

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

NUEVA ÉPOCA

nº37 2020

A
Y
C

REVISTA DE ESTUDIOS SOBRE ANTIGÜEDAD TARDÍA

UNIVERSIDAD DE MURCIA

ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

Nº 37
AÑO 2020

La revista *Antigüedad y Cristianismo* es una revista científica, especializada en la Antigüedad Tardía y publicada anualmente por la Universidad de Murcia. Fundada en 1984 por el catedrático Antonino González Blanco, acogiendo siempre una amplia diversidad de 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).

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

Directores: Rafael González Fernández (Univ. de Murcia, España) y José Antonio Molina Gómez (Univ. de Murcia, España)

Secretarios de redacción: Pedro David Conesa Navarro (Univ. Autónoma de Barcelona, España) y José Javier Martínez García (Univ. de Murcia, España)

Consejo de Redacción: Alejandro Andrés Bancalari Molina (Univ. de Concepción, Chile), Juan Jesús Botí Hernández (Univ. de Murcia, España), Adolfo Díaz Bautista (Univ. de Murcia, España), David Hernández de la Fuente (Univ. Complutense de Madrid, España), Helena Jiménez Vialás (Univ. de Murcia, España), Miguel Martínez Sánchez (Univ. de Murcia, España), Jordina Sales-Carbonell (Universitat de Barcelona, España), Amparo Mateo Donet (Univ. de Valencia, España), Diego Melo Carrasco (Univ. Adolfo Ibáñez de Santiago de Chile), Julio César Muñiz Pérez (Univ. Internacional de La Rioja, España), Juan Carlos Olivares Pedreño (Univ. de Alicante, España), Yolanda Peña Cervantes (Univ. Española de Educación a Distancia, España), José Soto Chica (Univ. de Granada-Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas, España), Gerardo Fabián Rodríguez (Univ. Nacional del Mar del Plata, Argentina), Alberto Romero Molero (Univ. Isabel I, España), Miguel Pablo Sancho Gómez (Univ. Católica de Murcia, España), Ester Sánchez Medina (Univ. Autónoma de Madrid, España), Héctor Uroz Rodríguez (Univ. de Murcia, España), Isabel Velázquez Soriano (Univ. Complutense de Madrid, España), Jaime Vizcaino Sánchez (Univ. Complutense de Madrid, España).

Comité Científico y Asesor: Juan Manuel Abascal Palazón (Univ. de Alicante, España), Mirta Beatriz Álvarez Mallada (Univ. de Buenos Aires, Argentina), Hassan Ibrahim Amer (Cairo University, Egipto), Pedro Barceló y Batiste (Universität Potsdam, Alemania), Aldo Brolengui (Université Lumière Lyon 2, Francia), Orietta Dora Cordovana (Università degli Studi di Roma - Roma Tre, Italia), Francisco Cuenca Boy (Univ. de Cantabria, España), Rosa María Cid López (Univ. de Oviedo, España), M^a Victoria Escribano Paño (Univ. de Zaragoza, España), Juan José Ferrer Maestro (Univ. Jaime I, España), Antonino González Blanco (Univ. de Murcia, España), Sonia Gutiérrez Lloret (Univ. de Alicante, España), Elisabetta Interdonato (Université de Lille, Francia), Sabine Lefevre (Université de Bourgogne, Francia), Attilio Mastino (Università degli Studi di Sassari, Italia), José Carlos Miralles Maldonado (Univ. de Murcia, España), Claudio Moreschini (Università di Pisa, Italia), Johannes Niehoff-Panagiotidis (Freie Universität Berlin, Alemania), Danuta Okoń (Uniwersytet Szczeciński, Polonia), Susana Reboreda Morillo (Univ. de Vigo, España), Gisela Ripoll López (Univ. de Barcelona, España), Rosa Sanz Serrano (Univ. Complutense de Madrid, España), Sabine Schrek (Universität Bonn, Alemania), Francisco Salvador Ventura (Univ. de Granada, España), Chiara O. Tommasi (Università di Pisa, Italia), Margarita Vallejo Gírvés (Univ. de Alcalá, España), Edward Watts (University California San Diego, EE.UU.).

La correspondencia de carácter científico habrá de dirigirse al Secretario de la revista (Facultad de Letras, Campus de la Merced, 30001, Murcia)
Correo electrónico de la revista: ayc@um.es
URL: <https://revistas.um.es/ayc/>

Los pedidos e intercambios deben dirigirse a: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia
Edificio Pléiades, Campus Universitario de Espinardo, 30071, Murcia.

ISSN: 0214-7165 - ISSNe: 1989-6182

Depósito Legal: MU-416-1988

Maquetación: José Javier Martínez García

Índice:

Artículos

- De la Tardoantigüedad al Medioevo: un enfoque crítico acerca de los estudios arqueológicos en la ciudad de *Saguntum* y su territorio en época visigoda
Josep Benedito Nuez, Juan José Ferrer Maestro y José Manuel Melchor Monserrat 5
- Signum/sigillum* eucarístico de la *ecclesia* visigoda Santa María de Elo (El Monastil, Elda)
Antonio Manuel Poveda Navarro 29
- Los mártires de Libisosa: origen, transformación y pervivencia de una tradición hagiográfica
José Antonio Molina Gómez, Héctor Uroz Rodríguez y José Ángel Munera Martínez 45
- Historia y arqueología de dos ciudades en los siglos VI-VIII d. C. *Valentia* y Valencia la Vella
Albert Vicent Ribera i Lacomba, Miquel Roselló Mesquida y Josep Maria Macias i Solé 63
- Constancio II y los cultos tradicionales romanos
Juan Antonio Jiménez Sánchez 107
- El 'relato maravilloso' como expresión mítica de la presencia divina
Miquel Requena Jiménez 131

Noticiero Arqueológico

- Avita. Nuevo anillo visigodo de oro
David Martínez Chico 147

Recensiones

- Un estudio sobre la antigüedad: La apología de Sócrates. Obarrio Moreno, Juan Alfredo. Colección monografías de derecho romano y cultura clásica. Sección: Cultura clásica. Dykinson. Madrid, 2018, 211 pp. ISBN: 978-84-9148-648-0
Adolfo A. Diaz-Bautista Cremades 151
- Las persecuciones contra cristianos de Decio y Valeriano. Dos conflictos generales previos a la gran persecución de Diocleciano. Lorente Muñoz, Mario. Murcia, 2020, 115 pp. ISBN: 979-86-5116-982-5
Carlos Carrasco Castillo 155
- Fortificaciones, recintos ciclópeos y proceso de romanización en la comarca natural de La Serena (Siglos II a. C. al I d. C.). Mayoral, Victorino. Instituto de Arqueología de Mérida, Mytra 2, Mérida, 2018, 304 pp. ISBN: 978-84-09-03000-2
Juan José López García 159



Cómo citar / How to cite: Benedito Nuez, J., Ferrer Maestro, J.J. y Melchor Monserrat, J.M. 2020. De la Tardoantigüedad al Medioevo: un enfoque crítico acerca de los estudios arqueológicos en la ciudad de *Saguntum* y su territorio en época visigoda. *Antigüedad y Cristianismo* 37, 5-28. <https://doi.org/10.6018/ayc.458741>

DE LA TARDOANTIGÜEDAD AL MEDIEVO: UN ENFOQUE CRÍTICO ACERCA DE LOS ESTUDIOS ARQUEOLÓGICOS EN LA CIUDAD DE SAGUNTUM Y SU TERRITORIO EN ÉPOCA VISIGODA

FROM LATE ANTIQUITY TO THE MIDDLE AGES: A CRITICAL APPROACH TO ARCHAEOLOGICAL STUDIES IN THE CITY OF SAGUNTUM AND ITS TERRITORY IN THE VISIGOTHIC PERIOD

Josep Benedito Nuez
*Universitat Jaume I,
Castellón de la Plana, España*
jbenedit@uji.es
orcid.org/0000-0002-1095-6079

Juan José Ferrer Maestro
*Universitat Jaume I,
Castellón de la Plana, España*
jferrer@uji.es
orcid.org/0000-0003-3921-6418

José Manuel Melchor Monserrat
*Museo Arqueológico de Burriana,
Burriana, España*
arqueologo@burriana.es
orcid.org/0000-0002-8834-4240

Recibido: 25-5-2020

Aceptado: 23-09-2020

RESUMEN

El hallazgo de restos materiales de época visigoda en torno a Sagunto, no alcanza a entrever cual sería la consideración de este territorio situado a caballo de las actuales provincias de Valencia y Tarragona. Con este trabajo se pretende examinar la importancia real de los materiales de este periodo cultural para individualizar los yacimientos, reconocer diferencias y poder fechar los distintos procesos culturales, contrarrestando en la medida de lo posible la escasez de intervenciones arqueológicas desarrolladas en el ámbito de los siglos V y VIII.

Palabras clave: *Saguntum*, Época visigoda, Antigüedad tardía, Ciudad, Paisaje rural, Comercio.

ABSTRACT

The discovery of material remains from the Visigothic period around Sagunto gives a glimpse of the little consideration towards the territory located halfway between the current provinces of Valencia and Tarragona. The aim of this paper is to examine the relevance of the vestiges from this cultural period in order to identify the features of these sites, analyse their differences and date the different cultural processes they have gone through, counteracting where possible the scarcity of archaeological research conducted in this field during the 5th and 8th centuries.

Keywords: *Saguntum*, Visigothic period, Late Antiquity, Town, Rural landscape, Trade.



SUMARIO

1. Introducción. 2. Las evidencias arqueológicas de época tardía en Sagunto. 3. La ciudad de Sagunto. 4. El ámbito rural. 5. Los procesos de intercambio. 6. Conclusiones.

1. INTRODUCCIÓN

La ciudad de Sagunto ocupa un lugar relevante en el panorama general de la investigación de época ibérica e hispanorromana. El *oppidum* de *Arse* está localizado en el cerro del Castillo, en la vertiente meridional de la última estribación de la Sierra Calderona a 160 m sobre el nivel del mar. Las primeras evidencias arqueológicas de la población ibérica se han localizado en la cima occidental en el siglo VI a. C., pero hasta fines del siglo V o primeras décadas del IV a. C. no se atestigua la construcción de la cerca muraria en la ladera meridional. Por su parte, la cima más oriental está situada en medio del llano litoral y desde ella tempranamente se inicia el control del paso de la vía Heraclea, la posterior vía Augusta, así como la vía que discurre hacia el interior del valle del río Palancia y de la línea de costa que abarcaría prácticamente el territorio de la *regio* edetana. Sobre este cerro, a lo largo de la ocupación romana, se construyó el foro. En la primera mitad del siglo IV a. C. Sagunto ya era una gran ciudad de la que dependía el asentamiento costero del Grau Vell, establecimiento en el que cabe señalar la presencia de un volumen muy interesante de restos materiales desde el siglo V a. C. En la siguiente centuria hallazgos recientes han revelado una ocupación extramuros, tal y como indica la cerámica ibérica doméstica que salió a la luz en la excavación del solar de la Morería, en la parte baja de Sagunto (Ferrer, Oliver y Benedito 2016, 101; Ferrer, Benedito y Melchor 2018, 357-59).

El dominio romano sobre este enclave se intensificó desde que en el año 226 a. C. entró en vigor el conocido como Tratado del Ebro. Los textos clásicos mencionan la ciudad porque es escenario de enfrentamientos acaecidos en el marco del conflicto bélico desde el 218 a. C. Las

citadas de Polibio, Livio, Floro y Cornelio Nepote se remontan al episodio de asedio cartaginés (Polibio 3, 15; Polibio 3, 17, 6-7; Polibio 3, 17, 9-11; Polibio 3, 20; Livio 21, 6; Livio 21, 7, 10; Livio 21, 15, 1-2; Livio 21, 19, 9-11; Livio 21, 7, 4; Livio 21, 8, 3; Livio 21, 15, 3; Livio 21, 9, 2; Floro 1, 22, 3; Cornelio Nepote *De vir. Illustri*, 42)¹, que finalizó con la caída de la ciudad en el 219 a. C. Por su parte, los últimos años la arqueología saguntina se ha enriquecido con los hallazgos de nuevas excavaciones para el examen de información novedosa. Las noticias aportadas sobre la evolución y transformación de la ciudad han experimentado un cambio notable gracias a los restos que han salido a la luz en las excavaciones de la parte de la ciudad localizada junto al Palancia. Sabemos que, durante el Bajo Imperio, el urbanismo característico de la *civitas* romana se encuentra en fase de decadencia para paulatinamente abrir paso a un nuevo modelo urbano. En este sentido, las distintas intervenciones han permitido probar que existe una singular transformación de los edificios que destacaban por su representatividad pública y monumental y que la ciudad había construido desde el gobierno de Augusto, esto es algunos templos, plazas públicas, viales, etc. (Ferrer, Benedito y Melchor 2018, 363-71). Sin embargo, las fuentes escritas así como las propias investigaciones arqueológicas proporcionan datos que hoy en día son insuficientes para acometer el análisis completo del proceso de renovación que afectó a la ciudad de Sagunto y su territorio en época tardoantigua. Por ello, no es fácil valorar la verdadera importancia que tuvo dicha ciudad durante los últimos siglos de dominación romana y el control efectivo de los visigodos sobre la Península, es decir, entre mediados del siglo V y primeras décadas del siglo VIII. Por

1 Entre otras referencias romanas que describen la maniobra militar cartaginesa.



otro lado, el estudio del material arqueológico de esta época que obra en poder de museos y de ciertas instituciones culturales presenta además el problema de las circunstancias en los que fueron recogidos, así como la falta de excavaciones sistemáticas que respondan a proyectos previos definidos, ya que la mayoría de los restos proceden de excavaciones que no se han publicado o de hallazgos casuales que fueron depositados a través de donaciones.

Con este panorama durante los últimos años ha resultado muy difícil siquiera sugerir un modelo teórico que explique los cambios de las pautas de poblamiento que tuvieron lugar en la zona desde la desaparición del imperio romano a la llegada del mundo propiamente medieval, si bien es posible conjeturar una cierta evolución a partir de la comparación con otras áreas próximas, como Valencia. En cambio, como veremos en el último de los apartados, gracias al estudio de estos materiales arqueológicos pueden conocerse relativamente bien determinados los aspectos socio-económicos y cómo estos evolucionan a lo largo de parte del periodo considerado visigodo.

