano Baco para liberar de lágrimas a los mortales» (12 171 Βάκχος ἄναξ δράκρυσε, βροτῶν ἵνα

57 Cf. por ejemplo, últimamente C. Greco, *Nonno di Panopoli, Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto tredicesimo*. Edizioni dell'Orso, Alessandria 2004, G. Agosti, Nonno di Panopoli. *Parafrasi del Vangelo di Sant Giovanni. Canto Quinto*. Firenze, Università degli Studi di Firenze, Dipartimento di Scienze dell' Antichità Giorgio Pasquali, 2003; B. Gerlaud, Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques.* Tome XI. Chants XXXIII-XXXIV, Les belles lettres, Paris 2005, y P. Chuvin y M.-C. Fayant, Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques.* Tome XV. Chants XLI-XLIII, Les belles lettres, Paris 2006.

58 Para H. Bogner, «Die Religion des Nonnos von Panopolis»… es una obra profundamente pagana.

59 Esta línea puede hallarse con las mismas palabras en ambos poemas. Las lágrimas de Dioniso y de Cristo merecen un estudio detallado: cf. *D*. 29.98-99 y 318, 37.3 or 41-42 (καὶ νέκυν ἔστενε Βάκχος ἀπενθήτοιο προσώπου / ὄμμασιν ἀκλαύτοισιν, ἀκερσικόμου δέ καρήνου / πλοχμὸν ἕνα τμήξας ἐπεθήκατο δῶρον ᾽ Οφέλτη, *D*. 30.113 ποίησεν ἀήθεα δάκρυα λείβειν, con *P*. 11.123-124 καὶ ἔστενεν αὐτὸς ᾽ Ιησοῦς / ὄμμασιν ἀκλαύτοισιν ἀήθεα δάκρυα λείβων. Cf. también D. Willers, «Dionysos und Christus - ein archäologisches Zeugnis zur 'Konfessionsangehörigkeit' des Nonnos», *Museum Helveticum* 49 (1992) 141-151 y D. Gigli-Piccardi, «Dioniso e Gesù Cristo in Nonno Dionys. 45, 228-39», en *Studi in onore de A. Barigazzi I* (1984) 249-256.

δάκρυα λύσῃ). La alusión a la pasión de Cristo es evidente[60], como se ve en el comentario de Cirilo de Alejandría, fuente de la *P.*, en términos similares: «lloró el señor... para librarnos de lágrimas» (δακρύει ὁ Κύριος [...] ἵνα ἡμῶν περιστέλῃ τό δάκρυον)[61]. Tanto en la *P.* como en la *D.* destaca la figura del dios Eón, el tiempo eterno: él ve que la humanidad corre peligro y consigue que Zeus prometa enviar a su hijo a salvarla en el canto séptimo de las *D.*[62], aparece en los episodios cosmólogicos de las *D.* (estudiados por Vian, *e.g.*, libros 7, 40, 41) y también en la *P.* como representación divina del tiempo eterno (*e.g.* 3.31, 7.94). También destaca la frecuente presencia del tema de la madre de dios y de la maternidad paradójica de vírgenes. Hermes anuncia a Electra el nacimiento de un dios en *D.* 3.422 ss. y a Ino en 9.61-91, dirigiéndose a ésta como «bendita tú entre las hijas de Cadmo» (cf. Lc 1.28) y el niño Dioniso baila en el vientre de su madre (8.11 ss., cf Lc 1.41 ἐσκίρτησεν τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ μου)[63]. Hay varias vírgenes que dan a luz o amamantan un niño tras ser seducidas por un dios (Zeus o Dioniso) o bien milagrosamente. Zagreo nace de la virgen Perséfone[64], mágicamente tocada por Zeus en forma de serpiente. Todas las vírgenes en *D.* llevan el epíteto φυγόδεμνος («que huye del matrimonio»), un hapax absoluto en Nono que aparece sólo una vez en la *P.* (2.11) referido a la Virgen María (παιδοτόκος φυγόδεμνος, «madre que huye del matrimonio»). La virgen Aura, último amor de Dioniso, da a luz a Iaco, el Dioniso Eleusino; la virgen Artemis lo adopta para evitar su muerte (48.917-942) y el niño es amamantado por vírgenes atenienses[65], una escena paradójica que Nono resalta diciendo: «nunca vi o escuché que una virgen pudiera dar a luz» (οὐκ ἴδον, οὐ πυθόμην, ὅτι παρθένος ὑῖα λοχεύει). Por otro lado, hay abundante intertexto dionisíaco en la *P.*, con verbos como βακχέυω o adjetivos hapax como θιασώδης (4. 205)[66] referidos al éxtasis cristiano[67]. Dioniso declara su divinidad ante Penteo en *D.* 45.172 ss. con las mismas palabras que Cristo ante los fariseos en *P.* 8.54. Cristo es arrestado en Getsemaní (cf. *P.*18.8 ss.) como Dioniso por los soldados de Penteo (45.228-272), como ha notado Daria Gigli. Cristo y Dioniso perdonan las ofensas de sus enemigos del dios, ya sean fariseos, o indios, y tienen una última oportunidad, incluso más allá de la muerte. Dioniso libra a Agave y Cadmo del dolor por la muerte de Penteo a través del vino «que quita las penas» (46.359) y a través de él reciben «proclamas de esperanza venidera» (46.363: ἐλπίδος ἐσσομένης πρωτα-
΄γγελα θέσφατα), expresión que alude al evangelista Juan en la *P.* (πρωτάγγελος ἀνὴρ *P.* 1.46 ss.). En las *D.*, Dioniso y algunos animales simbólicos —el Fénix en 40.396, la serpiente— y plantas ofrecen salvación de la muerte. Este es el tema, además, que mejor ilustra la clase de contaminación a la que nos referimos, combinando la técnica parafrástica de Nono sobre el texto base y la intertextualidad entre sus obras. Las escenas de este tipo, como el episodio de Zagreo (6.155 ss.), tratado en otra ocasión, el de Ampelo (12.270 ss.), la curación de Dioniso por Hera (35.319 ss.) y otros, se comparan conscientemente con episodios como la resurreción

60 G.W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, The University of Michigan Press, Ann Harbor 1990.

61 Según H. Bogner, «Die Religion des Nonnos von Panopolis»,… p. 332

62 W. Liebeschütz, «The use of pagan mythology in the Christian Empire with particular reference to the 'Dionysiaca' of Nonnus»..., pp. 81-82 and n. 44.

63 De nuevo, cf. H. Bogner, «Die Religion des Nonnos von Panopolis»,… pp. 330.

64 G.W. Bowersock, *Topoi* 4/1 (1994) 385-399.

65 Cf. J.J. Winkler, *In Pursuit of the Nymphs: Comedy and Sex in Nonnos' Tales of Dionysos*, Diss. Texas, 1974, p. 107-109.

66 Cf. J.L. Espinar, *La adjetivación en las Dionisíacas* …p. 206.

67 H. Bogner, «Die Religion des Nonnos von Panopolis»,… y G.W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity.…*, pp. 41-42.

de Lázaro, que Nono parafrasea del Evangelio con reflejos en un epigrama cristiano de la Antología Palatina[68], y la del propio Cristo.

Mencionaremos ahora el ejemplo de la resurrección de Lázaro (11.1-185), a la luz de dos pasajes paralelos de las *D.*, la salvación de la muerte de una serpiente y del héroe lidio Tilo (25.529-536 y 541-552). Se trata de dos escenas que figuran en la *ekphrasis* del escudo de Dioniso, fabricado por Hefesto, *imitatio cum variatione* de la descripción homérica del escudo de Aquiles: tras una representación del universo concéntrico de inspiración neoplatónica con elementos astrológicos, se representan varios mitos dionisíacos y un raro mito local narrado extensamente (vv. 451-552) acerca de la resurrección de Tilo, asesinado por una serpiente, gracias a una hierba llamada «flor de Zeus» que la hermana de Tilo usa para revivirlo tras ver cómo una serpiente cobra vida tras ingerirla[69]. Hay claros paralelismos formales con el episodio de Lázaro (cf. Vian 1990, p. 41), que evidencian una profunda contaminación: el progresivo despertar de la muerte como desde un sueño por parte de la serpiente, Tilos, Lázaro y, en otro pasaje de *P.* 20, el propio Cristo, guarda gran parecido. Hay un verso casi exacto en *D.* 25 y *P.* 11, que se refiere con las mismas palabras a la salvación más allá de los límites de la vida, y que se repite en el episodio de Zagreo en *D.* 6. Nos centramos en algunos destacados: ὀδυνήφατον (528, «aliviadolores»), ἀλεξήτειραν ὀλέθρου (529, «defensor ante la muerte»), φερέσβιον (540, «portador de vida»), ζείδωρος (541, «dispensador de vida»), ἀκεσσίπονος (541, «mitigadolores»), παλίνσοος (535, «sano de nuevo») o παλίλλυτος («libre de nuevo»)[70]. Las concordancias de la *P.* y las *D.* son significativas: ὀδυνήφατον se usa en la curación milagrosa de un niño moribundo y la de un enfermo por Cristo (en *P.* 5.10, Jn 5.2 ss.). φερέσβιον, aparece en el milagro de los peces y los panes (6,99, 18.132) y en otros pasajes como epíteto formular de Cristo (φερέσβιος υἱος, *P.* 6,117, 5.105, cf. Jn 5.26, etc.). El otro epíteto, ζείδωρος, también tiene gran importancia pues revela cierta distinción doctrinal en 8.148 (Jn 8,49), pues califica a Dios Padre (θεον ζείδωρον ἐμον γενετῆρα, frente al hijo: φερέσβιος υἱος). La pareja paralela en las *D.* es οἰνοχύτου («dispensador de vino», 12,201, 13,256), calificativo de Dioniso y φερεβότρυς («portador de la uva») referido a Ámpelo, el amado de Dioniso que muere y es transformado en vid para que viva para siempre[71]. Cristo y las divinidades paganas comparten otros neologismos nonianos como φερέζωος (*D.* 12.6; *P.* 5.99, 16.106)[72] y βιοσσοός (4.31; 5.103; 6.85; 7.56 para la viña; 33.109 para Eros; frente a *P.* 3.142; 5.101; 11.83; 12.39, etc.)[73]. Referido al fármaco de salvación, el adjetivo ἀκεσσιπόνος (541), sólo aparece en el episodio de Lázaro en la *P.* (11,99), mientras que en las *D.* se relaciona con el vino y Dioniso salvador (7.86; 12.369; 25.541; 29.163). Se trata de un hapax que luego recogerán, entre otros, el léxico Suda o el patriarca Focio[74]. Finalmente, abundan los

68 Cf. J.L. Espinar y D. Hernández de la Fuente, «ΒΙΟΤΗΣ ΠΑΛΙΝΑΓΡΕΤΟΝ ΑΡΧΗΝ: El mito de Tilo y la resurrección de los muertos en Nono de Panópolis», *Analecta Malacitana*, 12 (diciembre 2002).

69 Se puede relaciona con el mito de Minos y Glauco. La historia de Tilo es de origen lidio, y era contada por el historiógrafo Janto de Lidia, (V a.C.), lo que sabemos por un resumen de Plinio (*HN* 25,14). Hay tres monedas lidias de Alejandro Severo (222-35), Gordiano III (238-44) y Filipo el Arabe (244-49) que se refieren a este mito, que probablemente toma Nono de una narración de *patria* desconocida.

70 Para estos adjetivos cf. J.L. Espinar, *La adjetivación en las Dionisíacas de Nono de Panópolis. Tradición e innovación. Hapax absolutos y no absolutos*, Diss. Univ. Málaga 2003.

71 Cf. JL Espinar, *La adjetivación.*.. p. 151.

72 Usado por Juan de Gaza 2.33, entre otros.

73 Cf. también J.Gaz. 2.11.

74 Hesiquio 2344.1, Focio, Lex.732.1, Sud. 847.1.

compuestos con πάλιν, como παλίνσοος (535, «sano de nuevo»), que es citado posteriormente en un epigrama cristiano de la Antología Palatina, atribuído a Agatías y dedicado al tema de Lázaro, que de nuevo aproxima ambos episodios (1.49). Destacan también παλίλλυτος y especialmente παλινάγρετος. El primero es un hapax de Nono que comentaremos en la siguiente sección y el segundo una reinterpretación de un homerismo (lo hace a menudo, cf. Peek): ambos se repiten para describir la vuelta a la vida. Παλινάγρετος lo usa Homero (*Il.* 1,526) con el sentido de «revocar, llamar de nuevo». En las *D.* expresa otro sentido semejante, del caos hacia un nuevo principio de orden. Así lo usa Nono en los episodios de lucha entre el orden y el caos[75] cuando la armonía vuelve al mundo tras la caída de Faetonte (38.412), pero especialmente en contextos de salvación tanto en las *D.* (25 y 6) como en la *P.* (10.61, 11.47, 6.159-162), en pasajes como la despedida de Jesús a sus discípulos (13.132) o en la parábola del pan espiritual (ἄρτων [...] παλινάγρετος, P. 6.108).

Con el nexo de estas palabras clave se puede señalar cierta contaminación en ambos poemas de temas de salvación, rebatiendo a las teorías de F. Vian («Nonnos has no interest whatsoever in the afterlife»)[76]. En ambos contextos, se subraya la posibilidad de salvación entre la idea cristiana de la resurrección y los mitos dionisíacos de trasfondo mistérico. Se trata de una profunda conexión entre los dos poemas que sólo una interpretación conjunta puede elucidar. En las *D.* la salvación se obra mediante la acción de Dioniso, sus símbolos (el vino, los pharmaka, etc.). En la *P.* mediante el *logos* o la palabra de Cristo, el fin de la vida (τέρμα βίου) es el comienzo de una nueva vida regenerada (παλινάγρετον ἀρχήν).

3. NONO Y LA RESURRECCIÓN DE CRISTO: ¿POSIBLES *REALIEN* TRAS LA P.?

En tercer lugar, siguiendo el tema de la resurrección, tenemos un buen ejemplo de esta técnica parafrástica combinada con los posibles *Realien* que pudo conocer el poeta y que contribuyen a esclarecer algunos detalles sobre su vida y que, además, abren vías de trabajo sobre la importancia de la obra en la posteridad. Nos referiremos en este ejemplo al pasaje del Santo Sepulcro. En los Evangelios, como es bien sabido, el cuerpo de Jesucristo es inhumado, siguiendo los ritos judíos de la época después de la Pasión: se envuelve su cuerpo en una sábana (σινδόνα) comprada por José de Arimatea (Mc 15, 46)[77]. El texto evangélico nos dice que el cadáver es ceñido con unas vendas (ὀθόναις), que envuelven el cuerpo (Jn 19, 40)[78]. Tras el entierro, y al encontrar la losa de la tumba fuera de su sitio, María Magdalena avisa a Pedro, que acude junto a otro discípulo al lugar. Juntos entran en el sepulcro y descubren que el cuerpo ha desaparecido y quedan sólo las vendas funerarias (Jn 20.6-7). En la *P.*, Nono glosa este momento en una serie de versos (*P.* 20.26-32) que recogen una doble tradición: por un lado, se habla de una síndone (designada como «túnica de lino»); por otro, señala que se trata de vendas funerarias (ὀθόναις) a la manera de

75 Cf. D. Hernández de la Fuente, *Bakkhos Anax…*, pp. 65 ss.

76 Cf. F. Vian, «'Mârtus' chez Nonnos de Panopolis. Étude de sémantique et de chronologie», *Revue des Etudes Grecques* 110, 1997, 143-60.

77 καὶ ἀγοράσας σινδόνα καθελὼν αὐτὸν ἐνείλησεν τῇ σινδόνι καὶ ἔθηκεν αὐτὸν ἐν μνήματι según la edición del Nuevo Testamento griego de Westcott y Hort: *The New Testament in the Original Greek*, Cambridge, Macmillan, 1881 («Éste compró una sábana y, descolgando [a Jesús], lo envolvió en la sábana, lo puso en un sepulcro...» según Evangelio la traducción de la *Nueva Biblia Española*, trad. L.A. Schökel y J. Mateos, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975.

78 ἔλαβον οὖν τὸ σῶμα τοῦ᾽ Ιησοῦ καὶ ἔδησαν αὐτὸ ὀθονίοις μετὰ τῶν ἀρωμάτων, καθὼς ἔθος ἐστὶν τοῖς᾽ Ιουδαίοις ἐνταφιάζειν.

las inhumaciones egipcias, tradicionalmente de lino. En cuanto al rostro, las vendas usadas son descritas diciendo que habían quedado desatadas y plegadas, nudos desatados que antes habían ceñido su cabellera. En todo caso, hay nudos en el sudario que cubre la faz de Jesucristo. En una tercera referencia (*P*. 20. 33-39) se habla de nuevo de «bandas» (τελαμῶνα) que ciñen sus cabellos, separadamente de los «ropajes» (εἵματα) mortuorios. La *P.* se refiere, creemos, a dos prendas: una para el rostro y otra para todo el cuerpo, incluyendo la cabeza.

A continuación, se nos da la clave teológica del pasaje (*P.* 20, 40-44) cuando la paráfrasis pone en paralelo la resurrección de Cristo y la de Lázaro. Si los ecos narrativos entre ambas escenas del evangelio de Juan han sido ya señalados (Jn 11, 44)[79], en la *P.* de Nono resulta en paralelos formales más obvios (*P*. 11.162-180), repeticiones de versos enteros, y uso de un mismo vocabulario para la descripción de la vuelta a la vida, que coincide también con las *D.* (Cf. *P.* 20, 36 y *P.* 11, 135). También las mortajas en ambos pasajes repiten el doble esquema: se habla no de una tela uniforme, sino de vendas que ciñen los miembros; y por otra parte, de un sudario del rostro —separado del que ciñe el cuerpo—, compuesto por nudos que aprietan la cabeza del muerto, en este caso Lázaro, hasta el punto de hacerle sudar cuando despierta a la vida.

La minuciosa descripción del sudario del cuerpo y del rostro, demasiado prolija en comparación con la escueta mención del Evangelio, ha hecho pensar a la crítica en algo más que una mera amplificación retórica. Si seguimos la teoría que identifica a Nono con el obispo de Edesa, no podríamos evitar una mención a la reliquia de Turín, que tradicionalmente se considera procedente de esta ciudad siria. Para Livrea, por ejemplo, podría implicar algún tipo de conocimiento autóptico de esta reliquia por parte del poeta de Panópolis, al que abiertamente identifica con el obispo de Edesa. El único problema sigue siendo que la primera mención de la reliquia edesena es del siglo siguiente a Nono, cuando, en 544, abandona la ciudad ante el asedio persa[80].

Pero nos centraremos, como en el caso anterior, en la exégesis del texto transmitido. Nono emplea tres palabras —unas más genéricas y otras más concretas— para significar la mortaja del cuerpo (χιτῶνας - ὀθόναις - εἵματα; túnica, vendas y vestimenta), y otras tres para el sudario del rostro (ζωστῆρα - τελαμῶνα - σουδάριον; ceñidor, banda y sudario), de las cuales la última corresponde a la palabra latina *sudarium*[81]. La amplificación del poeta en la *P.* puede tener, creemos, una doble motivación. Por un lado, en el tratamiento del pasaje se desea acentuar lo milagroso del acontecimiento, mediante la glosa detallada e insistente en los aspectos inauditos de la desaparición sin huella del cuerpo de Cristo y en el abandono de su mortaja, que queda mágicamente doblada y arreglada como si se hubiera volatilizado. Pero también, por otro, el vocabulario acerca el pasaje a los episodios de salvación de la muerte en las *D.* y, a la vez, detalla la configuración de los ropajes funerarios, diferenciando entre los del cuerpo y los del rostro y encomiando su tejido de lino, con un propósito seguramente alegórico[82].

En cuanto al primer aspecto, se trata del más ortodoxo. Ya los evangelistas insistieron en

79 M.W.G. Stibbe, *John as Storyteller: Narrative Criticism and the Fourth Gospel*, Cambrige, Cambrige University Press, 1992.

80 Según E. Von Dobschütz, *Christusbilder*, Leipzig 1899, 102-196, V.T. Humber, *La Santa Sindone*, Milano 1978, 56 y siguientes, cuando abandona la ciudad por el asedio persa y comienza su periplo.

81 Originalmente, «pañuelo», como en Catulo 12, 14 o Quintiliano 6, 3, 60. Pronto con su uso actual en latín eclesiástico.

82 Véase para un estudio detallado de la muerte y resurrección de Cristo en Nono de Panópolis, E. Livrea y D. Accorinti, «Nonno e la crocifissione», *Studi Italiani di Filologia Classica* 6 (1988) 262-278. Más reciente es la aportación de R. Shorrock, *The myth of paganism: Nonnus, Dionysus and the world of late antiquity*, London, Bristol Classical Press, 2011, que dedica al tema de la muerte y resurrección en Nono las págs. 97-105.

desacreditar la lógica sospecha del robo del cuerpo de Cristo por parte de sus discípulos, como explicación racionalista de su resurrección. Así, los sacerdotes y fariseos le piden a Pilato que vigile el sepulcro para evitar que sus discípulos se lleven el cadáver (Mt 27, 62-66). Los padres de la Iglesia, como Juan Crisóstomo y otros[83], confirman en sus comentarios estos extremos y, siguiéndoles, Nono amplifica la descripción para confutar cualquier posible acusación en este sentido[84].

Pero hay una diferenciación entre el sudario anundado al rostro y la mortaja, que insiste en la idea de la vuelta a la vida desde la muerte. Se insiste en que los ropajes, hechos de lino (λινέους χιτῶνας)[85] del cuerpo estaban «anudados entre sí» (σύζυγας ἀλλήλοις)[86]. Mientras que el ceñidor de la cabeza (κεφαλῆς ζωστῆρα) o «sudario» (dicho según Nono en lengua «siria», esto es, hebrea; aunque realmente la palabra en griego es un préstamo del latín *sudarium*[87]) es hallado con los nudos que lo ataban a la cabellera «nuevamente desatados». Así, por otra parte, se usa aquí un neologismo de Nono, παλίλλυτον, que aparece en las *D.* como otros compuestos de πάλιν en contextos de resurrección. El sudario se encuentra yaciendo lejos de la síndone, o más propiamente de sus vendas (οὐ ταφίαις ὀθόναις παρακείμενον), y se describe con detalle: se encuentra separado del resto de la mortaja, y en una especial disposición «extendido»[...] «en solitario, espontáneamente enrollado sobre sí mismo» (ἀμφιλαφῆ ... μουναδὸν αὐτοέλικτον ὁμόπλοκον), señal del milagro. Quizá hubiera aquí fuentes secundarias y desconocidas para nosotros o, como quieren algunos, una descripción de una reliquia real[88].

En nuestra opinión, para una cierta clarificación del pasaje, hay que acudir al citado fragmento paralelo dedicado a la resurrección de Lázaro y a los episodios paralelos de las *D.* Ya en el texto evangélico de Lázaro (Jn 11, 44) se habla de dos partes de su mortaja, las vendas (κειρίαις) que atan el cuerpo junto a sus manos y el sudario que cubre su cara (σουδαρίον). En la *P.* de Nono (11.162-180) se profundiza en la descripción, pues se afirma que Lázaro tiene el cuerpo entero, de pies a cabeza, ceñido por vendas entretejidas (πλεκτῇσιν κερείαις, usando notablemente la misma palabra que el Evangelio), mientras que un velo, específicamente de lino (λινέῳ καλύμματι) le cubre la cabeza, glosando la palabra común κάλυμμα, con la más técnica sudario, que es la que contiene el Evangelio en ambos pasajes. Gráficamente dice Nono que el sudario hacía sudar el rostro de Lázaro (θερμὸν ἔχων ἱδρώτα καλυπτομένοιο προσώπου), oprimido por sus vendajes. No podemos olvidar la relación de *sudarium* en latín con el verbo *sudo*, lo que puede sugerir un guiño del poeta a esa etimología conocida y, por tanto, su conocimiento del latín, algo que no sería de extrañar en el contexto histórico comentado más arriba.

Pero lo que más interesa sin duda es cómo el poeta insiste de nuevo en los nudos del sudario de su rostro, que aprietan la cara de Lázaro y que son desatados por la gente. Con esta liberación, que lleva no en vano el conocido adjetivo παλίλλυτος, se alude de nuevo a la liberación de la muerte, de una forma paralela a lo que hemos comentado más arriba: «rompieron todos a la

83 Juan Crisóstomo en *Patrologia Graeca* 59, 465 o Severo de Antioquía, en *Patrologia Orientalis* 19 816.

84 Véase al respecto D. Accorinti, Nonno di Panopoli. *Parafrasi al Vangelo di S. Giovanni*, canto XX, Nápoles, Pisa 1996, págs. 142-143.

85 Frente a Accorinti (*op.cit.*), no creemos que el uso de χιτῶν sea una clara alusión al tópico de Cristo que se quita los ropajes terrenos para pasar a la vida eterna, aunque el tono alegórico del pasaje permite esta interpretación. Más bien parece una *variatio* en la elección de vocabulario típica de su retórica. La importancia teológica, como vemos a continuación, parece más bien centrada en el sudario del rostro y en sus ataduras.

86 Con un adjetivo que Nono usa para el misterio de la encarnación en *P.* 1 41.

87 Lo que prueba, para E. Livrea, «Il poeta...», pág. 106, n. 23 el desconocimiento del latín por parte de Nono.

88 E. Livrea y D. Accorinti, «Nonno e la crocifissione», *Studi Italiani di Filologia Classica* 6 (1988) 277 ss.

vez los nudos desatados de nuevo (παλίλλυτα δεσμα) de la cabeza y desnudaron sus miembros del velo que era su pesada cadena (βαρύδεσμον καλύπτρην)». Recordamos que en el pasaje del sudario de Cristo se menciona dos veces este adjetivo referido a los nudos: la segunda mención es clave, cuando el poeta dice que Cristo vuelve de entre los muertos y asciende al cielo «desembarazándose de los nudos desatados de nuevo (παλίλλυτα δεσμὰ) de la muerte inexorable». Παλίλλυτος («de nuevo libre»), alude, en fin, a la resurrección, como se ve en sus muchas apariciones en las *D.* donde sirve para calificar los hilos de las Moiras (παλίλλυτα νήματα Μοῖραι, *D.* 12.139)[89] cuando tras la muerte de Ámpelo se dice que vivirá para siempre transformado en vid, apareciendo en otros contextos de salvación dionisíaca, como en el catasterismo de Sémele, que tras morir es elevada al cielo (ira de Hera 8, 408) o en las descripciones del telar de Afrodita (24, 251) o del cosmos por parte de Helios (38, 243)[90].

Es este sentido alegórico y metafórico lo que nos permite comprender poéticamente la resurrección a través de la minuciosa descripción del sudario de lino y de su adjetivación común al otro poema. En las *D.* también se habla de las vestimentas de lino con un sentido sobrenatural: las palabras usadas por Nono se corresponden con las que hemos mencionado en la *P.* Nono usa varias palabras para designar el sudario como hemos visto, algunas dominio de la lengua usual (κάλυμμα y καλύπτρην; Τελαμῶν, χιτῶν, que aparece con mucha frecuencia en las *D.*[91]), otras siguiendo el evangelio. En las *D.* túnicas, telares y vestidos designados con estos términos reflejan cuadros cosmogónicos, con símbolos astrológicos: Heracles «el de la túnica constelada» (o Astroquitón), en *D.* 40, la túnica que teje Afrodita en *D.*25.384-412, Perséfone en *D.* 6 o Harmonía en *D.* 41, que profetizan acontecimientos divinos (en una escena que se podría comparar con la tradición coetánea de los telares coptos). Más signicativa es la única aparición en las *D.* de ὀθόνη, que en 11.505 se usa referida al paño de vendas de lino que envuelve las formas de una de las Cuatro estaciones, el Otoño, estación que simboliza a Baco y que reclama su llegada como salvador de la humanidad (*D.* 12). El lino, producto típicamente egipcio y de uso extendido desde antiguo para envolver cadáveres, es elogiado en las *D.*, donde aparece con aplicaciones versátiles: desde red de caza (9.266) o vela para los barcos cuando se inventa la navegación en Tiro (40.455) hasta vestimenta para purificación del impuro indio Morreo (35.197). Destaca el pasaje de *D.* 5.247-8 en que aparece entre el catálogo de los inventos de Aristeo, héroe sanador que ejecuta alguna resurrección notable en el poema y *protos heuretes* de la apicultura. Aristeo se viste con un manto de lino «de la cabeza a los pies» (Καὶ λινέαις ἀψῖσι πολυπλέκτοιο χιτῶνος / γυῖα περισφίγχας ὀνύχων ἄπο μέχρι κομάων)», como Lázaro.

Finalmente, en cuanto al posible conocimiento por parte de Nono de las reliquias, que han sugerido audazmente Livrea y Accorinti en 1987 y 1988, y que en 1996 el último autor ha matizado con más prudencia, se trata precisamente uno de los argumentos para sustentar la identificación de Nono con el obispo de Edesa, que parece más bien endeble. Se alude también a la la crucifixión de Cristo, de la que Nono habla menciondo tres clavos (*P.* 19, 91-97)[92], uno en cada mano (πεπταμένας ἑκάτερθε σιδηρείῳ τινὶ δεσμῷ / χεῖρας : «las manos desplegadas

89 Usado posteriormente por Juan de Gaza 2.190.

90 Otros casos son La cola del dragón con el que lucha Cadmo en 4, 415 o las correas que atan a las bacantes apresadas por Penteo se desatan solas en 45, 276.

91 I, 198; III, 2; V, 9; VI, 37; XIII, 308; XV, 53; XV, 149; XVII, 21; XXII, 200; XXIII, 110; XXIII, 140; XXV, 149; XXVI, 254; XXVIII, 142; XXXIII, 241; XXXV, 157; XXXVII, 618; XXXVII, 663; XXXIX, 247; XL, 352; XLI, 177; XLIII, 117.

92 E. Livrea, «Il Poeta ed il Vescovo» *Prometheus* 13 (1987), 120-122.

con un nudo de hierro en cada una») y uno sobre los dos pies (μιῇ τετορημένον ὁρμῇ / ποσσὶν ὁμοπλεκέεσιν: «con los pies taladrados por un solo golpe»), imagen muy poco usual, en la iconografía hasta el siglo XIII y coincidente con la Síndone de Turín. Nono sería así el primer autor en mencionar la imagen de la crucifixión con tres clavos[93]. En todo caso, no podemos excluir su conocimiento de alguna de las muchas reliquias que circulaban por el Oriente de imágenes de Cristo en paño[94] o el uso de algún comentario o *ekphrasis* pormenorizado[95]. Nos interesa más destacar aquí la técnica alegórica de Nono, con interés por el sudario de lino como símbolo de salvación, y su coincidencia con esa teología sincrética tardoantigua que parece común a sus dos obras.

4. HACIA UNA NUEVA TRADUCCIÓN DE LA P

Este trabajo previo, de reflexión crítica y metodológica, sobre las actitudes estéticas, religiosas y filosóficas que conlleva la compleja obra de Nono es enormemente necesario para emprender un análisis serio y una traducción de la *P.* como la que es deseable esperar. Todas las referencias citadas y los ejemplos cruzados han contribuido a crear perplejidad en los intérpretes de la obra cristiana de Nono que tratan de amoldarla a los cánones de la literatura teológica de su época, tanto como a los de la obra mitológica, que la explican exclusivamente en clave de tradición clásica[96].

Estos ejemplos pueden contribuir a una nueva visión de la *P.* con vistas a una traducción en la que ya no se considere que el poeta pretende aleccionar a los cristianos o a los paganos[97]. En el intertexto de Nono, los protagonistas de ambas obras parecen en muchas ocasiones (como en los pasajes sobre la salvación) perfectamente intercambiables. No es, pues, necesario indagar en teorías acerca de la identificación de Nono y agotar la llamada «cuestión noniana» en dilucidar si el autor era cristiano o pagano, o si se convirtió en un momento de su vida. Sin duda el problema principal es que los investigadores que han tratado la *P.* no han estudiado la *D.* y viceversa. Así, como paso siguiente a esta interpretación de Nono, pretendemos emprender una traducción y comentario de la *P.* desde estas premisas metodológicas y una cierta apertura mental, al menos la que proporciona haber estudiado el otro poema[98]. Es la única manera de ofrecer una exégesis válida de este autor, habida cuenta de los cruces como los que hemos ejemplificado en su obra, sobre todo en la *P.* El pensamiento post-alejandrino, especialmente el Neoplatonismo, y el sincretismo religioso de la antigüedad tardía, además de procurar las claves para la comprensión de

93 J. Blintzer, *Das Turiner Grablinnen und die Wissenschaft*, Ettal 1952, citado *apud* E. Livrea, «Il Poeta...», pág. 120, n. 60.

94 Por otra parte, P.A. Gramaglia, en «La sindone de Torino», *Rivista di storia e letteratura religiosa* 24 (1988) 524-568 ha demostrado que no hay mención antigua en época de Nono de ninguna reliquia de paño o lino en la zona de Siria, y que la famosa imagen edesena podría tratarse de un retrato de Cristo.

95 Para un análisis más detallado, cf. D. Hernández de la Fuente, «Testimonios sobre el Sudario de Jesucristo en la Paráfrasis al Evangelio de San Juan de Nono de Panópolis» en J.M. Rodríguez Alamenara e I. Villar Revilla (Eds.). *Oviedo: Relicario de la Cristiandad. Actas del II Congreso Internacional sobre el Sudario de Oviedo*, pp. 599-610. Ayuntamiento de Oviedo, Asturias, 2009, pp. 675-690.

96 Cf. F. Vian, Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques.* Tome I: Chants I-II, Les belles lettres, París 1976, p. xiii, n 3, o P. Chuvin, *Mythologie et géographie dionysiaques. Recherches sur l'oeuvre de Nonnos de Panopolis*, Adosa, Clermont-Ferrand 1991, p. 309.

97 F. Vian, Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*. Tome XVIII: Chant XLVIII, Les belles lettres, París 2003, pp. 94.