El propósito de este artículo, en primer lugar, es describir la problemática que presenta el estudio de la época visigoda en estas tierras, reuniendo y analizando de forma crítica las principales aportaciones bibliográficas, e incluyendo la descripción de la cultura material y un conciso planteamiento de las perspectivas de futuro que ofrecen los materiales y los yacimientos donde estos se han localizado. El margen cronológico que estudiamos está relacionado con el aumento de la influencia y poder godos en la Península, esto es la segunda mitad del siglo V. A estas alturas, la protección de las provincias hispánicas dependía sobre todo de la comparecencia de tropas de *foederati* godos, que se hallaban divididas en el ámbito territorial de la Tarraconense y de la Bética. El contexto de esta situación está definido por nuevos acontecimientos: como la llegada en 456 de una expedición militar dirigida por el rey Teudorico II e iniciada en nombre del

emperador Avito para acabar con la monarquía militar sueva de Requiario, la destitución y muerte del emperador ese mismo año y la restauración de la presencia militar goda del año 458. A ello se une la creación de una nueva coyuntura política en la que tendría amplia trascendencia el nombramiento de Arborio en el 461 al frente de la *comitiva Hispaniarum* por el propio Teudorico II, después de la deposición y ejecución del emperador Mayoriano en la ciudad ligur de Dertona, además de la proliferación de diferentes acciones contra otros pueblos en la Península. En el año 472 el rey Eurico atacó la Tarraconense, último reducto del poder romano, que tres años antes había roto con el poder imperial. Una nueva expedición bajo el mando del general godo Heldefredo y Vicencio se dirigió por la costa mediterránea en el 473, tomó la emblemática base romana de Tarragona y siguiendo el trazado de la vía Augusta conquistaron las ciudades que hallaron a su paso (García 2017, 94). La lógica induce a pensar que entre estas ciudades estaría Sagunto y su puerto. En definitiva, el marco de estudio que planteamos comprende el periodo anterior a la derrota de los visigodos ante los francos en el 507, lo que obligó a trasladar la capital a Toledo y crear el reino visigodo en la antigua Hispania. La monarquía había unificado la Península sometiendo a suevos y expulsando a bizantinos que habían ocupado el sureste peninsular. Con la muerte de Wamba en el año 680, las luchas internas de la nobleza goda por ocupar el trono debilitaron el reino, circunstancia que facilitó la conquista árabe en el 711, fecha que define el momento final del presente trabajo.

Pero mientras una gran parte de la Comunidad Valenciana se ha convertido en uno de los mejores ejemplos para estudiar el periodo visigodo en el contexto peninsular, el conocimiento de Sagunto y su territorio continúa ofreciendo una pobre realidad en la investigación en beneficio de las fases anteriores de mayor monumentalidad edilicia. Para la época visigoda disponemos de estratigrafías arqueológicas fiables que



proceden sobre todo de excavaciones urbanas realizadas en la ciudad de *Valentia* (Ribera 2003; 2005; 2008; Ribera y Rosselló 2000; 2009; 2019), *Ilici* (Guilabert, Ronda y Tendero 2019; Gutiérrez 2004; 2013; Lorenzo 2007; Poveda 2005; Ramos 1973; 1995), *Edeta* (Escrivà 2014; Escrivà, Martínez y Vidal 2005) o *Allon* (Espinosa, Ruiz y Marcos 2019). Del ámbito rural la información arqueológica proviene sobre todo de la villa romana de l'Horta Vella en el municipio de Bétera, la villa del Pla de Nadal (Ribera y Rosselló 2019) y el *castrum* fortificado de València la Vella, en Riba-roja de Túria (Jiménez y Burriel 2007; Burriel, Jiménez y Rosselló 2019; Huguet et al. 2019), la villa de Canyada Joana en Crevillente (Trelis 2011-2012; Lorenzo 2016), la Senda de l'Horteta en Alcàsser (Alapont y Tormo 2005; Martínez et al. 2018) o el Monastil de Elda (Poveda 2007). También de asentamientos costeros como els Banys de la Reina de Calpe (Ronda, Luján y Sevilla 2018) o los restos arqueológicos del monasterio de Punta de l'Illa de Cullera (Rosselló 2000; 2019), y finalmente el edificio visigodo de els Casals del Mas de Sabater de Morella (De Antonio y Pérez 2019), entre otros muchos yacimientos.

Para el estudio de la ciudad de Valencia, la documentación escrita informa de la existencia de una sede episcopal conocida desde el siglo VI gracias a las firmas de prelados que asisten y suscriben los concilios nacionales y provinciales, inscripciones y el hallazgo de edificios de culto. Los testimonios historiográficos son abundantes, sabemos de la celebración el 4 de diciembre del 546 de un concilio provincial en la ciudad propiciado por Justiniano, que demuestra la consolidación de Valencia como sede episcopal (Ribera y Rosselló 2019, 69). En Valencia se han hallado cuatro inscripciones de época visigoda, tres de ellas dedicadas a obispos valentinos, Justiniano y Anesio, que documentan la construcción de edificios religiosos y la reconstrucción de los antiguos (Corell 1989, 64). Por su parte, la arqueología ha puesto al descubierto restos de uno de los grupos episcopales más

sobresalientes y mejor conservados de la Península. A partir del siglo VI, la Iglesia se esfuerza en expresar una imagen de poder a través de la construcción de edificios, que se percibe especialmente con Justiniano, pues se ha querido ver en él al principal promotor del grupo episcopal asociado a la figura del mártir San Vicente. Posteriormente, el espacio de la plaza de l'Almoina se modifica para cambiar de nuevo bajo control visigótico, tal y como parece indicar la presencia de un doble episcopado católico y arriano entre las postrimerías del siglo VI y los primeros años del VII: Celsino y Ubiligiscló, respectivamente. De la *Valentia* de esta época, gracias a las excavaciones sabemos que se produce un fenómeno de desmantelamiento general representado por el expolio de materiales procedentes de antiguos edificios y el hallazgo de un gran número de vertederos repartidos por toda la ciudad. Por otro lado, el panorama urbano está definido por la proliferación de nuevas iglesias, como la de Roqueta, núcleo martirial que desarrollará una comunidad monástica a su alrededor, o la de la calle del Mar, basílica funeraria en relación a un cementerio extramuros. En la plaza del Negrito se recuperaron pies de altar y otras piezas litúrgicas, tal vez procedentes de una iglesia cercana (Ribera 2008, 307).

Desde el descubrimiento de la basílica paleocristiana en 1905 en la ciudad de *Ilici* se han efectuado distintas propuestas de datación de los restos, que varían del siglo IV al VI. Los trabajos que llevó a cabo A. Ramos permitieron descubrir dos necrópolis intramuros, una de ellas *ad sanctos*. Sobre la antigüedad de la sede episcopal ilicitana, cuyos representantes no conocemos hasta el siglo VI, no es mucho lo que sabemos. Se ha apuntado que a partir de la conquista visigoda, sus obispos participaron en los concilios de Toledo hasta los últimos conocidos durante todo el siglo VII. *Ilici* había formado parte de la *Spania* bizantina hasta la conquista visigoda de *Carthago Spartaria* (Lorenzo 2007; 2016). Respecto al territorio ilicitano, algunas de las *villae* muestran un momento de esplendor constructivo a partir



del siglo IV, pero se abandonaron a partir del V. Hasta esta centuria el *Portus Ilicitanus* concentró las importaciones marítimas. En cualquier caso, se han encontrado restos que apuntan a la continuidad poblacional en esta zona que se prolongaría hasta más allá de la dominación bizantina.

En *Edeta*, hacia mediados del siglo VI, coincidiendo con el reinado de Theudis (531-548) y el pontificado del obispo Justiniano, se aprecian los primeros indicios de reutilización del antiguo santuario oracular altoimperial localizado en la partida de Mura. Todo el complejo continuó en uso hasta un momento avanzado del siglo V, cuando el *caldarium* de las Termas Menores, de planta basilical con el ábside orientado al Este, pudo haber funcionado como iglesia cristiana, ya que en la fachada principal se excavaron dos tumbas de este periodo registrándose varias piezas de uso litúrgico. A partir del siglo VI, se ha sugerido que este edificio se convirtió en monasterio cristiano. En todo el conjunto se han encontrado sepulturas individuales y cuatro tumbas formadas por losas, que presentan entre siete y nueve muertos cada una. El hallazgo de ciertos objetos de origen oriental vinculados a la religión copta, como una lámpara con la representación de una cruz, del siglo VI, procedente de la actual Turquía, o el pasador de cinturón con decoración de pantera, fechado en el VII, han servido para datar el conjunto cristiano de *Edeta*. La mayor parte de los edificios fueron abandonados durante esta centuria debido a que la población cambió el emplazamiento a la actual Vila Vella de Lliria. Finalmente, en época islámica la zona se transformó en campos de cultivo (Escrivá 2014, 123-42).

2. LAS EVIDENCIAS ARQUEOLÓGICAS DE ÉPOCA TARDÍA EN SAGUNTO

Analizados estos precedentes, pretendemos describir las evidencias materiales que definen la existencia de ciertas características de la ocupación de este territorio entre mediados del

siglo V y primeras décadas del VIII. Para ello analizaremos los restos muebles e inmuebles que se han documentado y los conjugaremos con una propuesta de investigación centrada en la justificación de las evidencias de edificios o elementos propios del periodo visigodo. Por último, reflexionaremos acerca de la pretendida ausencia/presencia de niveles arqueológicos de esta época en el territorio y en algunos casos en Sagunto, pues la Antigüedad tardía está escasamente documentada por los hallazgos de monedas, cerámica, inscripciones, materiales de construcción, etc. Pero, como se ha comentado anteriormente, la mayor parte de la información o no se ha publicado o no la proporcionan excavaciones metódicas, sino que se han recuperado de hallazgos antiguos.

3. LA CIUDAD DE SAGUNTO

En las publicaciones es frecuente constatar un largo paréntesis entre la ocupación del Bajo Imperio y el periodo musulmán, lo que a veces ha conducido a realizar consideraciones confusas o imprecisas sobre el verdadero carácter de este periodo histórico, deduciendo la ruina y abandono de la ciudad romana hasta prácticamente la ocupación musulmana. Entendemos, sin embargo, que algunos de los espacios que habían sido el motor de la ciudad entre el Alto y el Bajo Imperio, experimentan una gran transformación desde la Antigüedad tardía. Este nuevo esquema urbano dejaría deshabitada la parte baja de Sagunto (Ferrer, Benedito y Melchor 2018, 372-74). Pero solo unos siglos más tarde, la *madīna Murbātir* se abrió paso como una de las medinas más relevantes de la zona. En este territorio fue un destacado foco religioso, económico, comercial y una importante plaza con marcado carácter estratégico, gracias a su ubicación en lo alto del cerro y al lienzo amurallado que había sido reconstruido. No se sabe con certeza cuándo las huestes de Jaume I se hicieron con el control de la ciudad ya que son escasas las noticias que se tienen. La *madīna* pudo capitular entre 1236 y 1237, antes del sitio y conquista de *Balansiya*

a partir de 1238 (López et al. 2014, 242; Guinot 2007).

En realidad, la incidencia de algunas intervenciones arqueológicas ha tenido como resultado el hallazgo de materiales visigodos tanto en el recinto urbano como en sus alrededores, que en algunos casos nos permiten establecer la continuidad a lo largo de la tardoantigüedad hasta la alta Edad Media. Hoy en día, es imposible describir un panorama algo más preciso sobre el poblamiento en el interior de la ciudad, pues efectivamente se constatan amplias extensiones extramuros vacías desde finales del siglo IV, pero también hay que hacer hincapié en la persistencia de la ocupación en ciertas áreas diseminadas de las que en un futuro se podrán deducir algunos patrones. Por otro lado, las murallas debieron ser uno de los elementos urbanos que suscitarían mayor

interés y preocupación por su mantenimiento y conservación (Fig. 1).

El Grau Vell fue uno de los puntos de ataque más importantes de la costa valenciana y la principal infraestructura portuaria de la zona entre los siglos V a. C. y posiblemente hasta principios del siglo VI de nuestra Era, momento en que entró en decadencia seguramente por el declive general de la ciudad o tal vez también consecuencia de algún proceso natural, como un hipotético cegamiento de la dársena del puerto (Járrega 2011, 523). Fue durante todo el periodo romano uno de los *portus* principales en los circuitos mediterráneos y peninsulares, junto a *Tarraco*, *Emporion*, *Carthago Nova* y *Gades*. Las excavaciones realizadas en el puerto han puesto de relieve la existencia a lo largo de la época tardorromana de un trazado urbano con habitaciones y calles enlosadas (López 1991, 98-102). Sabemos que el

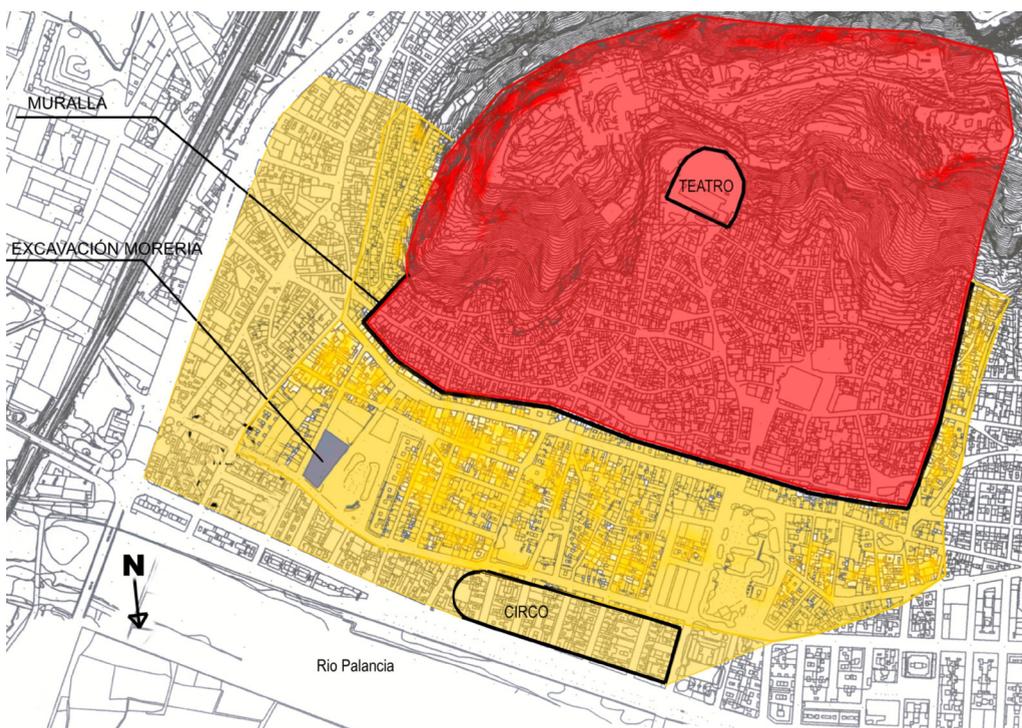


Figura 1. Plano de la ciudad de Sagunto. Trama de color rojo: propuesta del espacio urbano en época visigoda dentro del perímetro amurallado. Trama de color amarillo: restos de la ciudad extramuros en época altoimperial. Ilustración: autores.



comercio continuó activo en esta época, pues se han documentado importaciones africanas y en el siglo V se ha estudiado la llegada de productos procedentes de la Galia. También se han encontrado materiales característicos del norte de la Meseta (Aranegui 2004; Benedito 2013). En efecto, el puerto continuó activo durante la tardoantigüedad, y así lo relacionan los intercambios realizados con asentamientos del territorio de *Saguntum* como l'Horta Seca, Sant Josep (ambos en la Vall d'Uixó) y el Castellar (Xilxes) (Arasa 2000, 113-18; Járrega 2011, 556).