98 Siguiendo opiniones como la de J.J. O'Donnell, «The Demise of Paganism», *Traditio* 35 (1979), 45-88, n. 150.

este ambicioso proyecto parafrástico, funcionan como marco intelectual de la obra de Nono. El trasfondo filosófico es sin duda una clave para las futuras interpretaciones globales de la poesía noniana: alguna contribución propone que el modelo literario para las D. y la P. era el poema de Parménides, cuyas dos partes (*areté* y *doxa*), también aparentemente incompatibles, forman un todo, y que, del mismo modo, las *D.* y la *P.* corresponderían a un proyecto unitario[99]. Sin embargo, creemos que es en el modelo metafísico, ético y estético del Neoplatonismo el que impregna totalmente la obra de Nono y el único que permitiría una interpretación global como la que esbozamos aquí y proponemos para la *P.* en un futuro trabajo de traducción y comentario.[100]

Finalmente, hay que reparar en la importancia histórico-cultural de la *P.* cuando se contempla emprender un nuevo trabajo de traducción y comentario, teniendo en cuenta la perspectiva histórica en el contexto del cristianismo oriental de la antigüedad tardía. En definitiva, y aunque en la tradición filológica ha sido costumbre estudiar las dos obras de Nono por separado y en dos ámbitos diferentes de comparación histórico-filológica (el pagano y el cristiano), la investigación actual debe proponer un estudio crítico y exegético de la *P.* a través del trabajo sobre el texto y su tradición pero también, contestando los puntos de vista más tradicionales de la crítica, al compararla con su *magnum opus* mitológico, las *D.* No cabe ya estudiar ambas obras como producto de una conversión o apostasía del poeta[101], sino que es hora de proponer una visión de la *P.* de Nono que no solo tenga en cuenta su trasfondo cristiano sino que abarque también los aspectos coincidentes con las *D.* y con la tradición épica y mitológica pagana. Una nueva interpretación, así, puede ser elaborada con ocasión de una nueva traducción y comentario del poema cristiano, desde una comprensión más profunda de lo que significa la técnica parafrástica y alegórica de Nono, y de la coincidencia consciente de algunos pasajes de la *P.* con las *D.*, con la contaminación de temas paganos en el *Leitmotiv* de la salvación después de la muerte y en las diversas aplicaciones del pensamiento neoplatónico —de la metafísica a la estética— dirigidas a la visión global de la divinidad que propone el poeta de Panópolis.

99 E. Floyd, «The traditional poetic context of Nonnos», en M.A. Prost, *Nonnos of Panopolis*. *The Paraphase of the Gospel of St. John*, The Writing Shop Press, Ventura (California) 2003, pp. 223-236.

100 Cf. las contribuciones de D. Hernández de la Fuente «The One and the Many and the Circular Movement: Neo-Platonism and Poetics in Nonnus of Panopolis», en Id. (ed.), *New Perspectives on Late Antiquity*, Cambridge Scholars Pub., Newcastle, 2011, 305-26 y «Neoplatonic Form and Content in Nonnus», en K. Spanoudakis (ed.), *Nonnus of Panopolis in Context. Poetry and Cultural Milieu in Late Antiquity*, De Gruyter, Berlin (en prensa).

101 En el epílogo a su novela sobre Nono, la estudiosa noniana M. Riemschneider apunta «Niemals hätte ein Christ die *Dionysiaka* schreiben können». Esta es *communis opinio* entre la crítica moderna, cf. M. Riemschneider, *Im Garten Claudias*, Prisma-Verlag, Leipzig 1970, p. 210. Cf., por ejemplo, H. Bogner, «Die Religion des Nonnos von Panopolis» *Philologus*, 89 (1934), 320-333, contra Rohde, Christ-Schmid, Geffcken y Golega, que piensan que Nono pudo haber escrito las *D.* siendo cristiano, aduciendo los ejemplos de Claudiano, Draconcio y Ausonio.

LOS FORJADORES DE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

Mozárabes. Identidad y continuidad de su historia
Antig. crist. (Murcia) XXVIII, 2011, ISSN: 0214-7165, pp. 647-659

CLAUDIO SÁNCHEZ-ALBORNOZ

Laura Arias Ferrer
Universidad de Murcia

«*No olvidemos que la Historia es la hazaña de la libertad y la libertad es la hazaña de la Historia*»[1]

RESUMEN

Con esta aportación pretendemos poner de relieve la importancia que D. Claudio Sánchez-Albornoz tuvo en el desarrollo de los estudios de la Tardoantigüedad durante los años 40-70. A su vez, realizamos un pequeño recorrido por su vida y obra, así como sus principales aportaciones al debate historiográfico como genial historiador que era.

Palabras clave: Sánchez-Albornoz, Visigodos, Feudalismo, Antigüedad, Hispania.

ABSTRACT

The aim of this article is to emphasize the importance of D. Claudio Sánchez-Albornoz in relation to the development of the studies about the Late Antiquity from the 40s to the 70s. We also go shortly over his life and works, together with his main contributions to the historiographical discussion as Historian.

Keywords: Sánchez-Albornoz, Visigoths, Feudalism, Antiquity, Hispania.

1 SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *El drama de la formación de España y los españoles. Otra aventura polémica*, Ed. Edhasa, Barcelona, 1973 (p. 142).

INTRODUCCIÓN

No podemos continuar esta serie, centrada en el estudio de la Antigüedad Tardía, sin poner de relieve la importancia de la figura de D. Claudio Sánchez-Albornoz. Insigne medievalista, le debemos igualmente pleno reconocimiento como investigador de la Tardoantigüedad, al promover el desarrollo de los estudios acerca de este periodo en su búsqueda de los orígenes y causas de los acontecimientos característicos de la Alta Edad Media. Al respecto, hemos de destacar su perfecto conocimiento de las fuentes relativas a la Tardoantigüedad, mundo visigodo y época islámica, que expone, analiza y critica con detenimiento en cada una de sus obras. La importancia de su obra radica precisamente en el gran manejo que realiza de las mismas, junto con otros elementos imprescindibles para el análisis histórico como son los estudios toponímicos y de territorio, entre otros.

En las líneas siguientes intentamos incidir en los aspectos más destacados de este genial, a la par que controvertido, historiador, y recordar algunas de sus principales aportaciones al análisis de la Tardoantigüedad y Alta Edad Media española.

1. BREVE RESEÑA BIOGRÁFICA

Nacido en Madrid el 7 de abril de 1893, inició allí sus estudios universitarios, y se licenció en Filosofía y Letras en junio de 1913, obteniendo el Premio Extraordinario de Licenciatura. Su meritoria carrera continuaba, doctorándose un año después tras la defensa de la Tesis Doctoral *La Potestad Real y los Señoríos. León y Castilla durante los siglos VIII y XIII*, con la que obtuvo el Premio Extraordinario de Doctorado, y que fue publicada en la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos (Madrid, 1916).

Poco después, en 1917, inicia su actividad docente en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, como Auxiliar Interino gratuito. Sus grandes dotes docentes e investigadoras le harían merecedor de la cátedra de *Historia de España* de la Facultad de Filosofía y Letras de Barcelona, que permutaría por la de Valencia, primero, y Valladolid, después, para en 1920 ocupar finalmente la cátedra de *Historia Antigua y Media de España* en la Universidad Central de Madrid. En dicha Universidad permanecería hasta 1933, cuando su activa vida política, iniciada en 1931, le obligará a retirarse momentáneamente de la docencia, al ser nombrado Ministro de Estado del gobierno de la República.

Entre 1931 y 1936 habrá de compaginar su actividad política e investigadora, siendo un periodo prolífico en ambos campos. Durante el citado periodo fue Diputado por Ávila, Ministro de Estado, Vicepresidente de las Cortes, Consejero de Instrucción Pública y Embajador de España en Lisboa. En su faceta de historiador, publicaría diversos trabajos relacionados con el análisis de fuentes hispano-árabes y de episodios concretos de la Historia Medieval Española, como las batallas de Guadalecete y Polvoraria.

El estallido de la Guerra Civil española el 18 de julio de 1936 cambiará la marcha de los acontecimientos. La defensa de sus ideas republicanas provocará su destitución y salida de la Embajada de España en Lisboa, cargo que entonces ostentaba, y emigrará entonces a Burdeos. Su condición de exiliado republicano no merma sus posibilidades científicas y laborales, y entre 1937 y 1940 ejerce como profesor en la Universidad de Burdeos. Pero un nuevo acontecimiento bélico redefinirá de nuevo su trayectoria. La ocupación de Francia por los alemanes le obligará a emigrar y abandonar Francia, dirigiéndose entonces a Argentina.

Su primer destino sería Mendoza, en cuya universidad ocupó la cátedra de «Historia de la Edad Media» entre diciembre de 1940 y 1942. En esta fecha se trasladaría a Buenos Aires para ejercer de catedrático de Historia Medieval en la Universidad de Buenos Aires, donde permanecería hasta su jubilación.

En Buenos Aires continuará cultivando los campos hacia los que ya había orientado su carrera investigadora, centrada especialmente en el análisis de la Edad Media española y en el origen y desarrollo de sus instituciones. En julio de 1983 volvió a España y se estableció en Ávila, donde falleció el 8 de julio de 1984.

Sus aportaciones a la Historia Medieval española fueron de gran valía, como señala Luis García de Valdeavellano en la semblanza realizada en su memoria[2], destacando los estudios centrados en la historia económica, social y, añadiríamos, institucional, de la España medieval.

La Historia de España es deudora de su talento. No son baladíes las distinciones y premios otorgadas a su persona: Doctor «Honoris Causa» de la Universidad Mayor de San Marcos de Lima (1948), Universidad Eberhard-Karl de Tübingen (1971), Universidad de Buenos Aires (1971), Universidad de Lisboa (1982), Universidad de Gante, Burdeos, Oviedo y Valladolid; Académico de Número de la Real Academia de la Historia de España (1926), Academia das Ciencias de Lisboa, Nazional di Lincei de Roma (1963), Medieval Academy of History de Estados Unidos, Hispanic Society of America (1961), Academia Spoletina, Societé Française D'histoire de Droit, Académie des Inscriptions et Belles Lettres del Instituto de Francia, y Académico Correspondiente de la Academia Scientiarum Olisiponensis de Lisboa (1936) y la Hispanic Society Of America (1957). Todos ellos entre otras muchas distinciones académicas y honoríficas, medallas, reconocimientos y premios, entre los que destacamos la concesión del Premio Antonio Feltrinelli de la Academia Nazionale del Lincei (Roma), en 1970, y el Premio «Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades» en 1984, otorgado por la Fundación Principado de Asturias.

2. UN RECORRIDO POR SU INVESTIGACIÓN

Larga e intensa es su trayectoria investigadora y abundante su bibliografía, lo que hace realmente difícil poder realizar un breve comentario y compendio de su obra. Su especialización como medievalista le convierte en historiador clave para el conocimiento de este importante periodo en España. Dentro de esta fase, se centrará principalmente en el análisis de la Alta Edad Media española, interesándose de una manera especial en la génesis de dos de los más importantes fenómenos del medievalismo español: la Reconquista y el Feudalismo. De la misma manera, fecundos fueron sus trabajos acerca de la Historia de las Instituciones castellanas, siendo una de las figuras de referencia en la materia, junto a Luis García de Valdeavellano (1904-1985).

Como historiador, hemos de destacar la importancia que concede al aparato documental, basando el análisis histórico en los textos y documentos conocidos. Esta búsqueda de información documental le obligó a afrontar con minuciosidad el estudio de las fuentes relativas a la historia medieval hispana. La Crónica de Alfonso III y su versión albeldense, la Continuatio Hispana, la Crónica del Moro Rasis, o la Crónica Silense, son algunas de las fuentes que pudo analizar en profundidad. Una muestra más de este interés por el análisis directo de la documentación

2 GARCÍA DE VALDEAVELLANO, L., «En la muerte de Sánchez-Albornoz», *Revista de Historia Ecónomica*, año III, nº 1, 1985, 123-126.

histórica, como fuente fundamental para la reconstrucción histórica, es el proyecto que el mismo dirigió en el Centro de Estudios Históricos, consistente en la realización de un corpus documental de la Edad Media española, la denominada *Monumenta Hispaniae Historica*. Además de una intensa labor de recopilación, dicho proyecto incluía la publicación y edición crítica de cada una de las fuentes. En 1933 se iniciaron dichos trabajos, pero no pudieron ser finalizados al verse paralizados por el inicio de la Guerra Civil, en 1936, y que, con el exilio de Claudio Sánchez-Albornoz, no volverán a ser retomados[3].

Junto al análisis y crítica de la documentación histórica existente, a la que dedica un gran número de páginas introductorias en cada una de sus obras, concede una especial relevancia al estudio de la toponimia, como principal indicio para la aproximación de los estudios acerca de la continuidad, o no, del poblamiento.

Otra de las características de la obra de Sánchez-Albornoz es la independencia de su discurso histórico. Pese a su claro pensamiento político, republicano y antifranquista[4], no aparecen en sus escritos concesiones políticas en ninguno de los sentidos, ni a la izquierda ni a la derecha. Acerca de la independencia de sus ideas, fiel sólo a sus criterios, señala él mismo: «*he preferido la tristeza y la pobreza del exilio, conservando mi ciudadanía, al regreso y claudicación; y esa actitud me daba una gran libertad de juicio, pues quedaba excluida toda sospecha de embanderamiento en el régimen que gobierna a los españoles o de sumisión al mismo*»[5].

Dejando a un lado sus convicciones políticas, se adentró en el análisis histórico iniciando sus andaduras en la época medieval, ampliando el marco cronológico y espacial de análisis según avanzaba la necesidad de explicar las causas que motivaron los distintos fenómenos históricos característicos de la Edad Media española. Su preocupación por el análisis del feudalismo, y en concreto por el caso hispánico, y por las instituciones medievales castellanas, le llevarán a la necesidad de retrotraerse en el tiempo buscando una explicación a sus orígenes y evolución. Su primera gran obra, *En torno a los orígenes del feudalismo* (1942), es reflejo de ello. De la misma manera se puede considerar *Ruina y extinción del municipio romano en España e instituciones que lo reemplazan* (1943) o los capítulos dedicados a los antecedentes de la situación que describe para el Valle del Duero en los siglos VIII-IX en *Despoblación y Repoblación del Valle del Duero* (1966).

Ya en sus primeras obras deja entrever algunas de los que serán sus principales tesis en el análisis histórico. Su desarrollo, y la defensa de las mismas, abrirán algunos de los debates historiográficos más enconados de la época, quedando algunos de ellos reflejados por escrito en su obra. Así nos lo índica él mismo, consciente de su afán de revisar y rescribir aquellas

---

3 Toda la documentación recopilada durante ese periodo aparece recogida en el Archivo Fotográfico Sánchez-Albornoz (AFSA), en la Biblioteca Tomás Navarro Tomás del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC, y cuenta con unas 20000 fotografías, cristales y microfilmes relativas a unos 6500 documentos castellanos, portugueses, navarros y aragoneses de los siglos XI-XV. Para más información, remitimos a www.csic.es/cbic/galeria/alborppal.htm.

4 La sinceridad con la que se decide a mostrar su posición política sorprende, confesándose al lector sin tapujos: «*Me he sorprendido a mí mismo por la desproporción de mis críticas a los hombres de la República y mi casi ausencia de reproches a los del régimen que la reemplazó por su triunfo en la guerra civil. No creo que sea difícil aclarar ese contraste. He estado, estoy y estaré siempre frente a las instituciones todavía rectoras de la vida de España y naturalmente de sus hombres. Mi enfrentamiento con ellas y con ellos es tan notorio que no he creído preciso insistir sobre él. No he pretendido escribir aquí un panfleto antifranquista*». SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *Mi testamento histórico-político*, Ed. Planeta, Barcelona, 1975 (p. 251).

5 SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *El drama ... op.cit.*, 1973 (p. 14).

interpretaciones históricas no coincidentes con sus tesis e investigaciones: «(...) *a tal punto he consagrado muchas de mis horas a rechazar no pocas tesis peregrinas, alegremente aventadas por la malsana inclinación de los hombres de estos tiempos a asombrar a sus contemporáneos con las más extrañas novedades. El día que alguien se ocupe de marcar detenidamente el rumbo de mis tareas historiográficas deberá reconocer esta realidad*»[6], como así hemos hecho. La vehemencia de sus palabras y la rotundidad de sus afirmaciones pueden resultar extrañas de cara a los historiadores del siglo XXI, en ocasiones demasiado asépticos e incluso insulsos a la hora de desarrollar la investigación, pero el gran control que posee de las fuentes históricas que maneja le permiten estas licencias.

Señalamos brevemente algunas de las tesis más polémicas y rebatidas y que más repercusión han tenido dentro del panorama nacional. Pese a que algunas de las teorías señaladas por Claudio Sánchez-Albornoz se han demostrado erróneas a la postre, el debate suscitado por su planteamiento ha motivado un gran avance e interés en la investigación de estos aspectos.

– La peculiaridad del feudalismo hispano

Su perfil polemista queda patente en los inicios de su carrera investigadora. En su obra *En torno a los orígenes del feudalismo* (1942) muestra el desacuerdo con las tesis expuestas por H. Brunner, historiador alemán (1840-1915) especializado en el análisis de las instituciones francas, que defendía que la acción de la caballería sarracena fue determinante en el surgir del feudalismo[7]. Sánchez-Albornoz aduce varias objeciones al respecto, entre ellas el hecho de que la caballería franca contaba por entonces con tantos efectivos como la sarracena, por lo que desaparecería la necesidad de confiscar bienes eclesiásticos para aumentar, a su costa, los efectivos de caballería. Más bien busca en la debilidad de la monarquía franca, y en la necesidad de contar con fuerzas leales, la iniciativa de Carlos Martel, y sus sucesores, de tomar los bienes eclesiásticos y hacer beneficiarios de los mismos a sus fieles[8].

Atiende además, de manera especial, a los orígenes y formación del Feudalismo, de ahí el exhaustivo estudio que realiza sobre el denominado *prefeudalismo visigodo*. Como antecedente a las prácticas feudales menciona la situación de la monarquía hispanogoda y el desarrollo a su amparo del *prefeudalismo visigodo*, a partir de la institución del gardingato, siendo los *gardingos* figura activas en la vida política del siglo VII[9]. Tras el detallado análisis de la evolución del *comitatus* y el gardingato visigodo, establece la posibilidad de una evolución análoga para el desarrollo del prefeudalismo merovingio[10].

---

6 SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *Repoblación y despoblación del Valle del Duero*, Buenos Aires, 1966 (pp. 13-14).

7 El conjunto de la obra es una disertación encaminada a mostrar los puntos que considera erróneos en las teorías de H. Brunner. «*Después del despacioso estudio llevado a cabo en los capítulos anteriores, podemos afirmar que Europa no debe al ímpetu de los soldados del Profeta las confiscaciones de Carlos Martel y de Pipino, el Breve, y con ellas la caballería medieval y el nacimiento del feudalismo*» SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *En torno a los orígenes del feudalismo*, Ed. Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1979 (vol. III, p. 215).

8 SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *En torno... op.cit.*, 1979 (vol. III, p. 221).

9 SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *En torno... op.cit.*, 1979 (vol. III, pp. 223-232).

10 «*O se admite que el cuadro del prefeudalismo merovingio era parejo del hispano visigodo, en cuyo caso muchas de las supuestas novedades del siglo VIII franco serían viejas de muchos decenios; o habrá de aceptarse una influencia evidente del modelo visigodo en el norpirenaico, en los días de Carlos Martel y de sus hijos*» SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *En torno... op.cit.*, 1979 (vol. III, p. 233).

Igualmente, entre las páginas de la citada obra encontramos las principales tesis acerca del sistema feudal, que mantendrá a lo largo de su trayectoria científica, realizando un análisis desde un punto de vista institucional. Las tesis institucionalistas definen el Feudalismo como las relaciones establecidas entre señores y vasallos basadas en la prestación de homenaje de los vasallos a los señores, normalmente de carácter militar, a cambio de la concesión de un beneficio (*feudo*), estando excluidas de este sistema de relaciones la mayor parte de la población.

Desde este punto de vista, afirma que en territorio hispano no se produjo una auténtica feudalización, a excepción de Cataluña, donde sí es reconocida la implantación de las instituciones feudales desde un primer momento por el contacto con el reino franco. Sólo llegarían estas instituciones al área castellana a partir del siglo XI, aunque éstas se implantarían de manera tardía e incompleta. La causa de esta peculiaridad en el proceso de implantación del régimen feudal en el área castellana se debe a la conquista musulmana del 711, que romperá la unidad hispana y provocará una serie de despoblados donde, tras su reconquista y repoblación, se asentarán pequeños propietarios que se mantendrán libres de cualquier vínculo feudal o militar.

Pese a la gran aceptación de las tesis de Sánchez-Albornoz en el momento de su publicación, la llegada de nuevas interpretaciones acerca del feudalismo hispano en los años 60-70, motivadas por el aperturismo (político, económico e intelectual) protagonizado por el régimen franquista, provocará su revisión y crítica. De esta manera, surgen nuevas teorías que restarán importancia a la visión institucional y política del feudalismo y lo asociarán a los modos de producción. Pero el punto de inflexión definitivo en la historiografía acerca del Feudalismo se produce tras la publicación, en 1978, de *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, por parte de los medievalistas Abilio Barbero y Marcelo Vigil. Se unificarán entonces los conceptos de régimen feudal y señorial y se entenderá el feudalismo como un modelo socioeconómico en el que pueden conjugarse el conjunto de instituciones feudales y políticas que pueden desarrollarse en este marco[11]. Esta nueva definición del feudalismo permite la inclusión del caso español, con sus peculiaridades, dentro de este modelo económico y social que tuvo su máximo desarrollo en la época medieval.

– La despoblación del Valle del Duero

Una de las tesis más rebatidas es la que versa en torno a la despoblación del Valle del Duero, defendida por Claudio Sánchez-Albornoz en *Despoblación y repoblación del Valle del Duero* (1966). En esta obra pone de manifiesto el gran desacuerdo existente al respecto con R. Menéndez Pidal (1869-1968), al no coincidir sus postulados. El punto de partida de las reflexiones de Claudio Sánchez-Albornoz sobre el Valle del Duero se encontraba en los datos extraídos de la versión albeldense de la *Crónica de Alfonso III*, en la que describía el territorio situado entre la Cordillera Cantábrica y el Duero como *desertus et incultus locus*. Don Claudio describía las tierras de la Galicia Meridional, el Portugal norteño, las tierras leonesas y las llanuras castellanas como país yermo, paraje desolador, pulverizado por el «gigantesco rodillo del desierto», con una despoblación integral[12].

---

11 Acerca de la historiografía relativa al concepto del feudalismo, de gran interés el trabajo de Julio Valdeón: VALDEÓN, J., «¿Instituciones feudales o sociedad feudal?, *De la cuestión señorial a la cuestión social* (Manuel Chust Calero, coord.), Universidad de Valencia, Valencia, 2002, 15-22 (pp. 16-18).

12 Son ilustrativos al respecto algunos fragmentos extraídos de la obra de SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *Ruina y extinción del municipio romano en España e instituciones que le reemplazan*, Buenos Aires, 1943, (pp. 120-126): «(...) *en la historia de algunas* (ciudades) *tan norteñas como Lugo, puede comprobarse el hiato de la desolación. Los*

Una vez lanzada esta polémica tesis, quedaba abierto el debate, que se desarrollaría durante las décadas de los setenta y ochenta en el ámbito científico. Si bien las tesis albornocianas cobraron fuerza en un primer momento, a finales de los setenta y principios de los ochenta comenzaron éstas a ser matizadas, que no descartadas en su totalidad. Se argumentaba entonces, y es la tesis que impera en la actualidad, que la despoblación de las tierras del Duero no poseía la magnitud entendida por Sánchez-Albornoz, si no que se trataba de un área con un bajo nivel de población que, además, se encontraba disperso. La historiografía actual confirma la constante en el poblamiento del Valle del Duero, aunque éste sufriera un descenso de efectivos, motivados por la situación de frontera. La explicación a la expresión *terra depopulata* que aparece en las crónicas manejadas por Don Claudio, y que constituyen una de las bases de su discurso, fue entonces revisada, aceptándose entonces la acepción de *populare* como el hecho de organizar un lugar carente de organización administrativa o política, por lo que la expresión citada se estaría refiriendo a una tierra sin organizar (sin señor), no sin poblar[13].

– La Reconquista

Don Claudio dedicará numerosas páginas, y consiguientes esfuerzos, a conocer cómo se desarrolló el proceso de Reconquista por parte de la cristiandad de los territorios ocupados por las tropas islámicas. Partiendo de su ideología católica, nos ofrece una visión realmente negativa de la presencia islámica en la península, por lo que el largo proceso de la Reconquista y su final desenlace fue casi providencial para la salvación del conjunto territorial hispano y el mantenimiento de su unidad.

La postura de Claudio Sánchez-Albornoz se resume en la consideración de la Reconquista como un proceso de conquista llevado a cabo de manera deliberada por los cristianos, quienes, al constituirse como herederos del mundo visigodo, pretenden recuperar para la cristiandad los territorios hispanos ocupados por los musulmanes. Este proceso tendría por lo tanto un propósito político, económico y también religioso. Pero la historiografía de la época no se muestra unánime en la interpretación de este proceso y en la aceptación y/o corrección del uso del vocablo Reconquista. Abilio Barbero y Marcelo Vigil se muestran de acuerdo en señalar la posterior incorporación de estos ideales al proceso de conquista. Estiman que dicho proceso fue iniciado por un único deseo de expansión y resistencia de los pueblos del norte al poder establecido en las tierras aledañas (como ya hicieron contra romanos y visigodos), y que será solo de manera posterior cuando se incorpore a estas luchas por la expansión y resistencia un ideario relacionado con la idea de la Reconquista, pero que nada tuvo que ver con la motivación inicial[14].

A partir de la exposición de estas tesis, la historiografía queda dividida, estableciéndose un debate en torno a la corrección del término *Reconquista*, el ideario de la misma y la repercusión de este proceso en suelo hispano.

---

reyes de Asturias primero, y los de León, después, no hallaron en el valle del Duero sino ruinas; ruinas de las antiguas civitates, *de los antiguos* castra, *y de las antiguas* villae, *romanas y godas* (...). *El corte fue completo; la interrupción de la vida en la meseta, absoluta*».

13 GLICK, T.F., *Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1250)*, Alianza Editorial, Madrid, 1991 (p. 114). MÍNGUEZ, J.M., «La despoblación del Duero: un tema a debate», *Les origines de la féodalité. Hommage à Claudio Sánchez-Albornoz*, Casa Velazquez-Universidad de Alcalá, Madrid, 2000, 169-182.

14 GARCÍA DE CORTAZAR, J.A., «Espacio, Sociedad y Organización medievales en nuestra tradición historiográfica», *Organización social del espacio en la España medieval. La Corona de Castilla en los siglos VIII a XV*, Ed. Ariel, Barcelona, 1985, 11-42 (p. 13).

– El problema histórico español y el determinante carácter hispano

Una nueva polémica surge tras su obra *España, un enigma histórico* (1962), donde da muestra de las profundas diferencias que mantiene con un importante filólogo e historiador del momento, Américo Castro (1885-1972). El debate establecido entre ambos autores se centra en torno al que viene a denominar como *problema histórico de España*, que no es otro que buscar en el análisis histórico las causas de la actual idiosincrasia española (la psiquis de una comunidad nacional, como el mismo define[15]). Su rechazo a las teorías y premisas expuestas por este autor son manifestadas sin tapujos en el primer párrafo del prólogo a su obra *El drama de la formación de España y los españoles* (1973): *«Debo confesar que me ha decidido a escribir estas páginas el eco que entre algunos autores ha alcanzado la deformación de la historia de mi patria por Américo Castro a consecuencia de su desconocimiento de mucha parte del pasado español* (...)»[16]. Mientras que Américo Castro insistía en el importante legado sanguíneo y cultural de musulmanes y semitas en la configuración del ser nacional, Claudio Sánchez-Albornoz prefería hablar de la *herencia temperamental*, del carácter propio de las gentes hispanas (el *homo hispanus* primitivo[17]), que había sido matizado por el transcurrir de los años y de las diferentes y eventuales invasiones de agentes externos sufridas. Así define finalmente al *homo hispanicus*: «*Un talante violento y arriscado, una orgullosa solidaridad interna, una tierra áspera, fácil para servir de bélico solar a gentes sacudidas por la pasión, que no temen a la muerte, de exaltada personalidad, intolerantes, menos prontos al diálogo que a la lucha fraterna y que habitan en una patria de contrastes climáticos e históricos, con espíritus de fuego en vehemente adoración o en brutal repulsa de la divinidad*»[18]. Son base de su definición de *herencia temperamental* del *homo hispánico* las palabras de Pompeyo Trogo, Tito Livio o Plinio acerca del carácter de los habitantes de la Península Ibérica[19], que determinará el devenir bélico del territorio peninsular.

Sobre esta herencia, acepta que las *creaciones del alma* (el arte, la ciencia, la filosofía, etc.), como él mismo las define, se difunden fácilmente y rápidamente por la geografía y pueden influir en determinadas creaciones culturales, pero ello no implica un contacto directo y, mucho menos, una convivencia, simbiosis y colonización de un pueblo sobre otro que determine el carácter de sus gentes.

Dedicará muchas páginas al desarrollo de esta problemática y a la búsqueda y definición de la identidad nacional, enfocadas principalmente hacia un único fin: desvelar cómo la configuración del carácter hispano y el devenir histórico determinan la necesidad del mantenimiento de la unidad de España.

---

15 SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *El drama... op.cit.*, 1973 (p. 24).

16 SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *El drama... op.cit.*, 1973, (p. 11).

17 La importancia del carácter definitorio de los hispanos será una constante en su discurso histórico, siendo uno de los argumentos más repetidos que utiliza para explicar el desarrollo de los acontecimientos bélicos y políticos en suelo peninsular. Él mismo señala su fe por esta idea: «*Un tránsfuga del franquismo con el que he polemizado acremente en los últimos meses, se ha atrevido a calificar de pueril mi fe en la perduración de viejas características del* homo hispanus *primitivo. Pero sin esa perduración sería inexplicable la brutalidad de la guerra civil por los españoles mantenida*». SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *Mi testamento... op.cit.*, 1975 (p. 46).

18 SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *Mi testamento... op.cit.*, 1975 (p. 98).

19 Al respecto, remitimos a las palabras de estos autores clásicos: POMP.TR., XLIV, 1-2: «Tienen el cuerpo preparado para la fatiga y el alma para la muerte», «Prefieren la guerra al descanso y cuando no tienen enemigo exterior lo buscan en casa»; LIV., XXVIII, 12 (11): «España, no como Italia sino como parte alguna de la tierra es apropiada para hacer y rehacer la guerra por la naturaleza del país y de sus habitantes».

El desarrollo específico de estas ideas aparece en la obra de Don Claudio a partir de los años 60 y 70. El aperturismo del régimen franquista a partir de 1956 y el desarrollo de los movimientos de oposición y, con ellos, de los nacionalismos, pueden ser una de las motivaciones de Don Claudio para expresar con claridad y sin tapujos su punto de vista acerca del problema histórico de España y de la unidad de España. Su postura al respecto queda resumida en esta cita: «*¡Gran pecado contra natura el solo intento de justificar históricamente la ruptura de la unidad de hispana! Pero tampoco cabe cerrar los ojos a la variedad regional, a la rica y magnífica variedad de España (...) Todos somos españoles, todos constituimos una sola y bien trabada nación pero no seré yo quien discuta la precisión de articularla con respeto a sus peculiaridades comarcanas*»[20]. Consciente de la pluralidad nacional, pero de la necesidad de su unidad orgánica, no se mantiene al margen del problema que acecha por entonces a España, y desde Buenos Aires, con la intención de *prestar un servicio a su país*, dedica sus escritos y sus investigaciones a la resolución del *problema histórico español*.

3. EL ANÁLISIS DE LA TARDOANTIGUEDAD EN LA OBRA DE CLAUDIO SÁNCHEZ-ALBORNOZ

El estudio de la Tardoantigüedad lo aborda de manera detallada en *Ruina y extinción del municipio romano en España e Instituciones que le reemplazan*, publicado en Buenos Aires en 1943, obra de referencia para nuestro análisis. Además de ésta, encontramos frecuentes alusiones a la Antigüedad Tardía en diversas publicaciones, donde realiza pequeñas pinceladas como manera de introducir los acontecimientos históricos que se desarrollarán a partir de las transformaciones sufridas durante el periodo visigodo y la posterior invasión islámica. Incluso en esta obra, Claudio Sánchez-Albornoz afronta el estudio con el ánimo de mostrar que no hay continuidad entre el sistema administrativo y organizativo propio de la Hispania romana, respecto a las posteriores estructuras visigodas, y, mucho menos, en relación con las que se mantendrán, al amparo del gobierno andalusí, en la que denomina como España mozárabe.

Al respecto, podemos destacar el extraordinario manejo que realiza de la documentación del mundo tardoantiguo, haciendo alarde de su perfecto conocimiento de la legislación relativa al periodo, así como de cada una de las instituciones del mundo romano y visigodo. Fundamentalmente, hace referencia al *Codex Theodosianus*, al *Breviarium Alarici* (*Lex Romana Visigothorum*) y a la *Lex Visigothorum* (*Liber Iudiciorum*), fuentes básicas de consulta para conocer las instituciones características de los siglos V y VI y su evolución en el siglo VII.

A partir de las mismas, intenta rebatir las tesis expuestas por otros historiadores, como Alejandro Herculano y Eduardo Pérez Pujol, entre otros. Estos autores defendían la continuidad del régimen municipal romano durante toda la época visigoda, y cómo, a través de su supervivencia entre los mozárabes, perdurarían todavía hasta después de época islámica, pudiendo ser el germen u origen del municipio medieval castellano. Ante esta tesis, Sánchez-Albornoz hace gala de la mejor dialéctica y del excepcional uso de las fuentes para argumentar de manera vehemente, como era su costumbre, su posición frente a estas afirmaciones. Fácilmente se resume su postura en la siguiente cita: «*En mi opinión, el municipio hispanogodo, que llevaba en sus entrañas los mismos gérmenes de descomposición que el romano, acentuados ahora porque las nuevas instituciones sociales y políticas de la época, se avenían mal con su perduración, continuó su*

20 SÁNCHEZ ALBONORZ, C., *Mi testamento... op.cit.*, 1975 (p. 84).

curso descendente durante el siglo VI, y desapareció, por entero, en la primera mitad del siglo VII»[21]. Establece, pues, su desaparición con anterioridad a la invasión islámica, y su progresiva sustitución por instituciones propias de la España Visigoda, como el *comes* o el *judex*[22]. Todo ello es para Sánchez-Albornoz la prueba incontestable de que el municipio romano no se transmitió más allá de las fechas que él propugnaba[23]. A partir de mediados del siglo VII, la nueva organización provincial de la monarquía visigoda quedaba estructurada en torno al *judex* o *comes civitatis*, encargado del gobierno, hacienda y justicia de las ciudades (*civitas*) por delegación regia. Junto a éstos, el *officium* (oficiales subalternos) y los *judices* menores, encargados de los *territoria* de las *civitas*[24].

Numerosas referencias a la Antigüedad Tardía las encontramos también en *Despoblación y Repoblación del Valle del Duero* (1966), ya que se remonta a los siglos III y IV para buscar los antecedentes que muestren la escasa población que debió existir en el Valle del Duero con anterioridad a la invasión islámica del 711 y a las posteriores campañas de Alfonso I y Fruela, las cuales, junto con las acciones de castigo de las tropas islámicas, provocarían, desde su punto de vista, la completa desolación y despoblación de estos territorios.

Haciendo alarde de un magnífico control de las fuentes romanas, visigodas y árabes, analiza todos y cada uno de los acontecimientos que los textos señalan que tuvieron lugar en suelo peninsular entre los siglos III y VIII. Ya sean saqueos, invasiones, rebeliones, pestes, plagas o hambrunas, todas ellas aparecen recogidas por Claudio Sánchez-Albornoz en el acontecer de la España de estas centurias, añadiendo su posible repercusión en las tierras del Duero.