Respecto a la ciudad, apenas existe información concreta sobre el periodo visigodo procedente de excavaciones, aunque, como se ha comentado, quizá debamos atribuir esa carencia a la escasez de publicaciones sobre la cultura material de esta época. En este sentido, los resultados preliminares de un estudio que estamos llevando a cabo desde la Universitat Jaume I sobre cerámicas todavía inéditas que fueron recuperadas en las laderas del cerro del castillo, apuntan a una cronología del siglo V o quizá del VI. Las únicas referencias sobre niveles visigodos describen la existencia de estratos de colmatación constituidos por *tegulae*, *imbrices*, *terra sigillata* Africana A, C y D, junto a cerámica africana común forma Hayes 197, Hayes 181 y Ostia I, que aparecieron sobre estructuras bajo imperiales en las excavaciones de la iglesia de San Salvador. Su excavador, I. Hortelano, ha atribuido a estos restos una cronología que sitúa entre fines del siglo IV y mediados del siglo V (Hortelano 1992, 56), aunque quizá puedan abarcar toda esta centuria.

La intervención que hasta el momento aporta más información arqueológica sobre la ciudad es la realizada en el solar de la Morería. Este solar se localiza en la parte baja de Sagunto, junto al río Palancia. Los trabajos de campo se hicieron entre los años 2002 y 2005 sobre una superficie de 1.700 m², y aportaron una visión muy interesante sobre el incipiente urbanismo de época ibérica, tumbas tardorrepublicanas, templos, un arco honorífico y una calzada

porticada de 60 m de longitud, estos últimos de época imperial (Ferrer, Benedito y Melchor 2018, 371-72). Respecto al periodo visigodo se registraron dos fases: la primera de ellas corresponde al siglo V y está relacionada con el saqueo de las estructuras de época romana que se dio tras el abandono de esta parte de la ciudad. Durante las primeras campañas aparecieron derrumbes de ladrillos sobre la calzada, restos de extracción de pavimentos de *opus signinum*, sillares o vestigios de bloques procedentes del arco honorífico que se levantó junto al templo, junto a una gran cantidad de materiales desechados que amortizaban los últimos niveles de ocupación del vial. Estos niveles hacen referencia a un saqueo programado de materiales constructivos, que pudo finalizar con la reconstrucción de otras edificaciones y probablemente la cinta muraria de la ciudad, cuyo trazado se ha localizado en la calle Camí Real, a escasos metros de este punto. Por otro lado, durante el proceso de excavación los pilares del pórtico occidental se hallaron casi intactos, mientras que los del lado oriental habían desaparecido prácticamente hasta la base y otros se habían abandonado en distintos tramos de la calle (Fig. 2).

La siguiente fase se ha puesto en relación con la extracción de materiales que arrasaron parte de las estructuras romanas hasta la base de cimentación, periodo que se extendería entre el siglo V y los primeros siglos de ocupación musulmana. Las fosas se rellenaron en época andalusí con el objeto de terraplenar este espacio y poder utilizarlo como vivienda. Los hallazgos de época visigoda se completaron con la excavación de un enterramiento familiar en el interior de un tramo de la cloaca de la calzada romana, que estaría posiblemente asociado a una arquitectura construida con cantos de río y mortero sobre la misma después de que este sector de la ciudad se hubiera abandonado. Los enterramientos presentaban huellas de muerte violenta y correspondían a dos adultos, hombre y mujer, y dos jóvenes. La cronología se ha fijado en torno al siglo VI (Polo y García-Prósper 2005, 225). Los restos de la construcción se



Figura 2. (1) Pavimentos de *opus signinum* desechados en una de las estancias del espacio de la *domus* bajoimperial. (2) Derrumbe de ladrillos localizado en el flanco septentrional de la calzada. (3) Pilar y columna del pórtico occidental documentados sobre la calzada enlosada. Fotos: autores.

localizaron 2 m al sur de los enterramientos y conformaban tres estancias cuadrangulares que, por las dimensiones, formarían parte de una probable arquitectura funeraria. Con todo, no es seguro, por el momento, atribuir ésta u otras funciones a los restos, pues no se excavó en su totalidad debido a que se prolongaba fuera del solar excavado (Fig. 3 y 4).

Respecto a las investigaciones llevadas a cabo en el solar de la Morería, Járrega

recientemente ha documentado un fragmento de borde de ánfora vinaria de la forma Late Roman Amphora 4, que se producía en la zona de Gaza, Palestina, entre los siglos V y VI (Járrega e.p.).

Por último, se deben referenciar los tremises de oro que se acuñaron en la ceca saguntina durante el reinado de Gundemaro (610-612) y Sisebuto (612-621). En los últimos años han ido surgiendo estudios muy diferentes sobre este hallazgo. Por un lado, las acuñaciones se han relacionado con la captura de la ciudad de *Sagontia* en el 603 por parte de soldados imperiales (*militēs quosdam Sagontia per duces obtibuit*), que debió significar el desguarnecimiento bizantino de la ciudad y la ocupación por fuerzas godas. Lo que ha servido para explicar la presencia de una guarnición goda probablemente procedente de Recópolis, que al poco tiempo se retiró de la ciudad, como indica el cese de la actividad acuñadora tras Sisebuto (López 2009, 182-83). Sin embargo, no todos han aceptado el hecho de identificar *Sagontia* con Sagunto. Otros han defendido que la acuñación de estas monedas tuvo lugar en cecas que se instalaron, como en Sagunto, en ciudades distribuidas a lo largo de la vía Augusta. Los tremises de oro, por su elevado valor, debieron tener una circulación puntual entre la corte imperial goda y los nobles, o quizá hacia el extranjero, no lo sabemos. La sociedad visigoda, especialmente la rural, no estaba monetizada, solo se acuñaba moneda de oro, por lo que la población utilizaba las antiguas monedas de bronce romanas o realizaba pagos en especie (Pliego 2008, 133-34). (Fig. 5)

4. EL ÁMBITO RURAL

En el estado actual de la investigación no sabemos con exactitud la superficie que debía administrar la ciudad de Sagunto en momentos tardíos, ni puede asegurarse el grado de mantenimiento o modificación que pudo experimentar el área jurídica y económica del antiguo *territorium* de época romana. Por lo que no podemos asegurar que se diera una

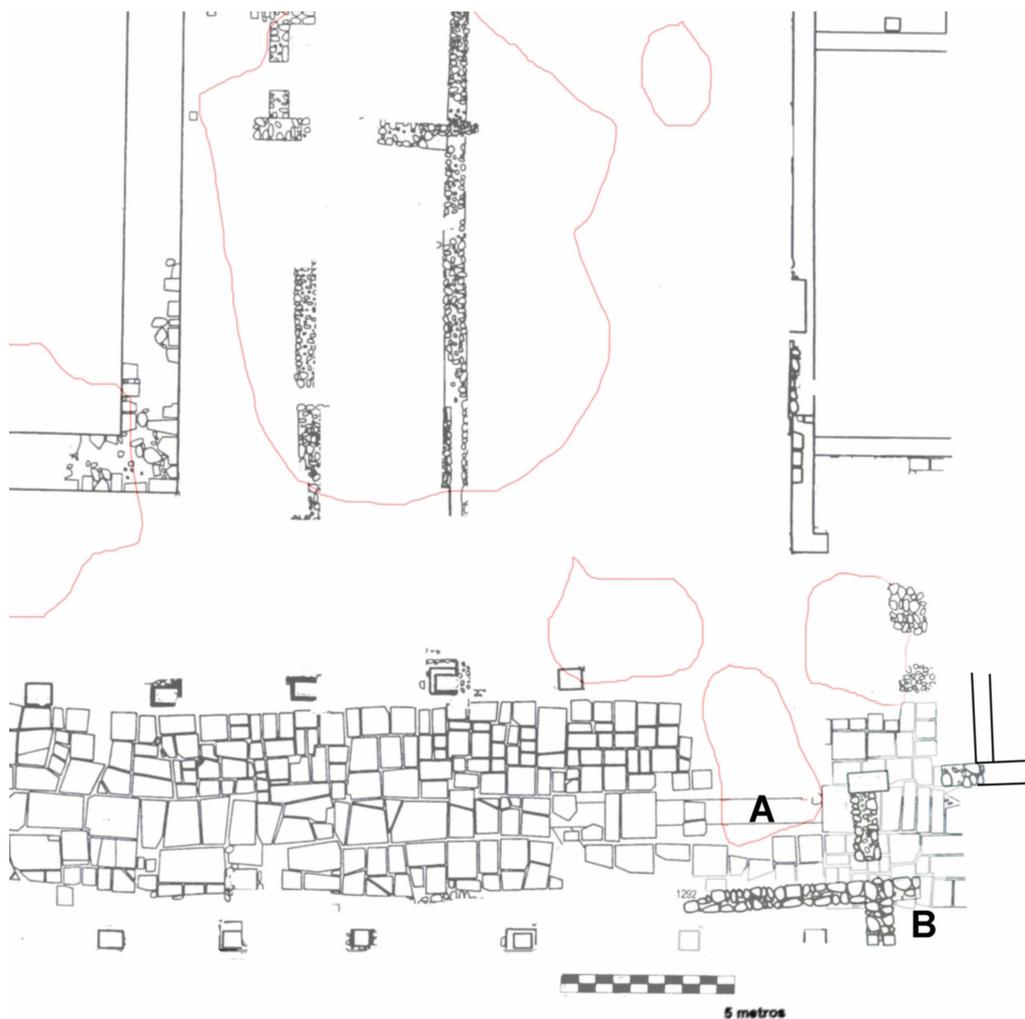


Figura 3. Plano de la excavación del solar de la Morería con los restos de época visigoda y delimitación de las fosas de saqueo de materiales. (A) Enterramientos localizados en el interior de la cloaca. (B) Cimentaciones de muro mampuesto relacionadas con las inhumaciones. Ilustración: autores.

ampliación o reducción del suelo que durante el Alto Imperio debía incluir la comarca del Camp de Morvedre, las poblaciones de Puçol y El Puig en la comarca valenciana de l'Horta Nord, los territorios castellanenses de la Plana Baixa y los núcleos de Borriol y Castellón de la Plana en la comarca de la Plana Alta (Arasa 2000, 113-18; Járrega 2011, 435-36). En el 298 se promulgó la nueva división provincial del emperador Diocleciano, pero el límite entre la *Tarraconensis* y la *Carthaginiensis* no

está claro, pese a que *Valentia* se encontraba dentro de esta última. No se puede afirmar que corresponda a la antigua división en conventos jurídicos del Alto Imperio y como no aparece referenciado en ningún documento escrito, se ha sugerido que podría estar en el río Millars (Mansilla 1959), el Palancia o quizá la Serra d'Espadà. Albertini lo sitúa en Almenara basándose en el límite episcopal tortosino (Albertini 1923). Pero el hecho de que tanto los territorios septentrionales como los más



Figura 4. (1) Calzada del solar de la Morería. (2 y 3) Detalle de la cloaca con los enterramientos. Foto: autores.

meridionales quedaran alejados de las sedes episcopales circundantes, esto es Tortosa y Valencia, permite plantear la posibilidad de que Sagunto pudo ser una zona fronteriza dirigida a racionalizar la administración de un amplio territorio, pues, como se ha citado, su emplazamiento reunía unas excelentes condiciones estratégicas junto a importantes vías de comunicación.

En este apartado debemos hacer mención a los asentamientos tardorromanos, mayoritariamente *villae*, que presentan una amplia pervivencia, de los que muy pocos han sido excavados o publicados durante los últimos años como para poder determinar con precisión su evolución. Pero solo algunas excavaciones arqueológicas han permitido estudiar el desarrollo de las explotaciones en el territorio de Sagunto desde finales del siglo I a. C. y sobre todo durante la centuria siguiente, hasta la época tardorromana, como por ejemplo en Benicató, en la localidad de Nules, uno de los ejemplos de villa más completos que conocemos en la provincia de Castellón. Las primeras noticias sobre la aparición de restos arqueológicos en este yacimiento son una serie de hallazgos fortuitos que tuvieron lugar en el siglo XIX en un espacio entonces conocido como Pujol de Benicató. La villa se dio a conocer en 1883, pero los descubrimientos más relevantes se realizaron en 1955 cuando un tractor sacó a la luz teselas de mosaico y fragmentos de

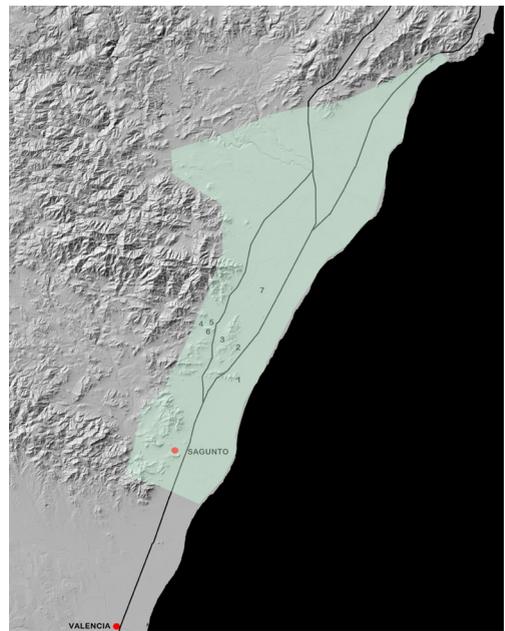


Figura 5. Principales yacimientos citados en el texto y vías de comunicación paralelas a la costa. Trama verde: propuesta de delimitación del territorio de Sagunto en época romana. Muntanyeta dels Estanys (1); el Castellar (2); l'Horta Seca (3); Sant Josep (4); Necrópolis de la Unió (5); Muntanyeta de la Cova (6); Benicató (7).

otras estructuras. Las excavaciones fueron realizadas en una parcela de 2.500 m². En la villa las estancias alto imperiales están dispuestas alrededor de un peristilo. La *pars urbana* se adornó con pavimentos musivos y poseía unos baños, mientras que en la *pars rustica* se encontraron los restos de un posible



torcularium (Gusi y Olaria 1977, 103-05). También se han registrado fragmentos de *sigillata* africana D de la forma Hayes 99 y del estilo decorativo E de la tipología de Hayes, que ofrecen una cronología situada en pleno siglo VI y cerámicas con motivos cristianos. El primer ejemplar es un fondo de cerámica africana clara D, con la representación de un personaje religioso. Se trata de un hombre con el torso desnudo y apoyado en un cayado. La segunda pieza corresponde a otra cerámica africana con una cruz *gemmata* impresa (Benedito 2015, 135) (Fig. 9.5 y 9.6). Por otro lado, se hallaron en Benicató tres epígrafes, uno de ellos es funerario y presenta una lectura imprecisa debido a su estado de fragmentación y a que fue encontrada fuera de cualquier contexto arqueológico. Algunos autores lo clasifican como una inscripción cristiana de los siglos VI-VII. Se trata del fragmento inferior izquierdo de una inscripción sobre piedra caliza de escritura incisa, tosca e irregular alineada a la izquierda con el texto [- - - - -] / *Ves*[- - -] / *Nata*[lis ?] / *Qau*[- - -] / *Gracia*[nus ?] (HEp 12, 125; Corell 2002, 486) (Fig. 8.4).

En el resto de la comarca de la Plana Baixa los yacimientos de esta época son menos conocidos pues apenas se han realizado trabajos arqueológicos. En las proximidades de Benicató, también en Nules, está el yacimiento de Camí Nou, donde se han excavado varias estructuras de época romana. En este lugar se halló también una inscripción cristiana que apareció sin embargo encastrada en una tapia contemporánea. Proporciona una fecha, el año 512, y una referencia a Jesucristo que para Corell conmemoraría la dedicación de una capilla cristiana (Corell 2002, 809-11). Otros autores la asocian a la villa de Benicató y a la construcción de una basílica de época visigoda en este lugar. Los propietarios de la villa debieron ser los fundadores de la capilla (Járrega 2011, 347). Con todo, los epígrafes son fragmentarios y presentan una interpretación incierta. La última inscripción está realizada en piedra calcárea de color negro y resulta atípica por lo que la lectura es insegura debido

a la brevedad del texto conservado, que quizá podría pertenecer a una época posterior. Corell restituyó el texto: (*alpha*) *Îhi*(*su*)s (*crux graeca*) · / in e(*ra*) DL (*crux graeca*); donde la “Y” integrada con la cruz representaría el nombre de *Christus* (Corell 2002, 609-11 n° 488).

Los indicios de *villae* en la provincia de Castellón que perduran hasta la antigüedad son verdaderamente escasos. El yacimiento de l’Horta Seca, en la Vall d’Uixó, se ha relacionado con una cronología tardorrepublicana por el hallazgo de un pavimento musivario elaborado con *opus signinum* localizado en una de las estancias del *balneum* y de material ibérico. Sin embargo, no podemos saber si esta villa pudo tener un origen en el siglo I a. C. o si es ya de época imperial. Durante los trabajos también se encontraron vestigios arqueológicos de un *torcularium* que se han relacionado con la producción de vino. Sabemos que la villa fue abandonada en el siglo III, pero durante la excavación también se registraron fragmentos cerámicos de la forma Hayes 99 de *sigillata* africana D que se han fechado en pleno siglo VI (Járrega 2011, 289-90).

Junto a estos hábitats en el llano, se han documentado vestigios de un reducido número de yacimientos construidos en altura, como el poblado de Sant Josep y la Muntanyeta de la Cova, ambos en el término municipal de la Vall d’Uixó, el Castellar de Xilxes o la villa dels Estanys de Almenara, que no podemos considerar *villae* rústicas. En todos ellos se han identificado niveles arqueológicos de época ibérica que no perduran más allá del siglo I de nuestra Era. La ocupación romana en Sant Josep no se evidencia hasta la primera mitad del siglo IV. Respecto al Castellar de Xilxes también remite a la época tardoantigua, sin relación manifiesta con el asentamiento ibérico que se ha evidenciado en este mismo enclave.

El poblado de Sant Josep es uno de los más representativos de época tardorromana. Los hallazgos fueron estudiados por M. Rosas (1980, 291-93; 1984, 247-73), entre ellos más de 70 monedas, la mayoría de las cuales Ripollès las ha fechado entre los años 378 y 395



(Ripollès 1980, 211-15). También se documentó material óseo y metálico muy significativo, como los broches de cinturón de bronce de la familia delfiniforme que aparecieron en el poblado junto a una funda y puñales de bronce de tipo “Simancas” (Fig. 9.3). Piezas que evidencian relaciones comerciales con la Meseta y el curso alto del Ebro. La ocupación tardorromana se ha fechado entre fines del siglo IV y primera mitad del siglo V, momento en que se ocuparían algunas habitaciones de la parte alta (Rosas 1997, 1161-68). Con todo, pese a que se han atribuido al yacimiento ciertas funciones militares, hoy en día se ignoran sus características, pues no se han excavado estructuras arquitectónicas propias de este periodo. Por otro lado, también se han registrado fragmentos de ánforas de la forma Keay 62 que apuntan a una datación propia del siglo VI (Járrega 2011, 298). En el poblado, procedente de la excavación de M. Brugal, se encontró una pieza de arnés de equino en forma de hoja de hiedra o corazón decorado con incisiones y calados que dan lugar a un artístico lábaro, círculos concéntricos y otros motivos geométricos (Fig. 9.1). Esta pieza fue estudiada por M. Rosas y reestudiada años después por Aurrecochea (2007, 321-44).

El poblado de la Muntanyeta de la Cova está localizado junto al río Belcaire, también en la Vall d’Uixó. Debido a la orografía del terreno, R. Járrega le ha otorgado un cierto carácter defensivo o de control militar (Járrega 2011, 295). Junto al poblado se halló una necrópolis que se ha datado entre los siglos V y VII, en la que salieron a la luz 65 inhumaciones que aparecieron repartidas en ocho estructuras funerarias elaboradas con grandes lajas de piedra caliza (Rovira 1993, 221-29). Sin embargo, los escasos materiales que se conocen corresponden a la época bajoimperial. Se trata de fragmentos de ánfora y *sigillata* africana D, por lo que se duda de la adscripción visigoda de los enterramientos (Járrega 2011, 295).

El Castellar de Xilxes es un yacimiento ibero que tiene una fase tardorromana. Los materiales que se han encontrado, se

han fechado a fines del siglo IV y durante la centuria siguiente. También se registró un solo fragmento de *sigillata* africana D de la forma Hayes 99, que remite a una cronología de pleno siglo VI (Járrega 2011, 311).

La Muntanyeta dels Estanys está localizada en Almenara. Este yacimiento fue descubierto por Pla y Cabrera a fines del siglo XVIII, pero no se realizaron excavaciones hasta 1949 cuando las investigaciones de Alcina darían a conocer la primera ocupación de época iberorromana (Alcina 1950, 92-128). Podría tratarse de una villa que se extendía a los pies de la elevación costera, con necrópolis monumental en la cima y vertiente meridional, mientras que la zona residencial se hallaría en la parte baja junto al cerro (Arasa 1999; Járrega 2011, 323-25). Los restos se han visto alterados por reocupaciones medievales, rebuscas clandestinas y una cantera de áridos. Con todo, Arasa defiende una singular interpretación del “edificio A”, una de las construcciones localizadas en la cima oeste (Fig. 6). La arquitectura estaba orientada al Noroeste y tenía una planta rectangular de 9 m de longitud, 7,7 m de anchura, ábside central que le daba una longitud de 10,8 m y una disposición simétrica con el interior distribuido en tres naves (Alcina 1950, 103). El pavimento apareció a una cota de profundidad de 30 cm. Los muros estaban enlucidos con estuco y presentaban restos de pintura de color verde y rojo. La excavación de la “sala B” proporcionó fragmentos cerámicos de asas de cinta, bordes, bases y cuellos con acanalados que fueron considerados medievales (Arasa 1999, 335). También se encontraron *lateres*, *tegulae* e imbrices con digitaciones que en algunos casos formaban bloques con argamasa que se consideró que procedían del tejado de la construcción. Tras realizar la excavación, por la orientación del edificio y el diseño de la planta se identificó como una ermita o capilla medieval (Alcina 1950, 104).

En la actualidad, la cima ha sido destruida casi en su totalidad y sólo queda una pequeña zona localizada en los límites de la cantera con dos muros que forman un ángulo recto,



construidos con piedras irregulares y algún sillar trabado con mortero, junto a dos bloques de piedra calcárea sueltos que presentan muescas profundas. En la década de 1980 se justificó que podía tratarse de un edificio religioso o funerario de cronología tardía (Pérez 1985, 167). Estas mismas concepciones fueron asumidas por Arasa y tras estudiar las iglesias paleocristianas hispánicas con estructura tripartita y ábside, defendió que el “edificio A” podría encajar en esta tipología de edificios de culto cristianos. Por otro lado, en la zona del Estany se recuperó, fuera de cualquier contexto arqueológico, un fragmento epigráfico con la terminación *-tor* que Gimeno interpretó que podía hacer referencia a ciertos oficios (Gimeno 1988), mientras que Arasa propuso la lectura de *uiator* o *lector*, sugiriendo que se trataría de un edificio de culto eucarístico del siglo VI (Arasa 1999, 335-36).

La Unión es una necrópolis visigoda localizada dentro del núcleo urbano de la Vall d'Uixó. Se trata del único yacimiento arqueológico de la zona con restos visigodos que han sido excavados con metodología científica. Los trabajos se llevaron a cabo en 1993 pero hasta el momento solo se han publicado estudios paleopatológicos sobre alteraciones dentales (Gil et al. 1996, 106; Miquel et al. 1997, 351-56), breves referencias sobre el yacimiento (Gusi, Fernández y Fernández 2008, 174) e información general que aparece recogida en la página web de la Asociación Arqueológica de la localidad², por lo que, pese a la importancia de la excavación, tenemos un conocimiento ocasional de los restos descubiertos. Las noticias describen el hallazgo de 9 tumbas en cuyo interior se localizaron 66 individuos de diferentes edades y sexos. Las fosas medían entre 2,5 y 3 m y estaban delimitadas por grandes lajas de piedra caliza (Fig. 7). Tras realizar el análisis antropológico de las inhumaciones se documentaron lesiones traumáticas que habían sido producidas por

objetos punzantes y cortantes. Con todo, algunos cadáveres mostraban síntomas de curación de las lesiones. También se recuperaron ajuares y según se desprende de algunas notas de prensa, en el yacimiento se han hallado más enterramientos³. En la actualidad, el Ayuntamiento de la localidad ha llevado a cabo una actuación de puesta en valor de la necrópolis. Se ha limpiado y adecuado, retirando la arena y colocando grava blanca, además se ha instalado un panel informativo y se han reconstruido las tumbas.

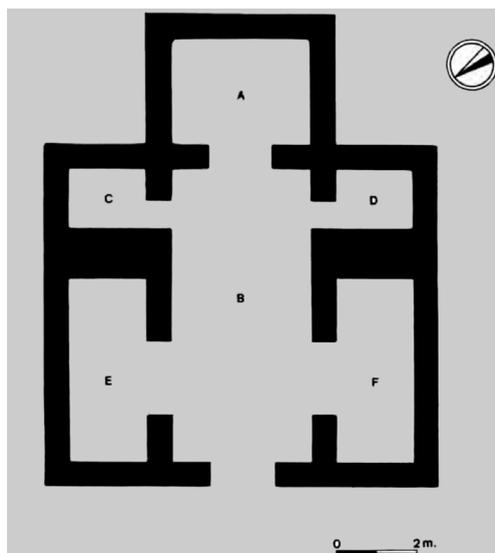


Figura 6. Planta del denominado “edificio A” de la Muntanyeta dels Estanys. Fuente: Alcina 1950.

Por otro lado, según se desprende de los resultados de las excavaciones realizadas inmediatamente al norte del territorio de Sagunto, en la llanura litoral de Cabanes, parece revitalizarse el poblamiento en el siglo VI, pues la excavación de los yacimientos del Brosseral y el Tancat han proporcionado restos arquitectónicos de esta época (Arasa y Flors 2009, 527). Mientras que en yacimiento del Sitjar Baix, en el margen norte del río Millars, en Onda, además de restos ibéricos e islámicos, se han encontrado estructuras construidas

² <https://associacioarqueologicavall.org/2017/03/12/necropolis-visigoda-una-vendetta-efeudal/>. Fecha de consulta: 20/04/2020.

³ <http://www.castelloninformacion.com/la-vall-duixo-necropolis-union/>. Fecha de consulta: 21/04/2020.