Más frecuentes son las referencias a la España de los siglos VIII-IX, momento en el que se gestan los cambios políticos, económicos y sociales que determinarán el devenir histórico de la España medieval cristiana surgida de la Reconquista. Claudio Sánchez-Albornoz analiza la España resultante de la invasión islámica de manera diferenciada. Por un lado, nos habla de Al-Andalus como territorio completamente integrado dentro de la organización política, económica y social islámica; por otro lado diferencia dentro de este a la España mozárabe, incluyendo aquéllos territorios que, mediante el establecimiento de un pacto con el poder islámico, mantuvieron sus

---

21 SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *Ruina... op.cit.*, 1943 (p. 42). Acerca de la perduración de algunos términos propios del sistema político romano, como el título de *senator*, en fuentes mozárabes, base de las argumentaciones de los autores que señalan la pervivencia del régimen municipal romano más allá de época islámica, Claudio Sánchez-Albornoz anota el sentido que dicho título pudo poseer a partir del siglo VII, tomando las palabras de Fernand Vercauteren (*Etude sur les civitates de la Belgique Seconde*, 1929). Según el citado autor, el término *senator* poseería la significación de rico, ilustre, personaje influyente. Claudio Sánchez-Albornoz añade la posibilidad de una vinculación al Oficio Palatino (remitimos a SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *Ruina... op.cit.*, 1943 (pp. 105-109).

22 SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *Ruina... op.cit.*, 1943 (p. 68). Sobre las causas que alude para su desaparición véase también la página 100: «*En el proceso que condujo a la extinción del municipio romano en España colaboraron, por lo tanto, dos fuerzas distintas aunque convergentes. Fue impulsado desde dentro, por la extrema decadencia de la Curia y por la extrema caída de los curiales a una condición económica y moral más que miserable. Y fue empujado desde fuera, por las novedades introducidas en el gobierno provincial y local por el nuevo Estado hispanogodo. Esas dos fuerzas coincidentes, de acción sincrónica y común, acabaron por extirpar todo resto del viejo municipio*», y para la argumentación acerca del estado de la Curia romana y de los curiales remitimos a las páginas 46-50.

23 La fuerza e incontestabilidad de sus afirmaciones no sólo reside en la argumentación y fuerte apoyo documental de sus investigaciones, si no también en sus diatribas: «*Sólo quien desconozca lo que era el municipio romano en el Bajo Imperio, como ocurre a Simonet, o quien ignore la organización provincial y local de Al-Andalus, como sucede a Herculano y a Pérez Pujol, puede sospechar la perduración de la organización municipal entre los mozárabes*», SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *Ruina... op.cit.*, 1943 (p. 110).

24 SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *Ruina... op.cit.*, 1943 (p. 83).

estructuras y creencias; y, por último, señala los reinos cristianos del norte, que encabezarán el proceso de la Reconquista. Pero, destaca en su interpretación la escasa interacción entre estos mundos diferenciados (exceptuando quizás la influencia sufrida en las *creaciones del alma*, como hemos señalado anteriormente), siendo una convivencia que ve caracterizada por la pugna constante entre moros y cristianos. Niega cualquier posibilidad de convivencia entre la España cristiana y mozárabe y la musulmana, y dibuja así un panorama poco alentador para el desarrollo de la vida (urbana y rural) de los pobladores.

En la España cristiana, es decir, los territorios que se extienden del Cantábrico al Duero, la crudeza de la guerra provocará, a ojos de Don Claudio, la desaceleración y paralización de las ciudades (hasta el *cero absoluto*), la despoblación de grandes territorios otrora fronterizos, el desarrollo a niveles ínfimos de la economía, y la escasa creación científica y cultural[25]. En este territorio, el análisis de este periodo se muestra arduo para Don Claudio. El periodo comprendido entre el abandono de las tierras del Duero por los musulmanes en torno al 740, después de la invasión árabe, y la segunda mitad del siglo IX, es un hiato en la historia de los territorios situados al norte del Duero. Tan sólo con el inicio del proceso de colonización y repoblación por parte de los cristianos del norte de estos territorios podemos retomar la historia de estos territorios[26].

Podríamos resumir, para concluir, que el análisis que Claudio Sánchez-Albornoz realiza de la Tardoantigüedad se fundamenta en dos aspectos que reitera en su obra. Un primer análisis se desarrolla desde el punto de vista institucional, en la búsqueda de una explicación que resuelva el problema del feudalismo hispano, y en el análisis de los orígenes de las instituciones castellanas. Una segunda línea se centra en las observaciones realizadas en la evolución del individuo a lo largo de los sucesivos acontecimientos históricos sobrevenidos en territorio hispano, analizando lo que él mismo viene a denominar como la herencia temperamental de los españoles, ya comentada.

4. BIBLIOGRAFÍA

La amplitud y variedad de sus escritos nos obliga a realizar una selección de aquéllos trabajos que mantienen alguna relación con el propósito de este volumen y colección. Dejamos por ello en el tintero obras clave en el análisis histórico, alejadas de las cronologías y temáticas seleccionadas (la Antigüedad Tardía), noticias y ensayos de gran calidad literaria e histórica, y un sinfín de escritos que en esta ocasión no se ciñen a nuestros criterios de selección, a riesgo de errar en nuestra decisión[27]. Seguiremos para su presentación un orden cronológico, siendo los siguientes los títulos señalados:

25 SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *El drama... op.cit.*, 1973 (pp. 79-80). Los escasos municipios que estima que debieron existir, debido a la escasa incidencia el régimen municipal romano, poseerán una corta vida, cesando todo vestigio de vida municipal. En contraste, muestra la continuidad de estos núcleos municipales en el territorio de Al-Andalus, aunque con cambios en su organización. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *Ruina... op.cit.*,, 1943, (pp. 119-124).

26 Remitimos al debate historiográfico en torno a la despoblación del Valle del Duero, y a la opinión de Sánchez-Albornoz al respecto, comentado en páginas anteriores.

27 Para conocer la obra completa de este insigne historiador, remitimos a la página web de la Fundación Claudio Sánchez-Albornoz, con sede en Ávila (http://www.diputacionavila.es/fcsa/) y a la obra de CABEZA SÁNCHEZ-ALBORNOZ, S., *Semblanza Histórico-Política de Claudio Sánchez-Albornoz*, Madrid, 1992, donde es recopilada la bibliografía existente hasta la fecha de él y sobre él, entre otros.

Obras generales de referencia

1941. *En torno a los orígenes del feudalismo*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo.
Se remonta a la Antigüedad Tardía y (siglos IV-V) y a época visigoda para explicar la postrera evolución del feudalismo, concediéndole especial relevancia al prefeudalismo visigodo en su génesis.

1943. *Ruina y extinción del municipio romano en España e instituciones que lo reemplazan*. Buenos Aires, Instituto de Historia de la Cultura Española Medieval y Moderna.
Análisis de la evolución del municipio romano a partir de la Antigüedad Tardía y su evolución, hasta su desaparición, durante época visigoda.

1957. *España, un enigma histórico*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1957.
Con el motivo de un análisis del talante hispano y del carácter de los pobladores de la Península se remonta a época romana, desarrollando la Antigüedad Tardía y la época visigoda. Realiza un análisis del espacio, su influencia en la historia y en el carácter de sus pobladores.

1966. *Despoblación y repoblación en el Valle del Duero*, Buenos Aires, Instituto de Historia de España, 1966.
En su análisis sobre los antecedentes se remonta a los siglos IV-VII, buscando las causas que determinaron la escasa población que aprecia en su análisis.

1971. *Estudios visigodos*. Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Studi storici, fasc. 78-79.
Acerca de algunas instituciones hispanogodas y los orígenes del prefeudalismo.

1972-1975. *Orígenes de la nación española. Estudios críticos sobre la Historia del reino de Asturias*. Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos.
Análisis de los territorios situados al norte de España (Asturias, País Vasco) desde época romana cuyo carácter y evolución histórica determinaron el proceso de la Reconquista.

1974. *Vascos y navarros en su primera historia*. Madrid, Ediciones del Centro, 1974.
Introduce el estudio con un análisis acerca de los diversos pueblos que habitaban el norte de la Península hacia el siglo I d.C. así como acerca de las vías de comunicación que recorrían este área. Incluye además un breve estudio acerca de la actividad de los vascones durante el siglo V d.C. y su beligerancia.

1977. *Trayectoria histórica de Vasconia. El destino de Navarra*. Pamplona, Editorial Navarra, 1977.
Pequeña disertación acerca de la vasconización de la Península. Analiza los antecedentes culturales del norte peninsular, especialmente las: aportaciones culturales recibidas, la importancia de la geografía en su configuración, y los diferentes pueblos que habitaron el territorio astur en la Antigüedad.

1984. *Orígenes y destino de Navara; Trayectoria histórica de Vasconia; otros escritos*. Barcelona, Planeta, 1984.
Reitera los ítems ya tratados en Vascos y Navarros en su primera historia (1974).

Artículos específicos

1946. «El culto al Emperador y la unificación de España», *Anales del Instituto de Literatura Clásica* 3, 1-120.
Analiza los concilia provinciales como organizadores del culto imperial.

1946. «El Senatus visigodo. Don Rodrigo, rey legítimo de España», *Cuadernos de Historia de España* 6, 5-99.
Análisis historiográfico acerca de la sucesión de Vitiza y elección de Don Rodrigo. Perfecta exposición de las fuentes documentales referentes al siglo VIII.

1946. «El Aula Regia y las asambleas políticas de lo godos», *Cuadernos de Historia de España* 5, 5-110.
Acerca de la monarquía visigoda y los concilios de Toledo.

1948. «La campaña de la Morcuera», en *Anales de Historia Antigua y Medieval*, 5-50.
Realiza un análisis de las calzadas que recorrieron el Valle del Duero.

1952. «Itinerario de la conquista de España por los musulmanes» en *Cuadernos de Historia de España* 10, 21-74.
Análisis de las vías romanas seguidas por los conquistadores musulmanes.

1962. «Pervivencia y crisis de la tradición jurídica romana en la España goda, *IX Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, en *Spoleto*, 128-199 y 221-232.
Acerca de la perduración en la Hispania visigoda de instituciones y normas jurídicas de tradición germánica.

1973. «Homines mandationis y iuniores», *Cuadernos de Historia de España* 53-54 (1973), 1-235.
Evolución de algunas instituciones y cargos de la Antigüedad.

RECENSIONES

Mozárabes. Identidad y continuidad de su historia
Antig. crist. (Murcia) XXVIII, 2011, ISSN: 0214-7165, pp. 663-667

IN PRINCIPIO ERAT VERBUM. **El reino de León y sus beatos**.
Catálogo de la Exposición organizada por el Ministerio de Cultura y la Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales en colaboración con la Fundación Monteleón, Caja España, Fundación León Real (Ayto. de León), Comisión Conmemorativa del 1100 Aniversario de la Creación del Reino de León y el Ayto. de Gradefes.
Proyecto: Ana Isabel Ferreras Diez (Alcaldesa del Ayto. de Gradefes).
Comisarios y Textos: Maurilio Pérez González (Universidad de León), Carlos Reglero de la Fuente (Universidad de Valladolid), Margarita Torres Sevilla (Univesidad de León, «cronista de León» y patrono de la Fundación Monteleón).
Redacción de Fichas: Ignacio González Cavero.
Madrid 2010

Se veía venir que algo así iba a suceder. Todos sabemos - o deberíamos saber - que cuando el Estado (incluyendo en este gran ente a la Administración Central, Comunidades Autónomas y Ayuntamientos) hace de la CULTURA un recurso ideológico de imposición y entretenimiento, esta, la CULTURA, se desnaturaliza. Y eso es lo que ha ocurrido con los actos celebrados con motivo del *MC Aniversario del Reino de León*, anunciados con gran fausto (con una dotación de 3 millones de euros, según la prensa) por la Comisión Conmemorativa del MC Aniversario, compuesta por 22 personalidades y presidida por el Excmo. Sr. Presidente de la Junta de Castilla y León, y por el Comisario de la conmemoración histórica, el escritor leonés D. Juan Pedro Aparicio, elegido con el propósito de «*poner cordura en un proyecto con derivas políticas*»[1]. La idea de crear una comisión para celebrar como se merecía tal acontecimiento era, evidentemente, buena. Lo que ocurre es que de todas estas personalidades, más de la mitad, lo hacían en representación de sus respectivos cargos políticos. Tan solo 3 ó 4 de los vocales de dicha comisión representaban a instituciones culturales que fomenten directamente la actividad cultural e investigadora, y eran por tanto los únicos miembros de la comisión capacitados científicamente para enjuiciar las propuestas de actividades que dicha comisión habría de juzgar. Es decir, ya *a priori*, en esta comisión predominaba el «tiempo político» sobre el «tiempo cultural», lo que presagiaba un gran fracaso en la tarea asumida, libremente y con ilusión, por un literato.

Y entre las propuestas expositivas que habría de valorar dicha comisión se encontraba una proyectada desde la esfera universitaria española, aunque no leonesa: *REYES, OBISPOS Y*

1 A. Caballero, 14/02/2009: *Diario de León*, Sección «A fondo», p. 2.

MONJES. Arte y Cultura en el reino de León, 912-1037, que apareció en la prensa entre las seleccionadas por la Junta de Castilla y León como propuesta expositiva[2], aunque sería desestimada posteriormente, sin que todavía se conozca, de manera oficial, la causa; sin embargo, no aparecía entre las seleccionadas la exposición que, finalmente, se llevaría a cabo.

El predominio del «tiempo político» sobre el «tiempo cultural» quedó reflejado *a posteriori* en los actos aprobados por dicha comisión y celebrados en León, cultural y científicamente. Incluso aunque su objetivo no fuera «científico» y si lúdico, como ocurre con la singular muestra que pudimos visitar (entre otros espacios) en la iglesia de Palat de Rey y en el palacio de los Condes de Luna, *RAÍCES. EL LEGADO DE UN REINO*; una muestra de objetos un tanto alocada para la que se costeó la reproducción de una pieza - el ara central de San Miguel de Escalada - cuyo original puede verse a menos de 30 km. de la ciudad!!!: desconocemos cuál es el objetivo lúdico o pedagógico de esa reproducción, pero pensamos que habría resultado más interesante, tanto para los estudiosos como para los neófitos, haber reproducido una de las muchas obras de arte leonesas de aquellos tiempos que hay dispersas por grandes museos de todo el mundo (se me ocurren, sin pensar, al menos 10 piezas). Actos como el Congreso Internacional, *Regnum Legionis (910-1230)*, dirigido por Dña. Margarita Torres y D. Mauricio Pérez[3] o la exposición fotográfica, *LA HERENCIA DEL REINO DE LEÓN A TRAVÉS DE SU ARQUITECTURA*, organizada por el Instituto leonés de Cultura, entre otros, se ajustaron al objetivo de esta conmemoración histórica. No obstante, si hubiera que apuntar algo en el «debe» del congreso, cabría indicar dos cuestiones: la primera, que resulta muy poco científico seguir hablando de «mozárabes», y la segunda, una ausencia significativa para la que no encontramos justificación, pues ninguna ponencia abordó las genuinas manifestaciones artísticas del reino de León del siglo X.

Pero hablemos ya de cuestiones del 'Catálogo' y de su contenido, no sin antes alabar su atractivo diseño y formato, muy manejable, lo cual se agradece, y su excelente calidad gráfica, destacando muy significativamente las reproducciones de los Beatos y de los documentos. Tras las introducciones protocolarias y las palabras de bienvenida del Comisario de la conmemoración, se incorporan tres textos —no muy extensos y de amena lectura— que intentan situar la exposición en el tiempo y en el espacio y que preceden al estudio de las fichas de las piezas expuestas. El primero y tercero de estos textos, de carácter divulgativo (sin apéndice bibliográfico) los firman, respectivamente, Dña. Margarita Torres Sevilla, de la Universidad de León: «El reino de León en el s. X», y D. Mauricio Pérez González, también de la Universidad de León: «La escritura y los escritos durante el siglo X». El segundo de los textos, obra de D. Carlos M. Reglero de la Fuente, de la universidad de Valladolid: «Iglesia y monasterios en el reino de León en el siglo X», presenta una bibliografía que nos resulta excesivamente selectiva y anticuada, ya que desde 2005, y sobre el tema que trata, han aparecido nuevas interpretaciones, convenientemente razonadas, que sugieren importantes novedades, que no han sido tenidas en cuenta.

A continuación, tras los tres estudios introductorios, encontramos el primer apartado del catálogo, *Beatos y scriptoria* (pp. 55-113): Beato de Tábara, Beato de Escalada (supongo que querrían decir, «beato de San Miguel»), Beato de Valcavado, Beato de Girona, Biblia de San Isidoro de León y un buen número de documentos. Entre estos últimos cabría destacar la llamada

2 *Ibidem*, p. 3.

3 Otro evento internacional relacionado con el MC aniversario tuvo lugar en Portugal: el *Coloquio Internacional «Quando Portugal era reino de Leao. Cultura e identidades antes de D. Alfonso Henriques»*, concretamente en la Universidad de Lisboa en septiembre de 2010.