Figura 7. Proceso de excavación de una de las tumbas, necrópolis de La Unión, la Vall d'Uixó. Fuente: Asociación Arqueológica de la Vall d'Uixó.

con grandes mampuestos y niveles de la Antigüedad tardía, con abundante presencia de cenizas quizá relacionadas con *loci sordentes* o vertederos (Berrocal et al. 2004-2005, 394). Supuestamente en esta localidad fue encontrada una patena litúrgica de bronce fechada en el siglo VII que, sin embargo, sabemos que fue comprada a un anticuario en Barcelona y que según su vendedor procedía de una masía abandonada (Sanmartí 1986, 261). Se trata de un plato poco hondo, con borde plano y decorado, y un pie alto y vertical que le fue añadido con posterioridad (Fig. 8.1). Originalmente disponía de un asa que hoy está perdida. En la parte interior del recipiente hay un umbo ligeramente descentrado con perforación. El plato tiene una decoración incisa en forma de espiga, un cordón liso, una guirnalda de motivos vegetales y finalmente una inscripción en latín que literalmente dice: *teuderedi et deudates bita (m) X.P.S. (Christus) benedicat* (CIL II2/14, 750), que traducido

podría significar «Que Cristo bendiga la vida de Teuderodus y Deudates», por lo que se debía tratar de la ofrenda de un matrimonio formado por el varón y la mujer. Alrededor de la perforación del fondo exterior hay grabados una serie de círculos concéntricos. Actualmente no se conoce ningún otro resto que ofrezca esta cronología en Onda, por lo que por el momento es muy difícil poder adscribir la pieza a esta localidad.

5. LOS PROCESOS DE INTERCAMBIO

Desde el final del siglo III hasta la mitad del V, en Sagunto y su territorio a través de la cultura material que se ha encontrado en las excavaciones se confirma la existencia de fluidas relaciones comerciales con el norte de África y Oriente. En Benicató (Nules), la Torrassa (Vila-real), el Castell (Onda), el Palau o Sant Gregori (Burriana), entre otros yacimientos, se han registrado materiales de esta época. Si



analizamos las diferencias que existen en las villas durante la Antigüedad tardía, el siglo III debió ser un periodo de ciertas dificultades. Uno de los temas más difíciles de resolver por parte de los investigadores está relacionado con los efectos que debió tener la invasión franca del 264 en el municipio saguntino y en la Plana de Castellón. Desde luego en el norte de la comarca de la Plana la disminución de hábitats es constante, aunque sabemos que esta zona ya estaba menos poblada durante el Alto Imperio. Respecto al Mas d'Aragó, yacimiento que fue descubierto en 1980, se conoce un complejo industrial muy interesante formado por cuatro hornos de cerámica y otro relacionado con la metalurgia, junto a una serie de habitaciones relacionadas con ambas actividades. Además de un pequeño tesoro de 53 monedas altoimperiales destaca el hallazgo de cerámicas de los siglos V a. C. al X d. C. lo que no denota que hubo periodos de abandono (Borrás 1987-1988, 390).

Por otro lado, a los puertos de *Saguntum* y *Dertosa* se les ha otorgado un papel importante a la hora de distribuir las importaciones en esta franja costera. Sabemos que el comercio continuó activo en esta época, pues se han documentado importaciones africanas y en el siglo V se ha estudiado la llegada de productos gálicos (Aranegui 1982; Benedito 2013, 183). También se han encontrado materiales característicos del norte de la Meseta. En el territorio saguntino el Grau Vell fue el único puerto que continuó activo hasta el siglo VI. Al Norte, el fondeadero de Piedras de Barbadas, en la desembocadura de la rambla Cervera, en Benicarló, y el puerto de *Dertosa*, se encargarían de redistribuir sus mercancías en este largo periodo por los yacimientos localizados al norte de la provincia de Castellón (Fernández 1992, 112-20).

Hasta la primera mitad de la quinta centuria, *Saguntum* apoyó su economía en una relación comercial ininterrumpida con las provincias africanas. Importó sobre todo *sigillatas* africanas C, que se han registrado en los yacimientos de l'Alqueria (Moncofa), Sant

Josep (la Vall d'Uixó), l'Alter (Xilxes), el Palmar (Borriol), el Castell (Onda), Benicató (Nules) y la Torrassa (Vila-real). La africana D evidencia un comercio marítimo desde mediados del siglo IV hasta mediados del V. Por otro lado, las cerámicas Hayes 99 y Hayes 104 documentadas en Benicató y el Tancat, están fechadas en el siglo VI, en plena época visigótica, lo que sin duda permite hablar de una continuidad en el comercio de las cerámicas africanas en este periodo. Estas producciones se acompañan de lucernas, como las que aparecieron en el poblado de Sant Josep y en el Pou d'en Llobet, en Albocàsser (Fig. 8.2. y 8.3). En esta etapa se importó sobre todo cerámica estampada, que se ha encontrado en la mayoría de asentamientos del territorio de Sagunto. Se trata de un tipo de cerámica decorada con motivos cristianos como la que se halló en la villa de Benicató.

En el siglo V llegaron también ciertos productos gálicos, concretamente *sigillata* gala estampada, más conocida como “derivada de la *sigillata* paleocristiana”, que fue exportada por toda la costa del Mediterráneo occidental y que aparece, por ejemplo, en la Torre del Mal Paso; o la cerámica lucente en Benicató y Sant Josep. En esta época también aparecen materiales que son característicos del norte de la Meseta, la cerámica hispánica tardía sobre todo y piezas de oro o metalistería (broches de cinturón, cuchillos del tipo “Simancas” o arneses equinos de bronce), que producidos en los valles del Ebro y Duero entrarían a través de los pasos naturales que conectan el valle alto del Duero, por las llanuras de Teruel y el valle del río Palancia con la costa.

Se conoce también la existencia de un comercio de vidrio soplado a molde que era producido fuera de la península. Muy interesante es la botella de vidrio de Sant Josep con la representación de una doble cara de Cupido (Fig. 9.8). Este tipo ha sido documentado en yacimientos del sudeste de Francia en el siglo V, mientras que en la Península se ha encontrado en la necrópolis de el Albir (Benedito 2015, 216).



Figura 8. (1) Patena litúrgica de bronce supuestamente hallada en Onda. Fuente: Museu d'Arqueologia de Catalunya. (2 y 3) Lucernas africanas con motivos cristianos, Pou den Llobet, Albcàsser. Foto: autores. (4) Fragmento de una inscripción sobre piedra caliza de escritura incisa, Benicató, Nules. Fuente: Corell 2002.

La crisis política sin duda perjudicaría las relaciones comerciales que se realizaron en la costa de Sagunto, pero lo cierto es que durante la primera mitad de siglo continuó un comercio fluido en Benicató, la Torrasa, el Castellar, Torre la Sal, el Tancat o Sant Josep. Entre la segunda mitad del siglo V y el VI, parece claro

que no hubo una paralización del comercio pese a las destrucciones documentadas en *Valentia* o en el *Portus Sucronem*, en Cullera, durante la primera mitad del siglo V. Algunos hallazgos de cerámica del interior del Alto Palancia y en Torre la Sal, demuestran que también en estas áreas se da una continuidad



del comercio con África. En esta centuria llegan también algunos artículos del Mediterráneo oriental, cerámicas de origen mediterráneo como la Late Roman C o Phocaean Red Slip ware y la *sigillata* chipriota. En el Mas d'Aragó se ha encontrado *sigillata* gálica, hispánica tardía y claras norteafricanas (Fernández 2006, 271-301). Respecto a la procedencia de otros productos como el vidrio, las producciones del Rin marcarán las preferencias de este siglo; sin embargo, ciertos objetos de procedencia oriental son los que tienen mayor protagonismo (Benedito 2015, 245).

Un nivel registrado en l'Alqueria (Moncofa) apunta también hacia una cronología tardoantigua principalmente debido a la notable presencia de producciones africanas (Oliver y Morano 1998, 387). Algunos hallazgos aislados aparecen en el interior del Alto Palancia, los hallazgos de Jayar, Arco Fuentes (ambos en el término de Soneja) y Mas de Marín (Segorbe) (Járrega 1998, 360), y en Torre la Sal (Ribera de Cabanes), se trata de un fragmento de *sigillata* africana D Hayes 104, que se puede fechar en el siglo VI (Sanfeliu y Flors 2009, 328), lo que demuestra que también en esta área se da una continuidad del comercio con el norte de África a lo largo del siglo V e inicios del VI. Durante la segunda mitad del VI el reino vándalo asentó su estructura en esa zona, lo cual sin duda debió favorecer una normalización del comercio de ciertos productos africanos. Y como se ha comprobado en ambientes hallados en Tarragona, Barcelona y Mataró, las buenas relaciones entre los reinos vándalo y visigodo propiciarían que esta zona costera catalana pasara a ser un mercado destacado de material africano (Járrega 2010, 166).

Los objetos concernientes al último tercio del siglo VI y principios del VII que se han hallado en las excavaciones después de la conquista bizantina del sudeste de Hispania en el 552, por ejemplo, las cerámicas romano-ebusitanas tardías de los yacimientos del Tancat (Cabanes) y el Sitjar Baix (Onda) (Sanfeliu y Flors 2009, 331-34), parecen revelar que

continúa habiendo un interesante volumen de importaciones en la costa este peninsular dentro del tráfico comercial del mediterráneo central y occidental.

6. CONCLUSIONES

Por regla general, cuando nos enfrentamos al registro arqueológico de la tardoantigüedad y en concreto del periodo visigodo que ofrece Sagunto, nos encontramos con un panorama que ha generado un conocimiento centrado únicamente en ciertos objetos y construcciones. Pero el paisaje arqueológico que ofrece la ciudad y su territorio en época tardoantigua a partir de nuevos descubrimientos comienza a semejarse al de otras ciudades hispanas, con un centro urbano heredado del mundo romano. Se asiste a la transformación de la *civitas*, utilizando y modificando la red viaria y los edificios de acuerdo a nuevos patrones de ocupación y a pesar de la reducción del espacio ocupado, es patente la preocupación por el mantenimiento, reparación y reforma de las principales estructuras urbanas, como es el caso de las murallas y parte del viario principal. Aunque algunos edificios monumentales habían sido ya desmantelados para construir probablemente las murallas, otros se conservan y mantienen, ofreciendo muestras de continuidad de uso y ocupación, aun con modificaciones. En cuanto al interior del recinto saguntino parece mostrar, por el momento, un uso civil sin construcciones religiosas.

Partiendo de la base de la pervivencia de un concepto equivalente al *territorium* de época romana que definiría el espacio administrado fiscalmente por las ciudades en época tardía, la pérdida de importancia del municipio romano de *Saguntum* desde finales del siglo IV y sobre todo en el V, nos pone sobre la pista de la asunción por parte de *Valentia* y también *Dertosa* de la administración de, tal vez, una parte de su antiguo *territorium*, pero no lo sabemos con certeza. En el marco de la descentralización administrativa y

fiscal que tiene lugar en el Bajo Imperio, y probablemente sin la capacidad de gestionar la totalidad del territorio, Sagunto pudo adscribir su explotación a otra sede, es decir, a un centro que sí que fuera capaz de resolver esta transformación administrativa. En nuestro caso, probablemente implicó la adscripción de parte de estas tierras a manos de la ciudad más cercana, esto es *Valentia*, como hemos visto

una ciudad más fuerte en el marco regional a partir de la quinta centuria. Tampoco debemos olvidar que el obispado de Tortosa en la Edad Media alcanzaba su dominio hasta Almenara, circunstancia que más tarde, en el siglo XIX, fue utilizada para trazar los actuales límites provinciales. Por lo que esta gran extensión del obispado de Tortosa tuvo que hacerse a costa de parte del antiguo territorio de *Saguntum*.



Figura 9. (1) Pieza de arnés de bronce, Sant Josep, la Vall d'Uixó. (2) Placa de cinturón de bronce, la Font d'Horta, Cintores. (3) Funda de puñal de bronce "tipo Simancas", Sant Josep. (4) *Osculatorium*, el Portell de Morella. (5 y 6) Cerámicas con motivos cristianos, Benicató, Nules. (7) Vaso de vidrio del tipo Isings 12-Morin Jean 75, l'Hostalot, Vilanova d'Alcolea. (8) Botella con la representación de una doble cara de Cupido, Sant Josep. Ilustración: autores.



Sin embargo, Sagunto quizá pudo ejercer un dominio directo sobre el territorio más inmediato, un suelo inmerso en un auténtico vacío episcopal que, como se ha comentado, se encontraba alejado de las sedes visigodas preexistentes.

Por otro lado, varios estudios han vinculado la centuriación, es decir, el reparto de las tierras agrícolas a partir de los nuevos planteamientos administrativos municipales de época romana, con el poblamiento inmediato a *Saguntum* (González 2006; García-Prósper et al. 2006; Járrega 2013), pero la mayoría de las *villae* que surgieron a raíz de este proceso estarían ya abandonadas en este territorio a principios del siglo V. Sabemos que desde época bajoimperial, sobre todo a partir del siglo IV, se produce una paulatina reducción del número de asentamientos rurales, al igual que sucede en los territorios vecinos. Por lo que parece que el conjunto del territorio saguntino iniciaría un proceso generalizado de abandono de yacimientos a partir del momento en que la ciudad se colapsó. Solo unas pocas de estas *villae* superaron el siglo V y, en principio, a falta de llevar a cabo estudios de detalle, no se localizan en lugares donde más tarde se desarrollaron alquerías musulmanas, y aunque su abandono demuestra una falta de continuidad en el hábitat, deberemos en futuros trabajos comprobar si se da una correspondencia entre el espacio vinculado a la ciudad medieval y las centurias romanas. A pesar de que la comprobación de este hecho sobre el terreno tropieza con dificultades derivadas de la intensa explotación agrícola que ha sufrido la zona, se deberá estudiar la superposición de la red de acequias al parcelario para demostrar si se dio la reutilización de los antiguos espacios de cultivo. En principio, los datos previos demuestran que los hábitats no coinciden pero sí los espacios agrícolas.

En todo caso, aunque la ciudad continúa habitada, la decadencia de la actividad productiva de su territorio se ve reflejada en el final del funcionamiento del puerto comercial del Grau Vell. Asentamiento portuario de

gran importancia, éste había sido concebido como una parte inseparable del municipio romano de *Saguntum*, y hasta el siglo VI parece concentrar las importaciones marítimas de la ciudad, tal y como han demostrado las excavaciones arqueológicas de este enclave. Y a pesar de la retracción comercial que se ha constatado a través del puerto, las actividades productivas del territorio no desaparecen totalmente mientras que la población participa de los circuitos comerciales de la época, que incluyen productos mediterráneos y africanos. La crisis política del siglo V, en efecto, llegó a perjudicar las relaciones comerciales, como demuestra la disminución de los intercambios en Benicató, el Castellar o Sant Josep, es decir, aquellos yacimientos donde se han constatado niveles tardoantiguos. Entre la segunda mitad del siglo V y el VI, los contextos hallados en el territorio de Sagunto hacen pensar que aumentó la distribución de cerámicas africanas. En cualquier caso, parece claro que no hubo una exclusión del comercio.

Las invasiones y la consecuente pérdida de autoridad institucional, debió provocar el uso de la expresión *Murus vetus*, en alusión al estado de abandono de la antigua ciudad clásica y a esos “muros viejos” con los que probablemente desde el siglo VI se le identificaba. En este sentido, las excavaciones arqueológicas que se han llevado a cabo en la ciudad han sacado a la luz estructuras arrasadas por el expolio de materiales que tuvo lugar en esta época en la zona extramuros, por lo que quizá el interior de las murallas pudo conservar el nombre de Sagunto y el campo de ruinas exterior con el tiempo pasase a adoptar el de *murus veteris*. En época árabe el topónimo Sagunto debió desaparecer totalmente, pues en las primeras crónicas árabes conocidas del siglo X ya no se conserva (Barceló 2009), pero sí el del origen romano de las ruinas (Franco 2006). Las crónicas medievales, desde el Cid hasta Jaime I, continuaron refiriéndose a la ciudad con los topónimos derivados de *Murus Vetus*, Murviedro y Murvedre.



BIBLIOGRAFÍA

- Alapont, L. y Tormo F. J. 2005. La necrópolis i les troballes monetàries del jaciment visigòtic de la Senda de l'Horteta en Alcasser (Valencia). En Gurt, J. M. y Ribera, A., (coords.), *VI Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica: les ciutats tardoantigues d'Hispania. Cristianització i topografia*, 317-322. Barcelona: Col·lecció Monografies de la Secció Històrico-Arqueològica IX.
- Albertini, E. 1923. *Les divisions administratives de l'Espagne Romaine*. Paris: E. de Boccard.
- Alcina, J. 1950. Las ruinas romanas de Almenara (Castellón). Informe preliminar. *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura* 26, 92-128.
- Alfonso, J. y Miguélez A. 2013. La villa romana del Camino de Vinamargo (Castellón). En Alapont, Ll. y Martí, J. (eds.), *Actas III Jornades d'Arqueologia de València i Castelló*, 87-98. Valencia: Ajuntament de València.
- Aranegui, C. 1982. *Excavaciones en el Grau Vell*, Sagunto, Valencia. Campañas de 1974 y 1976. En Serie TV del SIP 72. Valencia: Museu de Prehistòria de València.
- Aranegui, C. 2004. *Saguntum. Oppidum, emporio y municipio romano*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Arasa, F. 1999. Noves propostes d'interpretació sobre el conjunt monumental de la Muntanyeta dels Estansys d'Almenara (la Plana Baixa, Castelló). *Arhivo de Prehistoria Levantina* 23, 301-358.
- Arasa, F. 2000. El conjunto monumental de Almenara (la Plana Baixa, Castelló). En Ribera A. (coord.), *Los orígenes del Cristianismo en Valencia y su entorno*, 113-118. Valencia: Ajuntament de València.
- Arasa, F. y Flors E. 2009. El mundo romano y la Antigüedad Tardía. En Flors E. (coord.), *Torre la Sal (Ribera de Cabanes, Castellón). Evolución del paisaje antrópico desde la prehistoria hasta el medioevo*. Monografies de Prehistòria i Arqueologia Castellonenques, 8, 523-528. Castellón: Diputació Provincial de Castelló.
- Aurrecoechea, J. 2007. Arneses equinos de época romana en Hispania. *Sautuola* 13, 321-344.
- Barceló, C. 2009. Los falsos Sagunt de las fuentes árabes. *Al-qantara* 30(1), 237-243.
- Benedito, J. 2013. Redes de distribución y comercio de época romana en el territorio de la provincia de Castellón a través de los testimonios de arte suntuario y de instrumentum domesticum decorado. *Millars* 36, 169-199.
- Benedito, J. 2015. *El comercio romano de ornamentos artesanales en el norte de la Comunidad Valenciana*. Castellón: Publicacions Universitat Jaume I.
- Berrocal, P., Salvador L., Garibo J. y Vila A. 2004-05. Intervención arqueológica en el yacimiento arqueológico del Sitjar Baix, Onda (La Plana Baixa). *Quad. Pre. Arq. Cast.* 24, 389-396.
- Borrás, C. 1987-88. Avance de las excavaciones de la villa romana del Mas d'Aragó. *CPAC* 13, 379-397.
- Burriel, J. M., Jiménez J. L. y Rosselló M. 2019. Las fases tardorromana y visigótica de la villa de l'Horta Vella (Bétera, València). *En tiempos de los visigodos en el territorio de València*, 67-76. Valencia: Museu de Prehistòria de València.
- Corell, J. 1989. Inscripción del obispo Anesio, atribuida erróneamente a Justiniano. *Saitabi* 39, 63-72.
- Corell, J. 2002. *Inscripcions romanes del País Valencià. Saguntum i el seu territori (IRSAT)*. Valencia: Fonts Històriques Valencianes 12.



- De Antonio, J. M. y Pérez R. 2019. El edificio visigodo de Els Casals del Mas de Sabater, Morella, Els Ports (Castelló). *En tiempos de los visigodos en el territorio de València*, 51-58. Valencia: Museu de Prehistòria de València.
- Escrivà, V. 2014. La ciudad romana de Edeta (Llíria, Valencia). En Olcina, M. H. (ed.), *Ciudades romanas valencianas*, 123-142. Alicante: MARQ.
- Escrivà, V., Martínez, C. y Vidal, X. 2005. Edeta en la Antigüedad tardía (Llíria, Valencia). En Gurt, J. M. y Ribera, A. (coords.), *Actas VI Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica: les ciutats tardoantigues d'Hispania. Cristianització i topografia*, 267-278. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- Espinosa, A., Ruiz, D. y Marcos, A. 2019. El territorio de Allon. *En tiempos de los visigodos en el territorio de València*, 149-154. Valencia: Museu de Prehistòria de València.
- Fernández, A. 1992. Las relaciones mediterráneas. En *Historia de Castellón*, 112-120. Castellón: Ed. Prensa valenciana, S. A. Castellón.
- Fernández, A. 2006. Aproximación a la villa romana del Mas d'Aragó (Cervera del Maestrat, Castellón): producción cerámica del alfar. *Quad. Pre. Arq. Cast.* 25, 271-301.
- Ferrer, J. J., Benedito, J. y Melchor, J. M. 2018. A new impression of the Roman city of 'Saguntum' (Spain) based on recent findings. *Archeologia Classica* 69 (8), 357-378.
- Ferrer, J. J., Oliver, A. y Benedito, J. 2016. *Saguntum y La Plana: una ciudad romana y su territorio*. Castellón: Diputación Provincial de Castellón.
- Franco, F. 2006. Sagunto/Murbitar en el periodo islámico. Su historia a través de los textos. En *De Murbitar a Morvedre*, 47-65. Valencia.
- García, L. A. 2017. *España siglo V. La monarquía goda balta y la diócesis de las Españas*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- García-Prósper, E., Guérin, P., De Madaria, J. L. y Sánchez, P. 2006. Campaña de prospección en la centuriación romana de Sagunto. En García, E., Guérin, P., De Madaria, J. L. y Sánchez, P. (eds.), *Catastros, hábitats y vía romana*, 247-298. Valencia: Generalitat Valenciana.
- Gimeno, H. 1988. *Artisanos y técnicos en la Epigrafía de Hispania*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Gil, P., Negre, M. C., Polo M., Miquel, M. J. y Puchalt, F. J. 1996. Salud bucal en época tardorromana: necrópolis La Unión, La Vall d'Uixó. En *Actes del Primer Congrés d'Investigació per a Estudiants de Medicina i Ciències de la Salut*, 106. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili.
- González, R. 2006. Bonificación de zonas palustres en el ager saguntinus. En García-Prósper, E., Guérin, P., De Madaria, J. L. y Sánchez, P. (eds.), *Catastros, hábitats y vía romana*, 215-246. Valencia: Generalitat Valenciana.
- Guilbert, A., Ronda, A. y Tendero, M. 2019. Ilici y la evolución territorial entre los siglos VI y VII. *En tiempos de los visigodos en el territorio de València*, 141-148. Valencia: Museu de Prehistòria de València.
- Guinot, E. 2007. Morvedre: història d'una vila valenciana medieval. *Braçal* 35-36, 95-134.
- Gusi, F., Fernández, M. Á. y Fernández, A. 2008. El patrimonio histórico-arqueológico de Castellón y su explotación turística: perspectivas de futuro. *Quad. Pre. Arq. Cast.* 26, 169-196.
- Gusi, F. y Olaria, C. 1977. La villa romana de Benicató (Nules, Castellón). *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Castellón* 4, 101-144.
- Gutiérrez, S. 2004. Ilici en la Antigüedad tardía. La ciudad evanescente. En Abad, L. y Herández, M. S. (eds.), *Iberia, Hispania, Spania. Una mirada desde Ilici*, 95-110. Alicante: Fundación Universitaria de Investigación Arqueológica L'Alcúdia.



- Gutiérrez, S. 2013. De Teodomiro a Tudmir. Los primeros tiempos desde la arqueología (s. VII-IX). En *De Mahoma a Carlomagno. Los primeros tiempos (siglos VII-IX)*, *Actas XXXIX Semana de Estudios Medievales*, 229-283. Estella: Gobierno de Navarra.
- Hortelano, I. 1992. Excavaciones arqueológicas en la iglesia de San Salvador de Sagunto (febrero-marzo, junio 1992). *Arse* 27, 44-61.
- Huguet, E., Macias, J. M., Ribera, A., Rodríguez, F. y Rosselló, M. 2019. València la Vella. Un yacimiento todavía por descubrir. En *tiempos de los visigodos en el territorio de València*, 97-104. Valencia: Museu de Prehistòria de València.
- Hurtado, T., Mas P., Ramón, M. A. y Rosselló, M. 2008. Un nivel de destrucción del siglo V d. C. en el Portus Sucronem (Cullera, Valencia). Contexto material. *Quad. Pre. Arq. Cast.* 26, 95-142.
- Járrega, R. 1998. El poblamiento romano en la comarca del Alto Palancia (Castellón). Estado actual de nuestros conocimientos. *Quad. Pre. Arq. Cast.* 19, 349-369.
- Járrega, R. 2010. El comercio con África y el Mediterráneo en las costas orientales de Hispania entre los siglos V y VII. Las producciones cerámicas. En Ebanista, C. y Rotili, M. (eds.), *Ipsam Nolam Barbari Vastaverunt. L'Italia e il Mediterraneo occidentale tra il V secolo e la metà del VI*, *Atti del Convegno Internazionale di Studi Cimitile-Nola-Santa Maria Capua Vetere*, 163-181.
- Járrega, R. 2011. *La Plana romana*. Castellón: Diputació Provincial de Castelló.
- Járrega, R. 2013. Nuevos datos para el estudio de una posible centuriación en la Plana en época romana. *Millars* 36, 227-257.
- Járrega, R. e.p. La economía y el comercio en Saguntum y en la Plana en época romana, a través del estudio de las ánforas. En *Salve Lucrum. Homenaje al profesor Juan José Ferrer*. Barcelona: editorial Calambur.
- Jiménez, J. L. y Burriel, J. M. 2007. L'Horta Vella (Bétera, Valencia). *Saguntum-PLAV* 39, 193-197.
- López, M. 1991. El nivel de abandono del Grau Vell. Las sigillatas de producción africana. En Aranegui Gascó, A. (ed.), *Saguntum y el mar*, 98-102. Valencia: Conselleria de Cultura, Educació i Ciència.
- López, F. 2009. La moneda del reino visigodo de Toledo: ¿por qué? ¿para quién?. *Mainake* 31, 175-186.
- López, F., Delaporte S., Benedito J., Claramonte M. y Melchor J. M. 2014. A propósito de unas púas de rastrillo y de otros materiales metálicos de época medieval procedentes de Sagunto. *Quad. Preh. Arq. Cast.* 32, 241-256.
- Lorenzo, R. 2007. *L'Alcúdia d'Elx a l'Antiguitat tardana. Anàlisi historiogràfica i arqueològica d'Ilici dels segles V-VIII*. Alicante: Publicacions Universitat d'Alacant.
- Lorenzo, R. 2016. *Ilici en la Antigüedad tardía. Ciudad y territorio del ocaso imperial al pacto de Tudmir*. Tesis Doctoral. Universitat d'Alacant.
- Mansilla, D. 1959. Orígenes de la organización metropolitana de la iglesia española. *Hispania Sacra* 12, 255-290.
- Martínez, R., Molina, M., Nuñez, G., Rosselló, M., Hurtado, T., García-Prósper, E., Polo, M. e García, I. 2018. Senda de l'Horteta. Nuevas aportaciones al estudio de un asentamiento visigodo. En Matamoros, C., Tendero, F. E., Alapont, Ll. y Alfonso, J. (eds.), *Actes de les Jornades d'Arqueologia de la Comunitat Valenciana (2013-2015)*, 191-203. Valencia: Generalitat Valenciana.
- Negre Muñoz, M.C., Polo Cerdá, M., Gil Pitach, P., Miquel Feucht, J. y Villalaín Blanco, J. D. 1997. Alteraciones dentales previas a la erupción en la necrópolis de La Unión (siglo VI). En Macias, M. M., y Picazo, J. E. (eds.), *La enfermedad en los restos humanos arqueológicos. Actualización conceptual y metodológica*, *Actas del IV Congreso Nacional de Paleopatología*, 351-356. Cádiz.