«Nodicia de Kesos» (pp. 104-105), el testimonio en lengua romance más antiguo de los conocidos hasta ahora, datado en el último cuarto del s. X. La segunda parte del catálogo lleva por título, *El Reino de León* (pp. 115-135) y en el se analizan piezas de la cultura material utilizadas en la vida cotidiana de las distintas esferas de la sociedad astur-leonesa de aquellos momentos y procedentes de tres museos provinciales (León, Zamora, Burgos): vajillas, fragmentos cerámicos, textiles, pizarras epigrafiadas, marfiles, etc., . Aunque no somos especialistas en el tema, se nos antoja que la bibliografía vuelve a resultar escasa; y la ficha de la «Sábana de San Pelayo» (pp. 126-127), por su discurso, parece encontrar un asiento más natural en otro apartado posterior. Tampoco entendemos, desde la perspectiva del discurso expositivo (si es que ha existido), la presencia, en este apartado y como colofón al mismo (pp. 134-135), de una bellísima pieza de cerámica vidriada procedente de *Medinat al-Zahara* (Córdoba) que se conserva en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid.

La tercera sección del catálogo está dedicada a *Iglesia y monasterios en el reino* (pp. 137-181), siendo el responsable de las fichas, D. Ignacio González Cavero[4]. En este apartado, uno de los más extensos, se analizan más de una treintena de piezas, principalmente materiales pétreos (capiteles, fustes, basas, aras, modillones, celosias, canceles, etc.,), mobiliario litúrgico en bronce (jarros y patenas) y un par de inscripciones o epígrafes en piedra, todas custodiadas en museos e iglesias de León, Palencia, Valladolid, Zamora y Burgos. Bueno, todas excepto una, la «Lapida funeraria» procedente de Córdoba y conservada en el Museo Arqueologico Nacional de Madrid (pp. 172-173). Seguimos sin encontrar una justificación, en el discurso expositivo, a la presencia de una pieza cordobesa cerrando un capítulo del catálogo que se ocupa de iglesias y monasterios en el reino de León. Pero, tal vez, al final de la obra la encontremos. O no.

Lo que si resulta evidente, tras la detenida lectura de las fichas, es que han sido redactadas por un joven y prometedor investigador que, precisamente por eso, por su juventud, no conoce todavía en profundidad la compleja realidad artística del Reino de León altomedieval ni la bibliografía al respecto, pues a la que hace referencia resulta algo más que «elemental y obsoleta» (aunque más inexplicable se nos antoja que dichos textos no fueran supervisados antes de su publicación): ¿cómo se puede atribuir una misma cronología, siglo X, para todos los capiteles expuestos? ¿porqué no se cita la abundantísima bibliografía especializada que desautoriza tan pretendida unidad cronológica? Además, alguno de estos capiteles aparece en el catálogo de forma errónea: es el caso del «Posible capitel de San Miguel de Escalada» procedente del museo de la catedral de León (pp. 144-145). Dicho capitel debería aparecer como «capitel altomedieval, Museo de la Catedral de León» y en el texto argumentar su posible procedencia, estudiar sus características tipológicas y hablar de su funcionalidad, pero no ocurre así y lo único que se indica es que «*Posiblemente, este capitel, proceda del citado templo, el cual deriva de los capiteles corintios romanos*». Personalmente, y después de analizar casi 300 restos ornamentales de San Miguel de Escalada (tanto *in situ* como descontextualizados) no encuentro ningún motivo por el que incluir esta pieza en el contexto ornamental de San Miguel de Escalada. Y más cuando

4 Autor de los artículos, «Una revisión de la figura de Ibn Mardanish. Su alianza con el reino de Castilla y la oposición frente a los Almohades» *Miscelánea Medieval Murciana* XXXI (2007), 95-110, y (junto con Concepción Abad Castro, profesora titular de la Universidad Autónoma de Madrid), «Los enterramientos reales de Córdoba y el particularismo religioso andalusí en el contexto de la arquitectura funeraria islámica hasta el siglo X», *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, XX (2008), 7-20. Es además miembro de un «Grupo reconocido de Investigación de la UAM, F-061» que trabaja sobre *Capillas funerarias en la Castilla Medieval*, dirigido por la Prof. Titular del Dpto. de Historia del Arte de la Universidad Autónoma de Madrid, Dña. Mª Luisa Martín Ansón.

en dicho museo no hay catalogada —que se sepa— ninguna pieza procedente de Escalada. O al menos así se nos indicó por escrito en su momento por parte de los responsables del museo. Y no solo eso, las referencias bibliográficas citadas en ningún caso hacen alusion a dicho capitel, por lo que no se justifica su presencia y puede inducer a error al lector no especializado. La referencia exacta sería: «Bibliografía: inédita».

Podríamos ir analizando las fichas una por una, pero sería volver a rehacer el catálogo. De ahí que nos ocupemos solo de algunas, comenzando por el «Fragmento de estela o modillón doble» (pp. 154-155) y la «Posible barrotera del cancel de San Miguel de Escalada» (pp. 174-175). En la bibliografía de ambas piezas se cita solo un trabajo supuestamente «*publicado por la Dirección General de Patrimonio Cutural. Consejería de Cultura y Turismo. Junta de Castilla y León*», obra de Martínez Tejera (Doctor por el Dpto. de Historia y Teoría del Arte de la Universidad Autónoma de Madrid). Y, además, mal recogida, puesto que la Junta de Castilla y León no ha publicado hasta el momento ningún trabajo de dicho autor[5]. El fragmento de estela o modillón fue analizado en un primer momento por D. Luis Grau Lobo (en un catálogo inédito) y publicada por Arbeiter y Noack-Haley en 1999[6], tras ofrecerles D. Artemio Martínez Tejera, noticias de su existencia; y así lo escribí en 2005, pero este texto tampoco aparece citado, ni siquiera en los tres estudios introductorios[7]. Una mas de las muchas ausencias bibliográficas que se echan en falta.

Hablemos ahora de la copia de la «Cruz de Santiago de Peñalba (pp. 162-163), cuyo original se encuentra en el Museo de León, a unos metros del Palacio de Botines, en el que se llevó a cabo la exposición. Al igual que ocurre con el fragmento anterior, tanto el texto como la bibliografía resultan exiguos y anticuados[8], amen de meramente descriptivos. Tan incompleta como la ficha de la «Inscripción de Tábara» (pp. 170-171), en la que no se refleja ni su lectura ni su traducción, una cuestión que sin duda habrá impedido que muchos visitantes comprendan (aquellos que no sepan latín) la dimension histórica de la pieza. En cuanto a la ficha «Fragmentos de Canceles» (pp. 178-179), afirma el autor de la misma que «*pudo proceder de la iglesia de San Salvador de Palat de Rey, aunque no se descarta la posibilidad de que perteneciese a la antigua muralla de la capital leonesa*». Gómez-Moreno, en una publicación anterior (que tampoco aparece recogida en la bibliografía), señala como procedencia, las murallas de la ciudad de León reconstruidas por Alfonso V, en ningún caso la iglesia monástica de Palat de Rey[9]. Sin embargo autores como Vicente García Lobo y Hortensia Larrén Izquierdo lo consideran de época goda (s. VII) y procedente de San Miguel de Escalada. Ante las incógnitas sobre cuál

5 Suponemos que quería referirse al *Proyecto Científico y Estudio Histórico del monasterio de San Miguel de Escalada (Gradefes, León)* que encargó la Junta de Castilla y León en 2008 a dicho autor (inédito), en el que se analizan estas piezas, en el caso de la barrotera por vez primera.

6 ARBITER, A., - NOACK-HALEY, S., 1999: *Hispania Antiqua. Christliche Denkmäler des frühen Mitelalters vom 8 bis ins 11.Jahrbundert*, Mainz aun Rhein.

7 MARTÍNEZ TEJERA, Artemio Manuel, 2005: *El* templo del *monasterium de San Miguel de Escalada: «arquitectura de fusión» en el antiguo reino de León (siglos X-XI)*, AEDATME, Madrid.

8 Remito al lector a una de las últimas «fichas» realizadas sobre esta piezas, aunque han salido publicados posteriormente algunos artículos en guías que tampoco lo recogen: MARTÍNEZ TEJERA, Artemio Manuel, 2001: «Cruz votiva de Santiago de Peñalba», Catálogo de la Exposición, *Maravillas de la España Medieval. Tesoro Sagrado y Monarquía I* (León, 18 de diciembre de 2000-28 de febrero de 2001), coord. D. Isidro Gonzalo Bango Torviso, pieza nº 143 (León), 383.

9 GÓMEZ-MORENO Y MARTÍNEZ, Manuel, 1919: *Iglesias mozárabes. Arte español de los siglos IX al XI*, Centro de Estudios Históricos Granada (Reimpresión, Patronato de la Alhambra, Granada 1975; edic. Facsímil, estudio Preliminar por I.G. Bango Torviso, Granada 1998), 258-259.

es su procedencia, nosotros mantenemos las dudas también sobre su cronología, aunque en un primer momento la aceptáramos[10].

La última sección del 'Catálogo' se dedica a *El Camino de Santiago* (pp. 183-187) y recoge tan solo dos piezas, cronológicamente situadas en los siglos XI-XIII. Y, evidentemente, la pregunta surge sin querer: ¿por qué no se habla en este escueto apartado expositivo del itinerario jacobeo en los ss. IX-X? ¿acaso las excavaciones llevadas a cabo en la catedral de Compostela a lo largo de los años, por poner un ejemplo, no sacaron a la luz piezas de este periodo?

Todo apunta a que el presente 'Catálogo', así como la exposición, se realizaron a partir de un proyecto que tenía como eje principal los Beatos y no el reino de León, pero que aun así fue aprobado por la Comisión; un proyecto realizado con demasiada premura, sin revisar y desnaturalizado por premisas políticas que dajaron de lado las históricas. Lo que en nuestra opinion es una verdadera lástima, pues no todos los años se celebra el nacimiento de un reino!!!. Pero, como indicábamos al principio, se veía venir, independientemente de la inversion que se realizara en la conmemoración. Y no será ni la primera ni la última vez que ocurra, estamos seguros (veremos a ver que pasa con el MC Aniversario de una de las joyas de la arquitectura medieval occidental, San Miguel de Escalada, que se celebrará en 2013). Un artículo publicado el 28 de Julio de 2007 en «El Norte de Castilla», «Política contra cultura», redactado por D. Agustín García Simón, editor de dicho periódico, ya nos advertía de esta situación.

Dr. Artemio M. Martínez Tejera
Historiador del Arte

10 GARCÍA LOBO, Vicente, 1982: *Las inscripciones de San Miguel de Escalada. Estudio crítico*, Ed. El Albir, Barcelona, 61-62, lám. III, 2. LARRÉN IZQUIERDO, Hortensia., 1986: «Aspectos visigodos de San Miguel de Escalada (León)» en *Los Visigodos. Historia y Civilización*, Actas de la *Semana Internacional de Estudios Visigóticos* (Madrid-Toledo-Alcalá de Henares, 1985) publicadas en «Antigüedad y Cristianismo» nº 3, Universidad de Murcia, 502-503. MARTÍNEZ TEJERA, 2005: 52-53.

Mozárabes. Identidad y continuidad de su historia
Antig. crist. (Murcia) XXVIII, 2011, ISSN: 0214-7165, pp. 669-677

ANDRAE, Walter, *Memorias de un arqueólogo. Viajes y descubrimientos alemanes en Babilonia y Asiria*, Ediciones del viento, Madrid, 2010. Traducción de Julia Lenberg y edición de Joaquín María Córdoba. ISBN: 978-84-96964-54-9. (De la edición alemana: *Lebenserinnerungen eines Ausgräbers.* Herausgegeben von Kurt Bittel und Ernst Heinrich), Stuttgart 1988[2], ISBN 3-7725-0457-4).

1. INTRODUCCIÓN

Hay algo que los arqueólogos de hoy en día tienen claro, y es que es muy difícil por no decir imposible, encontrar un vestigio revolucionario. Se pueden contar con los dados de las manos aquellos hombres que marcaron un hito dentro de la ciencia arqueológica; y sin duda, uno de ellos fue Walter Andrae. Con su descubrimiento y posterior excavación en la ciudad emblemática de Assur, además de la musealización de todo el material de ésta y de Babilonia, destacando la reconstrucción de la famosa Puerta de Isthar, le ha permitido ser uno de los mayores arqueólogos alemanes de la Historia. La arqueología en general y, sobre todo, la arqueología del Próximo Oriente, no se habrían entendido sin los progresos realizados por este arqueólogo alemán. En una vida tan interesante, repleta de anécdotas y momentos entrañables vividos, es donde se enmarca su autobiografía que salió a la luz en lengua española ya en el siglo XXI de la mano de la traducción realizada por Julia García Lenberg.

2. ESTRUCTURA DE LA OBRA

Aquellos que intenten encontrar en este libro los relatos pormenorizados de los años de excavación llevados en Babilonia y en Assur, de manera estrictamente científica, no lo encontraran. Las memorias de Andrae, es la recopilación de toda una vida. Narradas desde su época de adolescente, siendo aún un joven aprendiz de arquitectura, hasta llegar a ser uno de los genios más importantes de la historia arqueológica alemana. Fueron escritas con maestría y con la profesionalidad que siempre le caracterizó a nuestro arquitecto alemán. La narración es fluida y, a la misma vez, descriptiva, donde sorprenden los distintos matices que llega a introducir a lo largo de toda su obra, proliferando anécdotas pasadas en su juventud que son contadas con gran detallismo pese a que las memorias comenzaron a redactarse cuando él contaba ya con ochenta años. Junto a ello, también tenemos que destacar el haber sido capaz de mostrar siempre

el mismo estilo a la hora de escribir el libro, lo que ha permitido que el relato haya sido ameno dándonos una sensación unitaria de todo el texto.

Nada más empezar sus memorias, reconoce el cansancio del cuerpo debido a la vejez. De la misma manera se sorprende, que pese a los años y a la lejanía del tiempo, aún retiene en su memoria como si fuera ayer todas las anécdotas. Momentos que le han formado como persona, y que le han hecho ver la vida desde una perspectiva diferente. Él posiblemente no podía imaginar que un joven chico estudiante de arquitectura, y aficionado a la pintura de acuarelas, llegaría a ser uno de los baluartes más insignes de la arqueología alemana, y como no, de toda la arqueología del Oriente Próximo.

Las jornadas de trabajo que tuvo que soportar, eran muy agotadoras. En sus escasos ratos libres aprovechaba para explorar y adentrarse por paisajes coloridos, con los que recreaba sus acuarelas llenas de palmerales y de escenarios paradisiacos. «*En los domingos libres de trabajo, después de la atareada semana de seis días, lo que más me gustaba era adentrarme en el paisaje libre de ruinas, en los palmerales, por las orillas del río, en los campos verdes o ya cosechados, y poco a poco fui consiguiendo conectar con la extraña belleza de los montículos de ruinas, que parecen carentes de forma, en las que mi mirada, ya más experta, iba siendo capaz de descubrir algunas cosas ocultas*[1]».

En cuanto a la estructura en sí de la obra, podemos diferenciar dos estilos que se observan incluso en el trazado de la letra. Aquellas páginas que están escritas con letras cursivas, corresponde a las misivas mandadas a su casa cuando estaba en alguna campaña arqueológica. En cuanto a la temática tratada es diversa. Como dijimos en la introducción, aquellos que sólo busquen la narración científica de los años de excavación de Andrae tanto junto con su maestro Koldeway o en solitario, este no es su libro. Es más, los datos «científicos» que en la obra se cuentan, son pasados por alto, sin entrar en grandes detalles. Destacando además de los temas arqueológicos, muchos otros relacionados con la cultura que observaba en las campañas arqueológicas. Su particular entusiasmo por la cultura árabe le llegó a confeccionar un capítulo del libro de apenas tres páginas dedicado exclusivamente al mes de Ramadán, dejando patente su gran afición por esta cultura[2].

La estructura de la obra la podemos dividir de la siguiente manera: la primera parte correspondería a los años de juventud que pasó en Alemania hasta el momento en el que Koldewey se fijó en él y lo llevó como su pupilo a las excavaciones de Oriente. La segunda parte, podríamos decir que correspondería al trabajo de campo que desempeñó Andrae tanto con su maestro, como después en solitario. Una tercera parte sería las narraciones del regreso de las piezas para Alemania, que no estuvo exenta de obstáculos ya que por entonces, había estallado la Primera Guerra Mundia, y tuvo que alistarse en el ejército alemán. De igual manera, el hecho de haber sido estas excavaciones una empresa financiada por el país germano, hizo que las trabas para que las piezas llegaran finalmente a la capital alemana fuera una auténtica odisea, donde el estallido de la Segunda Guerra Mundial, también harían mella en la llegada de las piezas. Es una época

1 ANDREAE, W. (2010), *Memorias de un arqueólogo. Viajes y descubrimientos alemanes en Babilonia y Asiria*, Madrid, p. 108.

2 Comienza esta carta diciendo que en ese mes, desde que sale el sol no se puede comer ni beber, aunque hay algunos obreros «paganos» según él, que no respetan ese precepto. Nos dice Andrae, que han pasado con los musulmanes los tres últimos días de fiestas, y que durante todas las fiestas, lucían los principales vestidos que tenían, donde destacaban los colores chillones como las telas amarillas y rojas que lucían las mujeres. ANDRAE, W. (2010), *Ibidem*, pp. 101-104.

ya madura, donde se han dejado atrás las lecciones de su maestro, y como dice el capítulo de su libro «En la plenitud de la vida», es ahora él quien tomas las riendas y se convierte en el maestro de maestros. La tercera parte de la obra, y parte final de la misma, sería el momento en el que Andrae comienza a musealizar todas las piezas. Llega a ser el gran supervisor y controlador del montaje de la sección de oriente del museo de Berlín. Es ahora él quien asume el rol de maestro, pero un maestro universal para todo arqueólogo, donde hoy se sigue contemplando con admiración todo lo realizado y todo el legado heredado. Finalmente, sus memorias finalizan con una reflexión de todo lo vivido.

3. ANÁLISIS DE LA OBRA

Sus memorias comienza recordando con añoranza los años despreocupados siendo todavía estudiante de la Escuela Superior Técnica de Dresde, donde sólo le preocupaba los profesores que le impartían clases, algunos de los cuales le marcaron profundamente en su vida profesional y personal. Fue el caso del profesor Cornelius Gurlitt, que le impartió clases de historia de la arquitectura, por el que sentía una inmensa admiración. De hecho, en el primer capítulo del libro, reconoce que si algún día Koldewey llegó a fijarse en él, fue gracias a las recomendaciones que le dio de é Gurlitt. Todo lo aprendido, sería a partir de la experiencia ganada al estar siempre al lado, y surgir las directrices de Koldewey. Las excavaciones en Babilonia, habían comenzado en torno al año 1899, donde ese mismo año, Andrae, siendo vísperas de navidad, se veía sentado en un cuarto pequeño y angosto junto a su nuevo maestro.

Fueron años que, pese a las penurias, como veremos más adelante, las recordaba como épocas plenas de felicidad; en las que el trabajo y el aprendizaje de ese gran maestro, le permitió descubrir de su mano, no sólo el fantástico mundo de la Historia de Oriente, sino también los entresijos de la arqueología. Muchas veces, el joven pupilo, no sabía por qué su mentor actuada de una forma diferente con respecto al resto del personal que tenía a su alrededor. Él no estaba acostumbrado a que Koldewey, que era su guía, muchas veces, le dejara actuar en solitario y seguir sus propias intuiciones. Es por ello, que creo conveniente señalar, una de las reflexiones de Andrae, sobre la manera de enseñar de su maestro: «*Habrían sido malos años de aprendizaje en Babilonia si no hubiera aprendido a «volar con mis propias alas», es decir, a manejarme de forma autómata en el país y en el trabajo. Ahora sé por qué Koldewey me dejó al principio tan libre de todo «buen consejo» y enseñanza y me empujó al agua, por así decirlo, sin saber nadar*[3]».

Ese mismo año de 1899, Koldewey viajó junto a Andrae, enviado por el *káiser* alemán para que llevaran a cabo una inspección previa de unas ruinas que resultaron ser la ciudad de Babilonia. Tras esta inspección, vendrían las labores de excavación arqueológica, donde la proporción del yacimiento marcaría el ritmo, al igual que todo el personal necesario que requería. En una de las primeras cartas que le escribe a su familia, Andrae, se sorprende de las dimensiones de los bloques de las distintas construcciones que hay en el lugar. Sin embargo, conociendo la formación del autor del libro, arquitectura, no nos asombra la preocupación por conocer los materiales arquitectónicos, además de que no hay que olvidar, que uno de los grandes logros de la arqueología alemanda del Próximo Oriente, fue el constatar el adobe en las construcciones antiguas, lo que supuso un cambio de ritmo en las campañas arqueológicas que se venían

3 ANDREAE, W.(2010), *Ibidem*, p. 110.

haciendo desde antaño, donde sólo primaban para el caso de las estructuras, los ortostatos y relieves decorativos.

Es por ello, que un dato de estas características, que nos puede parecer mínimo, es un indicativo importante para entender las posteriores planimetrías realizadas sobre los distintos yacimientos que guardan una gran minuciosidad. Entre las descripciones comentadas, nos dice que los bloques llegaron a medir una media de tres metros de largo, frente al 1,50 m de ancho. También es indicativa la descripción que ha realizado sobre el túnel que se encuentra próximo a una gran puerta monumental. Al igual que es minucioso a la hora de describir los materiales, donde cada espacio es medido, y cada arquitectura mirada hasta el número de columnas que tiene, si es preciso. La labor de Andrae en estos primeros años, era la de dibujar. Honestamente y humildemente, dice que los primeros dibujos eran escuetos. Mientras que Koldewey se dedicaba a las labores diplomáticas y a la creación de los distintos informes, la misión del joven aprendiz era dibujar lo que veía, intentar plasmar sobre un simple papel todas las ruinas que se iban descubriendo. Su cometido no era fácil, y los años de experiencia le sirvieron para pasar de dibujar las diferentes ruinas de manera artística, a cada vez más, dibujos que hoy en día se siguen haciendo en las campañas arqueológicas. Ya durante el 26 de marzo de 1899, comenzaron por fin las excavaciones arqueológicas, todo el proceso preparatorio a ellas, había finalizado, y era en ese momento de poner en práctica todo lo aprendido.

El primer lugar que se acometió fue la llamada colina de los reyes de Babilonia. Antes se había realizado un primer corte que sacó a la luz la famosa Vía de las Procesiones. Asimismo se realizó el desciframiento de las inscripciones que hacían referencia a esa vía y se descubrieron numerosos leones polícromos. Fue sin duda, el descubrimiento del adobe en las excavaciones, lo que permitió un giro transcendental en las labores arqueológicas del momento. Hasta la fecha, como se ha dicho, sólo eran respetados los relieves y paneles decorativos, el encontrar el adobe en las construcciones antiguas supuso, una mayor delimitación del yacimientos, al igual que con ello, las estructuras comenzaba a tener sentido.

De igual manera, aplicando lo visto en clase, muchas veces hemos insistido, que los relieves y ortostatos que delimitaban los diferentes espacios de los edificios, fue lo primero de lo que se dieron cuenta los distintos viajeros que realizaron incursiones por el Oriente. Dejando a un lado las estructuras de los edificios antiguos, que al no tener ningún tipo de relieve que fuera llamativo, era ignorado y no era considerado como algo valioso. No sabiendo que esos grandes relieves, solo era el principio de grandes e impresionantes muros de adobe. Fue precisamente el descubrir el adobe, uno de los grandes logros de la arqueología alemana. Ya que en vez de seguir las formas de trabajo que hacían sus contemporáneos arqueólogos, supieron crear un método científico sorprendentemente para su tiempo.

Sin duda estos hallazgos propiciaron grandes alegrías para todo el equipo de excavación, ya que muchos de los interrogantes que planeaban sobre ese yacimiento, se esfumaron en sólo una campaña. Otro sistema que también comenzaron a desarrollar los alemanes, y así lo deja constar Andrae, fue el colocar en cada uno de los dibujos que realizaban sobre un yacimiento, el sombreado: «*nosotros odíabamos los planos geodésicos a base de isohipsas y las representaciones de ruinas sin sombras, por muy «files a la piedra» que fueran*[4].

Los resultados fueron sorprendentes. Se había encontrado el centro cultural de la ciudad al ser hallado el *ziggurat*, también se había llegado hasta el corazón religioso de la ciudad, que

4 ANDRAE, W. (2010), *Ibidem*, p. 111.

sin duda, era el templo de Marduk. Sin embargo, las dificultades se irían interponiendo en el camino. Junto con las penurias que nos describe Andrae sobre la casa en la que vivían, hay que unir el calor que iba haciendo conforme se acercaba el verano. Muchas veces el trabajo era agotador, y estaba ralentizado precisamente por las altas temperaturas. Pero es que ese no fue el peor obstáculo que tuvieron que superar, fueron los constantes saqueos que se iban produciendo en la excavación.

La magnitud del yacimiento, junto con los grandes hallazgos encontrados, hacía que la gente estuviera excitadísima. Querían ayudar en todo lo posible, para así tener buena propina. Pero es que el problema no era sólo eso, sino que Andrae en una de sus cartas denuncia que pese a que estaba prohibido el saqueo de los ladrillos de las excavaciones, y para ello, tenían un comisario que se encargaba de la protección del mismo, se seguían produciendo saqueos todas las noches. Se debía a que algunos de los instigadores de esos saqueos, eran funcionarios estatales. Y así lo deja reflejado en una carta que escribió a su casa: «*El asunto del saqueo de ladrillo en las ruinas de Babilonia no es tan sencillo; naturalmente nuestro comisario lo ha prohibido, pero se roba igual y a la sazón se hace por orden de otra instancia del gobierno. Y es que el negocio resulta extraordinariamente lucrativo*[5]».

En esa misma excavación, en Babilonia, cuenta Andrae las enseñanzas que aprendió de la mano de su maestro Koldeway. Nos dice, que desde un primer momento, le dejó una gran libertad, para que él, con su esfuerzo fuera escalando en aprendizaje. En sus propias palabras «*me empujó al agua, por así decirlo, sin saber nadar*[6]». Entre los aspectos que aprendió, podemos destacar: el saber observar el yacimiento, el mantenerse firme en la labor arqueológica aunque los momentos fueran duros y la investigación no pareciera dar su fruto, al igual que crear importantes planimetrías y dibujos plásticos que implicaban el trabajo diario en el lugar exacto para que los trazos fueran los más verosímiles posibles. El único trabajo que se aplicaba en casa era trazar los principales puntos del monumento previamente a su dibujo.

La segunda parte de la obra sería cuando Andrae comienza su andadura en solitario sin la ayuda de Koldeway. Por entonces, en torno al año 1901, contaba con tan sólo veintiséis/veintisiete años. Lo primero que hizo fue dirigirse al sur de Mesopotamia para visitar algunos yacimientos que se estaban excavando en la zona, y que estaban dando grandes resultados. Entre los lugares que visitó destacamos el caso de Nuffar-Nippur que estaba siendo dirigido sus excavaciones por un equipo estadounidense. Relata Andrae, que la apariencia del yacimiento daba cuenta de las dimensiones que tuvo que tener esa ciudad, donde destacaba la omnipresencia del santuario de Enlil. A la misma vez que comentaba en sus memorias las labores de excavación de Nuffar-Nippur, lamentó no poder visitar otros lugares como Birs, al que unos meses después, por el mes de noviembre, Koldeway se mudaría para emprender allí una nueva excavación que no comenzaría hasta febrero del año siguiente. Esto provocó que ambos, maestro y pupilo, se separaran su camino por unas semanas.

De hecho en una carta que escribió en febrero de 1902, relataba que debido a la marcha de Koldewey a Birs, el se había quedado en Babilonia, y todo el trabajo lo tenía que realizar él. Su trabajo consistía principalmente en la restauración de los ladrillos que habían salido en la excavación hasta entonces. Finalmente, pudo viajar a Birs, apenas ocho semanas, en las que se consiguieron muchos progresos como fue el definir el templo principal, además de descubrir

5 ANDRAE, W. (2010), *Ibidem*, p. 88.
6 ANDRAE, W. (2010), *Ibidem*, p. 110.

muchos complejos monumentales. Tras esta estancia, Andrae nos cuenta, que regresó a Babilonia, ya que por mayo del 1902, llegaría a la ciudad de los puentes colgantes una serie de personalidades reconocidas, para saber cómo llevaban los trabajos de excavación.

Como dice la profesora Carmen del Cerro: «*tras cinco años de trabajo continuo en Babilonia y tras hacer el servicio militar en 1903, excavó en Assur desde 1904 al 1914*[7]». Con ello comenzaba la «nueva aventura» como él dice en su autobiografía y, posiblemente, la parte más importante de su vida. El joven aprendiz, por primera vez, se enfrenta a la labor de excavar un yacimiento bajo su dirección. Pero es que el problema, era que ese yacimiento no era cualquiera, sino la capital de todo el estado asirio. Era un reto muy complejo, y era la mejor manera de poner en práctica todo lo que había aprendido de la mano de su maestro. La cuestión era que con tan sólo veintiocho años de edad, Andrae se encaminada a dirigir en solitario, la segunda gran excavación de la *Deusche Orient Gesellschaft* y de los Museos de Berlín. Los arqueólogos alemanes trabajaron en Assur durante once años, con campañas que eran ininterrumpidas. Para llevar a cabo tan descomunal empresa, fue preciso recurrir a una importante cantidad de mando de obre que se estima que fue en torno al centenar. Posiblemente, uno de los factores que motivaron que el trabajo fuera constante, se debía a la calidad y magnitud de lo que estaban trabajando. Pese a la inexperiencia de dirigir una excavación de tal calibre como era la que se le encomendó, todos los historiadores y arqueólogos apuntan que el trabajo de Andrae fue insuperable. Al igual que ocurrió en Babilonia de la mano de Koldeway, la documentación registrada en el trabajo de esta campaña, fue algo increíble y hoy constituya al igual que el material excavado, una auténtica pieza de museo.

Las campañas en Asur, finalizaron en 1914 poco tiempo antes de que estallara la Primera Guerra Mundial. Por las descripciones que nos ofrece nuestro arquitecto, el yacimiento no tenía una gran dimensión; sin embargo, no era una ciudad de segunda rango, sino que tenía importantes edificios acordes a su dignidad de capital Además, una de las características que tenía la ciudad y que permitió documentarla con mayor claridad, fue que a diferencia de lo que ocurría en otros yacimientos, Assur se mantuvo sin ser pacto de saqueos.

Entre los principales vestigios arqueológicos que nos cuenta nuestro ya arqueólogo alemán podemos destacar los siguientes: «*Tenía dos o tres palacios, guardaba el santuario nacional del dios supremo de los asirios, que se llamaba Assur, como la ciudad y el país y varios grandes templos para los demás grandes dioses. Y los monarcas se hicieron sepultar en ella*[8]». Como vemos, en estas frases que hemos extraído del libro de Andrae, resume a la perfección los principales edificios que se dieron en la ciudad. Por encima de todos, tenemos que destacar el templo del dios principal, que es el que le da nombre a la ciudad, y dentro de los hipogeos donde se hacían enterrar los distintos monarcas de ese Imperio, tenemos que destacar el de Assurnasirpal II (883-859 a.C.).

El trabajo de campo se planificó por niveles; cuya datación, entre otras formas, se obtenía a partir de las inscripciones que nombraban a los distintos monarcas. La horquilla cronológica que se ha podido establecer oscila entre el 3000 a.C. hasta el 260 d.C., muestra de la vida tan prologada que tuvo que tener la ciudad. Las noticias sobre el rito de las campañas arqueológicas, duraron poco en extenderse a lo largo de todo occidente y oriente. Desencadenó que muchos

7 DEL CERRO, Mª. C. (2005-2006), «Assur: Destrucción, ruina y olvido. Mito y recuperación de la capital asiria», CÓRDOBA, J. Mª. GALLEGO, A. (eds.), *Walter Andrae y Assur (1903-2003). Cien años del redescubrimiento. VII Semana Didactica sobre el Oriente Antiguo. Cuadernos del seminario Walter Andrae,* 8, p. 24.

8 ANDRAE, W. (2010), *Op. cit.,* p. 186.

expertos interesados en comprobar cómo transcurrían las labores arqueológicas, se desplazaran al lugar mismo de la excavación. Entre los investigadores que visitaron Assur, podemos destacar los siguientes: Dos expediciones científicas americanas capitoneadas una por el asiriólogo Olmstead, y la otra estaba formada por astrónomos y geodésicos. Esta segunda expedición fue de vital importancia para las labores arqueológicas, ya que les permitió a Andrae y a todo su equipo, saber con exactitud, donde se localizaba exactamente Assur además de señalar su norte absoluto.

Muchas veces, una de las visiones estereotipadas que tiene el público en general, es que una vez que ha terminado el trabajo de campo, la labor del arqueólogo ha finalizado. Sin embargo, es a partir de entonces cuando comienza un trabajo arduo que consistió en clasificar todas las piezas y su posterior estudio. Esa idea la tenía muy presente Andrae, y era consciente, que después de la excavación en Assur, había un trabajo duro de por medio, ya que como él dice en su autobiografía: «*nos vimos ante el reto de clasificar en casa la ingente masa de resultados y hacerlos accesibles al mundo*[9]».

Ahora comenzaba el trabajo de «exposición al mundo» y, para ello, el primer reto al que tuvo que enfrentarse, fue a un encargo de los decorados de una ópera que el *káiser* Guillermo II, preparó al estilo oriental. Esta ópera titulada *Sardanápalo*, fue un éxito, y en ella se desplegó algunos escenarios que confeccionó Andrae tomando como referencia la ciudad de Assur. Además de para asistir a esta representación de ópera, nuestro arquitecto en sus vacaciones aprovechó para visitar Berlín e interesarse por el estado de los materiales que se habían enviado de las excavaciones. En una de sus visitas para ver el estado de conservación de los relieves, Andrae nos relata que se enfureció debido al sistema de conservación que estaban siguiendo los restauradores de Berlín. Fue tal el enfado, que incluso llegó a oídos del propio Guillermo II que tuvo que intervenir en su favor, ordenando que se restaurara según el criterio del arquitecto alemán.

En la primavera del año 1914, las excavaciones de Assur, tocaban a su fin. Con ello se replanteaba un gran problema ¿Qué hacer con todo el material? Se determinó realizar un reparto entre el Museo de Berlín y el de Estambul. De las setecientas cajas que acumularon de materiales, se estableció que la mitad fuera a parar a cada museo, aunque gran parte del material que se había encontrado en el primer año ya se había enviado al Museo de Estambul. El transporte hasta Alemania fue costoso, donde el primer tramo se realizó a través del río pasando después por tierra.

Debido al estallido de la Primera Guerra Mundial, tuvo que ir al frente a luchar, y esos años los recuerda Andrae de manera agridulce en su discurso, ya que con las complicaciones por el hecho de ser alemán, también se unía la paralización de sus labores arqueológicas. El único recuerdo agradable que recuerda de ese período, fue su matrimonio. Tras este duro lapso de tiempo, finalmente llegaría a Berlín, donde retomaría su vida y con ella, comenzaría la tercera y última parte de la autobiografía que estamos comentando.

Como él nos dice, debido a la avanzada edad de Koldewey se delegó en su persona la responsabilidad de ser el «conservador para asuntos exteriores». Uno de sus cometidos como nuevo conservador, era precisamente los trabajos en el Museo, había que poner en marcha toda la maquinaria de responsabilidad que se había traído de Oriente. Dibujos, escritos, fotografías, habían llegado salvos a Alemania. El carácter fuerte que tenía además de las experiencias vividas en Oriente, fue el detonante que permitió que pese a la psicosis de la guerra junto a la inflación que vivía Alemania por entonces, mirara hacia delante y consiguiera importantes resultados[10].