- Oliver, A. y Moraño, I. 1998. El yacimiento romano de l'Alqueria de Moncofar (Castellón). *Quad. Pre. Arq. Cast.* 19, 371-393.
- Pérez Rodríguez, F. 1999. La tumba femenina germano oriental del yacimiento de l'Hostalot (La Vilanova d'Alcolea, Castellón). En *Actas Congreso Nacional de Arqueología XXIV*, 581-585. Cartagena.
- Pliego, R. 2008. La acuñación monetaria en el reino visigodo de Toledo: el funcionamiento de las cecas. En Campo, M. (ed.), *Els tallers monetaris. Organització i producció*, 117-141. Barcelona: Museu Nacional d' Art de Catalunya.
- Polo, M. y García-Prósper, E. 2005. Estudio bioantropológico de los restos óseos hallados en el interior de la cloaca de la vía romana del 'solar de la Morería' de Sagunto. *Arse* 39, 209-228.
- Poveda, A. 2005. Aproximación al urbanismo de Ilici Augusta durante la Antigüedad tardía. En Gurt, J. M., y Ribera, A. (coords.), *VI Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica: les ciutats tardoantigues d'Hispania. Cristianització i topografia*, 323-344. Barcelona: Col·lecció Monografies de la Secció Històrico-Arqueològica IX.
- Poveda, A. 2007. De "monasterium" visigodo a "al-munastir" islámico. El Monastil (Elda, Alicante) durante la alta edad media. En López, J., Martínez, A.M. y Morín, J. (coords.), *Monasteria et territoria. Elites, edilicia y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)*, *Actas del III Encuentro Internacional e Interdisciplinar sobre la alta Edad Media en la Península Ibérica*, 181-202. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Ramos, R. 1995. Noticia sobre la basílica paleocristiana de Ilici. En *Actas del XXI Congreso Nacional de Arqueología*, III, 1231-1232. Zaragoza: Diputación General de Aragón, Departamento de Educación y Cultura.
- Ramos, A. 1972. Un cancel visigodo en La Alcudia de Elche. *Pyrenae* 8, 167-171.
- Ribera, A. 2003. Valentia: del foro al área episcopal. En García Moreno, L. A., Gil Egea, M.^a E., Rascón Márquez, S. y Vallejo Girvés, M. (eds.), *Santos, obispos y reliquias, Acta Antiqua Complutensia III*, 45-83. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá. Servicio de Publicaciones.
- Ribera, A. 2005. Origen i desenvolupament del nucli episcopal de València. En Gurt, J. M. y Ribera, A. (coords.), *VI Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica: les ciutats tardoantigues d'Hispania. Cristianització i topografia*, coord. por., 207-243. Barcelona: Col·lecció Monografies de la Secció Històrico-Arqueològica IX.
- Ribera, A. La ciudad de Valencia durante el periodo visigodo. *Zona Arqueològica. Recópolis y la ciudad en época visigoda* 9, 302-320.
- Ribera, A. y Rosselló, M. 2000. La ciudad de Valencia en época visigoda. En *Los inicios del cristianismo en Valencia y su entorno*, 151-164. Valencia: Grandes Temas Arqueológicos, 2.
- Ribera, A. y Rosselló, M. 2009. Valentia en el siglo VII, de Suinthila a Teodomiro. *Anejos del AEspA* 51, 185-203.
- Ribera, A. y Rosselló, M. 2019. Valentia: ciudad episcopal. En *tiempos de los visigodos en el territorio de València*, 59-66. Valencia: Museu de Prehistòria de València.
- Ribera, A. y Rosselló, M. 2019. Pla de Nadal (Riba-roja de Túria), palacio de Teudmir. En *tiempos de los visigodos en el territorio de València*, 213-220. Valencia: Museu de Prehistòria de València.
- Ripollès, P. P. 1980. Estudio numismático del yacimiento de Sant Josep (Vall d'Uixó, Castellón). En *Actas II Simposi Numismàtic de Barcelona*, 211-215, Barcelona: Cymys.
- Ronda, A. M., Alicia Luján y Vicent Sevilla. 2018. El balneum oriental dels Banys de la Reina de Calp. Actuaciones arqueológicas 2012-2013. En *Jornades d'Arqueologia de la Comunitat Valenciana 2013-2015*, 147-156. Valencia: Generalitat Valenciana, Conselleria d'Educació, Investigació, Cultura i Esport.



- Rosas, M. 1980. Un nou jaciment amb materials del Ferro I: El Mas de Vito (Rossell, Castelló). *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Castellón* 7, 291-293.
- Rosas, M. 1984. El poblado ibero-romà de Sant Josep. *Fonaments* 4, 247-273.
- Rosas, M. 1997. Algunes àmfores africanes i hispàniques del moment tardoromà del poblado de Sant Josep (La Vall d'Uixó, Castelló). En *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins. Hispània i Roma. D'August a Carlemany* 37, 1161-1168. Girona: Institut d'Estudis Gironins.
- Rosselló, M. 2000. El Conjunto Monástico de la Punta de l'Illa de Cullera. En Ribera, A. (coord.), *Los orígenes del cristianismo en Valencia y su entorno*, 143-150. Valencia: Grandes Temas Arqueológicos, 2.
- Rosselló, M. 2019. El monasterio de Punta de l'Illa de Cullera (València). *En tiempos de los visigodos en el territorio de València*, 77-82. Valencia: Museu de Prehistòria de València.
- Rovira, M. L. 1993. Urbanismo y poblamiento de la Vall d'Uixó. Reflexiones en torno al nacimiento de una ciudad. En Azuar Ruiz, R., Gutiérrez Lloret, S. y Valdés Fernández, F. (eds.), *Urbanismo medieval del País Valenciano*, 221-229. Madrid: Ediciones Polifemo.
- Sanfeliu D. y Flors, E. 2009. La cultura material. En Flors E. (coord.), *Torre la Sal (Ribera de Cabanes, Castellón). Evolución del paisaje antrópico desde la prehistoria hasta el Medioevo*, 269-359, Monografías de Prehistòria i Arqueologia Castellonenques 8. Castellón: Diputació Provincial de Castelló.
- Sanmartí, E. 1986. Una patena visigoda d'ús litúrgic trobada a Onda (Plana Baixa, Castelló). *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Castellón* 12, 261-266.
- Tendero, M. y Ronda, A. M. 2014. La ciudad romana de Ilici (l'Alcúdia de Elche, Alicante). En Olcina, M. H. (ed.), *Ciudades romanas valencianas: actas de las Jornadas sobre Ciudades Romanas Valencianas. Actualidad de la investigación histórico arqueológica, celebradas en el MARQ los días 3 y 4 de diciembre de 2013 = Ciutats Romanes Valencianes : actes de les Jornades sobre Ciutats Romanes Valencianes*, 226-242. Alicante: MARQ.
- Trelis, J. 2011-12. La Canyada Joana (Crevillent, Alicante). Una villa romana del ager Ilicitanus. *AnMurcia* 27-28, 293-303.



Cómo citar / How to cite: Poveda Navarro, A.M. 2020. *Signum/sigillum* eucarístico de la *ecclesia* visigoda Santa María de Elo (El Monastil, Elda). *Antigüedad y Cristianismo* 37, 29-44. <https://doi.org/10.6018/ayc.458751>

SIGNUM/SIGILLUM EUCARÍSTICO DE LA ECCLESIA VISIGODA SANTA MARÍA DE ELO (EL MONASTIL, ELDA)

EUCCHARISTIC SIGNUM/SIGILLUM OF THE VISIGOTIC ECCLESIA SANTA MARÍA OF ELO (EL MONASTIL, ELDA)

Antonio Manuel Poveda Navarro

*Museo Arqueológico de Elda,
Elda, España*

ant.man.poveda@gmail.com

orcid.org/0000-0002-5519-0468

Recibido: 22-7-2020

Aceptado: 7-11-2020

RESUMEN

En este breve trabajo se presentan un *sigillum/signum* cerámico utilizado para producir obleas con el fin de usarlas en el ritual cristiano litúrgico visigodo y el significado eclesiástico de la leyenda que se conserva parcialmente, que parece evidente hace mención a la Santa Virgen María, de modo que sería la primera ocasión en que su advocación aparece, ya en el s. VII d. C. en la parte oriental del Reino Visigodo toledano. Explico su decoración, morfología y significado ideológico paleocristiano, también el significado y valor de su aparición en un contexto de culto cristiano con existencia de un edificio sacro para el mismo.

Palabras clave: Complejo eclesiástico monástico y episcopal, Visigodos, Eucaristía, Sello de obleas, Iconografía paleocristiana, *Elo*.

ABSTRACT

This short work presents a ceramic *sigillum / signum* used to produce wafers, in order to use them in the Visigothic Christian liturgical ritual and the ecclesiastical meaning of the legend that is partially preserved, what seems evident makes mention of the Santa Virgen María, so that it would be the first time that her invocation appears, already in the VII century d. C., in the Eastern part of the Visigothic Kingdom of Toledo. I explain its decoration, morphology and early Christian ideological meaning, also the meaning and value of its appearance in a context of Christian worship, with the existence of a sacred building for it.

Keywords: Ecclesiastical monastic and episcopal complex, Visigoths, Eucharist, Wafer seal, early Christian iconography, *Elo*.



SUMARIO

1. Información y contexto del hallazgo. 2. Características y significado del sello eucarístico.
3. Conclusiones.

1. INFORMACIÓN Y CONTEXTO DEL HALLAZGO

Recientemente se ha podido identificar el que parece ser único sello cerámico paleocristiano de la *Hispania Gothorum* dedicado a marcar hostias para la liturgia.

Se trata de un disco cerámico que se conserva parcialmente, pues ha perdido prácticamente un tercio de su dimensión original. La pieza fue hallada durante la campaña de excavaciones arqueológicas desarrollada durante el año 2011-2012, en concreto a comienzos de este último año, en el yacimiento arqueológico de El Monastil (Elda) (Poveda 1988; 1996, 415-426; 2009, 579-581; 2010, 65-86; Poveda y Márquez 2006, 63-73; Reynolds 1993), en su parte más elevada o acrópolis, en el ambiente 49, a escasos 30 m del sureste del edificio identificado como iglesia (Poveda 2000, 574-575; 2000a, 93-96; 2003, 113-125; 2006, 110-115; Poveda, Márquez y Peidró 2013, 1153-1162) de la segunda mitad del s. VI d. C., cuando el lugar estaba ocupado por bizantinos vinculados al importante grupo localizado en la vecina antigua colonia romana de *Ilici* (la Alcudia, Elche), a tan sólo 34 km. de distancia del lugar del hallazgo del sello que presento (Fig. 1), en la que fuera una antigua *ciuitas peregrina*, citada en los itinerarios latinos romanos y altoimperiales (Itinerario de Antonino, la Geografía de Guido, el Anónimo de Rávena y la Tabula Peutingeriana) como *Elo* (*ad Ello, ed Elle, Eloë, Dello*) (Cortés 1836, 437; Roldán 1975; Sillières 1990, 363), que se ha de interpretar como un centro urbano hispano-romano modesto, cuya denominación latina correcta sería la de *Elum*, que en la fase histórica de bizantinos y visigodos se transformaría en un *castrum*, que erigió un *monasterion* bizantino por probable

decisión del poder imperial protobizantino, asentado en *Ilici* bajo el gobierno de Justiniano I. Posteriormente, expulsados los imperiales de Bizancio, será el reino godo de Toledo quien aproveche el lugar y su modesta infraestructura eclesiástica para crear un efímero episcopado, pues poco después *Ilici* también fue liberada de los bizantinos, circunstancia que le permitió recuperar su territorio diocesano y asumir por fusión la sede *elotana*, dando lugar a que un único obispo firmase con el título de ambas sillas episcopales, situación que se prolongará hasta la llegada de los musulmanes. Precisamente un grupo de ellos se estableció en El Monastil, *Elo*, reutilizando espacios y elementos arquitectónicos, incluso para su uso como modesta mezquita rural y creando un modesto centro religioso islámico del tipo conocido como *al-munastir* (Poveda 2007, 181-201).

Desde el año 1983 hasta hoy hemos podido desarrollar una investigación que comenzó identificando objetos paleocristianos del Museo Arqueológico de Elda, que procedían de las actividades de recuperación de materiales arqueológicos que aficionados a la arqueología del Centro Excursionista Eldense habían realizado entre los años 1959 y 1980, en el yacimiento arqueológico de El Monastil, ya entonces propuesto sede de un efímero obispado godo (Llobregat 1973, 46-51; 1977, 94-96; 1980, 397-413; 1983, 236-237), e incluso sin conocer la existencia de ese yacimiento, defender que se situaría en Elda (García Moreno 1981, 327). De este breve episcopado visigodo se conocen obispos que firmaban en los concilios toledanos del s. VII d. C. como representantes de la *ecclesia elotana* (de la población tardorromana de *Elo*).

Las excavaciones arqueológicas autorizadas desde el año 1984 por la Conselleria de Cultura valenciana nos permitieron, con la colaboración del arqueólogo P. Reynolds, exhumar la parte

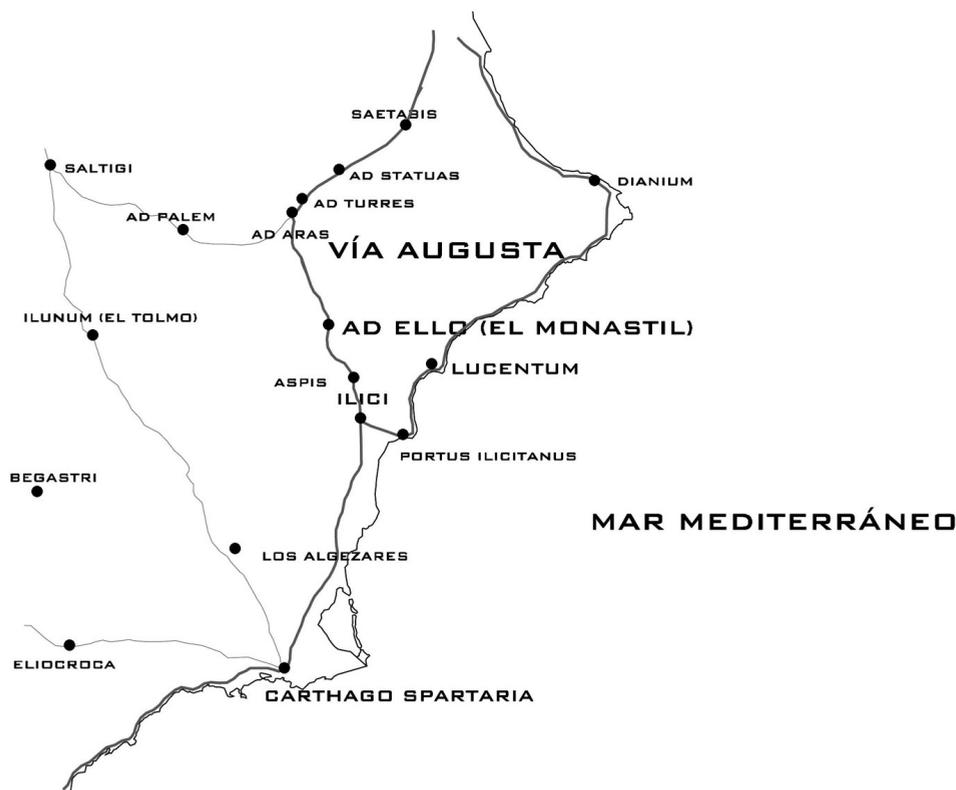


Figura 1. Mapa con la situación de El Monastil (Elo) en la geografía poblacional y viaria romana del sureste de Hispania.

conservada de la planta de una iglesia con ábside de herradura o ultrasemicircular, a la que en los años 90 del pasado siglo asociamos elementos arquitectónicos reutilizados en fase islámica por las estancias próximas, clara prueba de la importante actividad de *spolia* caso de los fragmentos de un altar de mármol egeo del tipo sigmático polilobular o *ferro di cavallo*, típico de finales del s. VI d. C. y el s. VII d. C. en iglesias y monasterios de zonas bizantinas (Chalkia 1991); también la basa de una columna octogonal de tipología bizantina, que apareció reutilizada en el centro de una estancia postvisigoda; además, durante esa década y la siguiente se fue identificando el posible mobiliario del usado en ese lugar de culto al que se asocia los mencionados elementos arquitectónicos citados (Poveda 1991, 611-626; 2000, 574-579; 2000a, 93-96; 2003, 113-125; 2006, 95-115; 2009, 280-281; Poveda 2019, 305-312; Márquez y Poveda

2000, 177-184): una *pyxide* de marfil oriental, posiblemente alejandrina, con relieves de la escena de Hércules y la cierva capturada de Cerinia, ejemplo del sincretismo del héroe clásico con Cristo que se generalizó en fase protobizantina y fue extendido por las conquistas mediterráneas de Justiniano, perdurando con frecuencia durante la Edad Media (Poveda 2016, 617-630). La indudable adscripción bizantina de este contexto arqueológico hizo pensar que podíamos identificar y vincular con el mismo a tres *exagia* bizantinos que presentaban signos escritos en griego para indicar su valor ponderal.