9 ANDRAE, W. (2010), *Ibidem*, p. 184.

10 Entre las dificultades que tuvo que superar a causa de la guerra, destaca el hecho de encontrarse Alemania en desventaja con respecto a otros países europeos. Un ejemplo de ello lo tenemos con el caso de Inglaterra que con la

Había que aprovechar el «bum» oriental que por entonces se estaba viviendo en Alemania. Junto a la labor de restauración, colocación de materiales en el museo y posterior publicación de resultados, necesitaba un fuerte proyecto y a una cantidad de personal considerable para realizar con éxito todo el trabajo que se proponía hacer. Pese a las trabas que imponía el momento de la postguerra, Andrae con su perseverancia consiguió que la dirección del Museo Antropológico y el director del Gabinete Numismático, pusieran a su disposición todo lo necesario para llevar a cabo sus labores.

En el año 1925 murió Koldewey y en 1928 le siguió Weber. Esto provocó que Andrae, fuera la persona idónea a la que se le encargó la dirección de la *Sección del Asia Anterior* de los museos además de su organización. Entre las nuevas responsabilidades que tenía, que las aceptó gustosamente, estaba el montaje de la Vía de las Procesiones y de la Puerta de Ishtar que fueron finalmente inauguradas en el año 1930. Tras la inauguración de las salas que pertenecían a Babilonia, todavía quedaba trabajo por hacer. Éstas consistían principalmente en labores de restauración al igual que el montaje de nuevas salas, sobre todo las concernientes a Assur. Uno de los grandes logros de Andrae, fue el intento de reproducir a tamaño real todo lo posible. Para ello, se empleó grandes salas donde además de la Puerta de Isthar; en dichas salas, también se proyectó entre otras cosas la puerta de la ciudadela de Sam´al-Zincirli, la fachada del templo de Uruk y la sala de palacio asirio de color púrpura. Junto a la musealización de las distintas piezas, se produjeron también otros logros que los hemos resumido de la siguiente manera: En primer lugar, para ayudar al entendimiento del público inexperto, se acondicionó paneles, algunos de grandes dimensiones por las distintas estancias. Se intentó reproducir lo más real posible, los distintos monumentos. Un ejemplo de lo que estamos narrando, lo tenemos en la reconstrucción de la cripta real del rey Assurnasirpal II. Para ello, se empleó los datos que había recogido Andrae en el lugar donde se encontró este monumento, también intentó difundir al público en general y a personalidades especialistas, todos los resultados. Para ello fomentó la creación visitas guiadas y los congresos especializados.

Todo parecía que llegaba a un final feliz, finalmente se había financiado para la puesta en marcha de los materiales, donde al parecer, no se habían escatimados en gastos. Desgraciadamente, las sombras sucumbieron de nuevo a Alemania cuando comenzó la Segunda Guerra Mundial. La edad de Andrae era avanzada y paulatinamente, todo se fue empeorando, empezando por la suspensión de las visitas guidas en el museo hasta terminar con el traslado de todo el material para ponerlo a salvo. Pero es que esto no fue lo peor, el museo fue profundamente dañado en lo que respecta a su estructura. El problema vendría no sólo por las labores de reconstrucción de los distintos edificios berlineses, sino que la llegada de todas las piezas fue lenta, incluso, algunas llegaron después de su muerte.

Junto a la labor de conservador, también nos dice el propio Andrae, que su experiencia en Oriente le valió de mucho para ser docente en la Escuela Técnica de Charlottenburg, algo que

---

escusa de que Alemania estaba en Guerra y estaba siendo atacada, el Museo Británico se apoderó de una serie de cajas con la escusa de que una vez restablecida la situación, se devolvería a Berlín todo el material de la excavación de Assur que tenían en sus fondos. Andrae nos dice, que le devolvieron cajas donde había material de otras excavaciones y los materiales que menos importancia tenían. Como es lógico, esto provocó que Andrae entrara en cólera. Al excusa que pusieron para tal fallo, fue la propia «guerra». De igual manera, parte del material de Assur, también se encontraba en otros museos europeos como fue el de Portugal, o incluso extraeuropeos como fue el de Bagdad, aunque por lo que se atisba en la narración, no tuvo tantos problemas nuestro arquitecto con estos museos como con el británico. ANDRAE, W. (2010), *Ibidem,* pp. 316-319.

también recuerda con añoranza, donde junto a la labor universitaria, también le fue investida en el año 1945 la Cátedra de Historia de la Arquitectura pese a la avanzada edad, con la que tendría que compaginarlo con ser miembro del Instituto Arqueológico Alemán.

Como bien ha dicho el propio Andrae «*Creo sin embargo, que la magia que subyace en nuestras obras del antiguo Oriente no sólo ha posibilitado su protección, sino también que continuarán con vida. El espíritu de estas obras quería seguir brillando y lo sigue haciendo aún, iluminando esta época sin fe*[11]». Y es que serán muchas las dificultades que tuvo que pasar este hombre rudo con fuerte carácter, pero al final, pese a vivir con grandes penurias, soportar dos Guerras Mundiales, la muerte de uno de sus hijos… ha conseguido pasar a la Historia con mayúsculas por toda la actividad científica que realizó.

4. CONCLUSIONES

Tras esta descriptiva exposición, pocas conclusiones podemos sacar. Tenemos que decir, que la importancia de Andrae fue tal, que hoy en día se siguen realizando congresos donde su persona es el centro de análisis. Creemos que entre los principales logros que tuvo este arqueólogo alemán, destaca el infundir un método nuevo, donde tenemos que ver a su maestro Koldewey como su predecesor, y del que tomaría como modelo. Uno de los grandes logros, fueron los dibujos sobre todo, los que tienen que ver con la reconstrucción de los distintos edificios[12]. De igual manera, también otra herencia de Andrae fue su Museo, donde pese a que los materiales que se llevaron tras la Segunda Guerra Mundial, se recuperaron una vez que él había fallecido, su disposición y su entereza por seguir luchando se muestra en cada una de sus salas.

La autobiografía de Andrae es una obra que no la podemos calificar como estrictamente «científica». Creemos que la intención de nuestro arqueólogo alemán no era la de escribir pormenorizadamente los resultados de la excavación, para eso estaban ya las memorias de excavación. Posiblemente este libro se enmarque mejor en un intento de resumir y legar a todo el público las dificultades que había acarreado toda una vida dedicada a una ciencia como la arqueología.

Conesa Navarro, Pedro David
González Fernández, Rafael

11 ANDRAE, W. (2010), *Ibidem*, p. 365.

12 Para ver este aspecto, remitimos al trabajo del profesor CÓRDOBA, J. Mª (2006-2006), «Walter Andrae y la Assur recuperada. La aventura del dibujo de reconstrucción arquitectónica en la arqueología oriental» CÓRDOBA, J. Mª. GALLEGO, A. (eds.), *Walter Andrae y Assur (1903-2003). Cien años del redescubrimiento. VII Semana Didáctica sobre el Oriente Antiguo. Cuadernos del seminario Walter Andrae*, 8, pp. 35-48.

Suscripciones e intercambios

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO es asequible por intercambio de publicaciones análogas, por suscripción por períodos anuales o por compra de cada uno de sus volúmenes por separado.

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO can be obtained by exchange with similar journals, by annual subscription or purchasing separately individual volumes.

Toda la correspondencia relacionada con intercambio, suscripción o adquisición debe dirigirse a:

All correspondence exchange, subscription or acquisition must be sen to:

Director del Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia
Isidoro Máiquez
30071 Murcia
España

Los precios unitarios para los primeros volúmenes y las cuotas anuales de suscripción para 1984 a 1994 son los siguientes:

Unitary prices for the first volumes and subscription quotes for the years 1984 to 1994 are the following:

1984.	Antigüedad y Cristianismo I. Begastri (2º ed.)	18 €
1985.	Antigüedad y Cristianismo II. Del Conventus Carthaginiensis a la Chora de Tudmir	agotado
1986.	Antigüedad y Cristianismo III. Los Visigodos Historia y Civilización	agotado
1987.	Antigüedad y Cristianismo IV. La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) y sus TITVLI PICTI. Un templo de época romana	agotado
1988.	Antigüedad y Cristianismo V. Arte y poblamiento en el SE peninsular durante los últimos siglos de civilización romana	60 €
1989.	Antigüedad y Cristianismo VI. Las pizarras visigodas: edición crítica y estudio	60 €
1990.	Antigüedad y Cristianismo VII. Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano	agotado
1991.	Antigüedad y Cristianismo VIII. Arte, sociedad, economía y religión durante el Bajo Imperio y la Antigüedad Tardía	agotado

1992.	Antigüedad y Cristianismo IX. Los Hunos: tradición e historia	60 €
1993.	Antigüedad y Cristianismo X. La cueva de La Camareta (Agramón-Hellín, Albacete)	agotado
1994.	Antigüedad y Cristianismo XI. Sidonio Apolinar, humanista de la Antigüedad Tardía: su correspondencia	60 €
1995.	Antigüedad y Cristianismo XII. Lengua e historia	72 €
1996.	Antigüedad y Cristianismo XIII. El Balneario de Fortuna y la Cueva Negra	60 €
1997.	Antigüedad y Cristianismo XIV. La tradición en la Antigüedad Tardía	agotado
1998.	Antigüedad y Cristianismo XV. Romanización y Cristianismo en la Siria Mesopotámica	60 €
1999.	Antigüedad y Cristianismo XVI. Los Columbarios de La Rioja	60 €
2000.	Antigüedad y Cristianismo XVII. La exégesis en Gregorio de Elvira	60 €
2001.	Antigüedad y Cristianismo XVIII. Proposografía Concilio Éfeso	60 €
2002.	Antigüedad y Cristianismo XIX. Pensamiento histórico Orosio	60 €
2003.	Antigüedad y Cristianismo XX. Cultura latina Cueva Negra	60 €
2004.	Antigüedad y Cristianismo XXI. Sacralidad y Arqueología	80 €
2005.	Antigüedad y Cristianismo XXII. Eufratense et Osrhoene: poblamiento romano en el alto Éufrates sirio	80 €
2006.	Antigüedad y Cristianismo XXIII. Espacio y tiempo	80 €
2007.	Antigüedad y Cristianismo XXIV. La presencia bizantina	agotado

2008.	Antigüedad y Cristianismo XXV. Gentes Barbarae	31 €
2009.	Antigüedad y Cristianismo XXVI. Las cuevas de Herrera	60 €
2010.	Antigüedad y Cristianismo XXVII. Geographica: ciencia del espacio y tradición narrativa de Homero a Cosmas Indicopleustes	60 €

Con el fin de recibir **Antigüedad y Cristianismo** sin retraso y para permitirnos la edición de un número suficiente de copias, rellene y envíe, por favor, el impreso anexo, incluyendo el pago de su petición o los datos del intercambio que se propone. Gracias.

In order to receive **Antigüedad y Cristianismo** without delay and to permit us to print a sufficient number of copies, please complete and send the enclosed form, with your payment or the data of the desired exchange. Thank you.

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN O COMPRA/ORDER FORM

Año	€	*Marque con X* *Mark with an X*
1984 Begastri	18 €	☐
1985 Conventus	agotado	☐
1986 Visigodos	agotado	☐
1987 Cueva Negra	agotado	☐
1988 Arte y poblamiento	60 €	☐
1989 Pizarras	60 €	☐
1990 Cristianismo y aculturación	agotado	☐
1991 Arte, sociedad, economía y religión	agotado	☐
1992 Los Hunos: tradición e historia	60 €	☐
1993 La cueva de La Camareta	agotado	☐
1994 Sidonio Apolinar	60 €	☐
1995 Lengua e Historia	72 €	☐
1996 El balneario de Fortuna y la Cueva Negra	60 €	☐
1997 La tradición en la Antigüedad Tardía	agotado	☐
1998 Romanización y Cristianismo en la Siria Mesopotámica	60 €	☐
1999 Los Columbarios de La Rioja	60 €	☐
2000 Gregorio de Elvira	60 €	☐
2001 Prosopografía Concilio Éfeso	60 €	☐
2002 Pensamiento histórico Orosio	60 €	☐

2003		
Cultura latina Cueva Negra	60 €/70	☐
2004		
Sacralidad y Arqueología	80 €/80	☐
2005		
Eufratense et Osrhoene	80 €/80	☐
2006		
Espacio y tiempo	100 €/100	☐
2007		
La presencia bizantina	agotado	☐
2008		
Gentes Barbarae	31 €	☐
2009		
Las cuevas de Herrera	60 €	☐

2. Por favor, deseo adquirir Antigüedad y Cristianismo
Please, send me Antigüedad y Cristianismo

1984		
Begastri	18 €/20	☐
1985		
Conventus	agotado	☐
1986		
Visigodos	agotado	☐
1987		
Cueva Negra	agotado	☐
1988		
Arte y poblamiento	60 €/70	☐
1989		
Las pizarras visigodas	60 €/70	☐
1990		
Cristianismo y aculturación	60 €/70	☐
1991		
Arte, sociedad, economía y religión	agotado	☐
1992		
Los Hunos: tradición e historia	60 €/70	☐
1993		
La cueva de La Camareta	72 €/80	☐
1994		
Sidonio Apolinar	60 €/70	☐
1995		
Lengua e Historia	72 €/80	☐
1996		
El balneario de Fortuna y la Cueva Negra	60 €/70	☐
1997		
La tradición en la Antigüedad Tardía	72 €/80	☐
1998		
Romanización y Cristianismo en la Siria Mesopotámica	60 €/70	☐
1999		
Los Columbarios de La Rioja	60 €/70	☐

2000 Gregorio de Elvira	60 €/70	☐
2001 Prosopografía Concilio Éfeso	60 €/70	☐
2002 Pensamiento histórico Orosio	60 €/70	☐
2003 Cultura latina Cueva Negra	60 €	☐
2004 Sacralidad y Arqueología	80 €	☐
2005 Eufratense et Osrhoene	80 €	☐
2006 Espacio y tiempo	100 €	☐
2007 La presencia bizantina	agotado	☐
2008 Gentes Barbarae	31 €	☐
2009 Las cuevas de Herrera	60 €	☐
2010 Geographica: Ciencia del espacio y tradición narrativa de Homero a Cosmas Indicopleustes	60 €	☐

El pago lo realizo:

Payment is made:

☐ adjuntando cheque bancario a nombre de la Universidad de Murcia, por un valor de ..

☐ *enclosing bank cheque made payable tu Universidad de Murcia, by an amount of .....*

☐ enviando giro postal al Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia por un valor de .....

☐ *by sending a postal giro to the Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia by an amount of .....*

Nombre/*Name* .....

Dirección/*Address* .....

.....

(Escriba en mayúsculas o a máquina, por favor/*Block capitals or type, please)*

3. Deseamos obtener **Antigüedad y Cristianismo** (completa o la(s) sección(es) que se indican .....

.....

.....), por intercambio con la revista .....

.....

cuyos datos se adjuntan.

We want to obtain **Antigüedad y Cristianismo** *(the entire series or the following section(s)*

.....

.....), by means of exchange with the journal .....

.....

whose data are enclosed.

Anejos de **Antigüedad y Cristianismo**

Anejo I: Lucernas romanas de la Región de Murcia. ..... 12 €
Anejo II: Los nombres personales en las inscripciones latinas de Hispania..... 24 €
Anejo III: La Región Oretana ..... 12 €
Anejo IV: Las estructuras ideológicas del Código de Justiniano ..... 15 €
Anejo V: Begastri..... agotado

NORMAS DE PUBLICACIÓN

Antigüedad y Cristianismo. Monografías sobre la Antigüedad Tardía aceptará trabajos **originales** e **inéditos** sobre la Antigüedad Tardía (historia, historiografía, cultura y mentalidad, filología y fuentes, arqueología) en castellano, inglés, francés, alemán o italiano.

Los artículos se acompañarán de un **resumen** (*abstract*); los *abstracts* se enviarán escritos en inglés, salvo en los casos en que el artículo haya sido escrito en dicho idioma, en cuyo caso el *abstract* se redactará en castellano.

Se recomienda a los autores que sigan las siguientes normas:

Extensión máxima de los artículos 20 páginas DIN A-4
Extensión máxima de las recensiones 5 páginas DIN A-4
Fuente de letra Times New Roman, normal o redonda
Referencias bibliográficas 11 pt
Citas sangradas en el texto 11 pt
Nota a pie 10 pt

Espacio interlineal sencillo siempre

Las referencias bibliográficas en las notas:
Libros/monografías

P. Brown, *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Barcelona 1993 (traducción de A. J. Desmonts), pp. 156-157.

M. Fuhrmann, *Rom in der Spätantike. Porträt einer Epoche*, Zúrich ^{3}1998, pp. 282-291.

El nombre del autor en versalita, nombre de pila abreviado delante del apellido, títulos en cursiva.

Artículos/capítulos de libros

P. Leveque, «De noveaux portraits de l'empereur Julien», *Latomus* 22, 1963, pp. 74-84.

Título del artículo entre comillas, nombre de la revista en cursiva.

Citas de fuentes

Ovidio, *Tristes* IV, 1, 29, es decir, el nombre del autor se adaptará a la lengua en que se haya escrito el artículo.

A. Canellis, *Faustin (et Marcellin), Supplique aux Empereurs (Libellus Precum et Lex Augusta)*, Sources Chrétiennes, nº 504, Les Editions du Cerf, 2006, pp. 126-127.