Reconocido el conjunto como perteneciente al último tercio del s. VI d. C., se produjo otro hallazgo arqueológico fundamental y complementario, a 250 m. al oeste de la salida del *castrum* bizantino, se exhumó parte de una necrópolis del último tercio de ese siglo y principios del VII d. C., en dos de sus tumbas



se recuperaron tres anillos de cobre con signos griegos, una cruz griega en dos de ellos y la letra sigma en el otro.

Estos contextos cronológicos y de culto cristiano, nos permitió defender que algunos antiguos hallazgos de cerámicas claras norteafricanas, como un cáliz (actualmente desaparecido) y una fuente o pátena con seis cruces impresas en su fondo interno, han de pertenecer al mobiliario eucarístico de la iglesia que allí se ha identificado, fechada en el s. VI d. C.

Pues bien, en ese mismo contexto hay que citar que recientemente ha sido hallado un sello cerámico (Fig. 2) para obleas eucarísticas (*stampo eucarístico*), que contiene relieves con un pavo real y parte de un grafito con texto que inicialmente parecía de lengua griega, pero que finalmente se ha podido interpretar como letras latinas de una abreviatura latina cristiana. La presencia segura de estas obleas en la iglesia, da lugar a que pueda defenderse que una pequeña hoja de hierro existente entre los fondos antiguos, pertenece al típico cuchillito (*lancia*), habitual en ámbitos bizantinos, sobre todo monásticos, empleado para cortar y manipular las hostias / ostias; también se ha podido reinterpretar otro objeto de los fondos antiguos, una cucharilla o *cochlear* de un material que imita a la plata, el peltre (aleación de cobre, estaño, amonio y plomo), de las usadas para manipular las obleas sagradas, recoger algunas gotas de agua o incluso de vino. Entre esos mismos fondos hemos identificado también una campanilla de bronce de las que se hacen sonar en ciertos momentos de la liturgia y la eucaristía, y también un anillo-llave de bronce, muy probablemente relacionado con la cerradura del pequeño cofre donde se conservaban las obleas consagradas que habían sobrado tras la eucaristía, que son siempre dejadas en una *pyxide* o cajita cilíndrica (*pyxide a torre*, *pyxide hostaria*) como la antes citada, que se deposita en un espacio siempre cercano al altar.

Se trata de un conjunto de instrumentos litúrgicos y bizantinos sin parangón en

la Península Ibérica y en el Mediterráneo occidental, que demuestra el gran valor político, religioso, económico y cultural que *Elo*, (El Monastil), desempeñó en esta región del sureste hispano durante la segunda mitad del s. VI d. C. y el primer cuarto del s. VII d. C.

2. CARACTERÍSTICAS Y SIGNIFICADO DEL SELLO EUCARÍSTICO

En ese contexto histórico y arqueológico hay que insertar, entender y explicar la aparición de este *unicum* de entre los hallazgos de *signa pistoris*, es decir, entre los sellos de cerámica que eran empleados para estampar una marca sobre panecillos y pasteles desde época púnica y todo el periodo romano, que en su fase paleocristiana adoptó la costumbre de los *eulogia*, marcar panecillos que así eran bendecidos (Deonna 1919) para los peregrinos. Es bien conocido el hallazgo en la ciudad romana de *Ostia Antica* de más de cuatrocientos sellos de panadero en diferentes locales (Pasqui 1906) que funcionaban de *pistrinae*, como también sabemos del hallazgo de los numerosos panes carbonizados que muestran la marca del panadero que trabajaba en uno de esos locales en Pompeya y Herculano (Overbeck 1886).

Estos cuños o tampones se realizaban en metal pero sobre todo en cerámica, con ellos se estampaba una marca de fábrica o comercial, aunque también un buen grupo se empleó para el culto imperial y la conmemoración del *dies natalis* del emperador, al igual que se usó abundantemente con una iconografía que mostraba figuras de divinidades o de animales y símbolos que representaban a esas deidades, de modo que es un instrumento habitual e importante en los rituales religiosos, pues servirán para crear impresiones con valor religioso, un valor sagrado, pudiendo ser en ocasiones reconocido un significado votivo en los objetos que han recibido las imágenes o símbolos que han sido impresos (Drexel 1916, 17-22; Alföldi 1938; Lillo 1981, 188-189). Esta actividad de sellar objetos blandos,

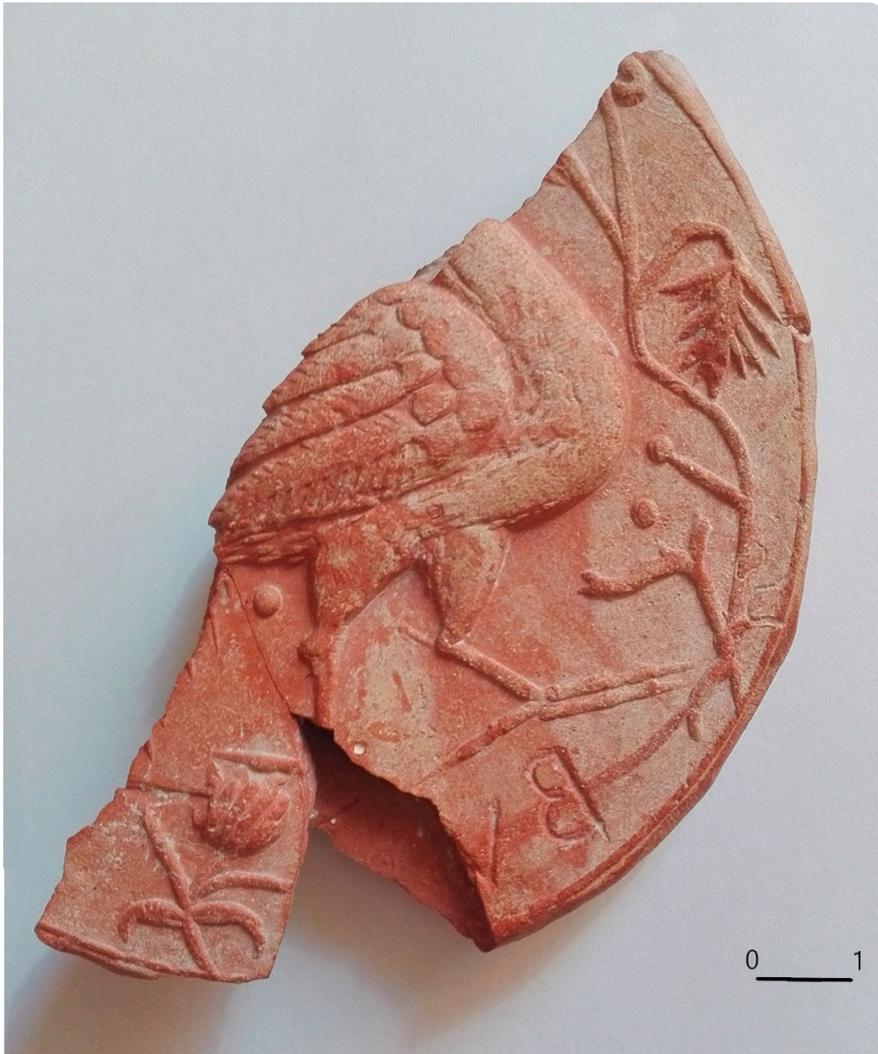


Figura 2. Fotografía del sello para obleas eucarísticas, de El Monastil (Elo) (fotografía del autor).

especialmente panes o panecillos, será asumida y desarrollada más amplia y numerosamente desde el s. IV d. C. y la fase tardo-romana en la que se produce la llegada e implantación de la religión cristiana, debido a la aparición litúrgica de las obleas a consagrar en cada iglesia o monasterio.

En el s. IV, en ámbito oriental, se fue implantando la idea de que las obleas tenían que ser pequeños panes redondos y totalmente planos, sobre los que se hizo habitual emplear sellos que imprimiesen símbolos cristianos

para que adoptase el aspecto sagrado de pan eucarístico, caso de nuestro sello circular de terracota. Estos cuños son instrumentos mayoritariamente creados y usados por los cristianos del Mediterráneo occidental en sus iglesias, al menos a partir de los siglos IV y V d. C., como ilustran bien el sello en piedra de Brindisi (Jurlaro 1961, 77-82) y otro de bronce de Spira, de poco después se conoce otro hallado en Arles (Francia), del V o VI siglo, y el de Djebana (Túnez), del s. VI (Galavaris 1970, 53-62), otro sello pero de bronce y de ese



mismo siglo se halló en *Conimbriga* (Portugal) (Pessoa 2017, 189), más tardío es el sello de El Monastil, del s. VII. A partir de los siglos VII y VIII, los sellos dejan impresa en las obleas una decoración siempre en composiciones cuatripartitas, a partir de una cruz central, siempre en ambiente bizantino o del rito greco-oriental, en cambio será así a partir del s. IX en el rito latino, y a partir del s. XII se caracterizarán por su pequeño formato y fijar definitivamente que han de ser circulares (Jurlaro 1961; Di Berardo 2000). Estos datos permiten establecer para el sello de El Monastil una cronología ligeramente anterior, de hacia los primeros años del s. VII, pues no coincide su tamaño y morfología con las de esas épocas. Además, existe un argumento que creemos evidentemente incontestable, las excavaciones que hemos realizado en este yacimiento, han permitido demostrar que no hay ningún edificio de culto cristiano cuya datación sea anterior a la segunda mitad del s. VI d. C. (Poveda 2000; 2003; 2019; Poveda, Márquez y Peidro 2013), cuando al parecer son los bizantinos los que ocupan el *castrum* y crean un monasterio de rito greco-oriental, posteriormente fue ocupado por los visigodos en su avance desde Toledo, creando la denominada sede episcopal *elotana* (Poveda 1991; 1996a; 2000a; 2003; Peidro 2008; 2008a), sería entonces cuando pudo producirse y usarse el sello cerámico que ahora se presenta.

El tipo de pasta o arcilla del sello es de color rojo-marrón, que se oscurece hacia su centro o núcleo, visualmente presenta un aspecto que podría hacer pensar que llegó procedente de un taller de cerámica del litoral del norte de África, pero el interesante grafito que muestra, con claros indicios de haberse realizado antes de la cocción cerámica, permite defender su producción local *ad hoc* para la iglesia del lugar. Presenta unas diminutas inclusiones como desgrasante, cuyo aspecto es de laminillas de mica plateada, que personalmente conocemos, incrustadas en la pasta o arcilla de cerámicas comunes romanas documentadas en el sureste hispano.

Se trata de un sello sin paralelos entre el conjunto de los sellos recuperados en Hispania y publicados a fecha de hoy (Gijón y Bustamante 2010). El objeto cerámico identificado que presentamos es de los sellos de diámetro más grande, conserva 11,5 cm, si bien presenta indicios de poder llegar hasta cerca de 12 cm, de modo que tiene unas dimensiones considerables pero sin alcanzar a los conocidos de mayor diámetro, que son los que alcanzan 17 cm. El grosor es más normal y común en su parte plana y más delgada, 1,2 cm, sobre el mismo borde. La pieza se va engrosando hacia el centro debido a la aparición de la decoración en altoprelieve, además de que hacia la parte central posterior, la no decorada, se observa, a pesar de la fragmentariedad, que hay una clara tendencia al engrosamiento, pues debió de disponer de un mango o apéndice de aprensión en esa parte del disco que se ha perdido, en la parte conservada más central tiene 1,8 cm. La zona posterior o reverso del disco cerámico no muestra decoración, presenta un gran número de digitaciones, evidentes huellas de su proceso de fabricación manual; en el mismo canto o borde se aprecia, en su parte más externa, una fina línea que lo recorre con fluctuaciones en su profundidad. El objeto se encuentra actualmente expuesto en una vitrina del Museo Arqueológico de Elda, en la sección bizantino-visigoda y paleocristiana.

En el centro del disco se representa un pavo real orientado hacia la derecha, al que le falta la cabeza y la mayor parte de su larga cola de plumas. Se acompaña de tallos o ramaje que rodea todo el borde del disco donde brotan un par de hojas de palma, de las que se contemplan en las palmeras jóvenes; también se observa la presencia de algunos frutos representados aislados y dispersos, a modo de piezas circulares desprendidas de un tallo o brotando del mismo, seguramente se trate de la representación de dátiles, pues están junto a tallos con hoja de palma, pero su aspecto es más de ser uva. Una fina línea en leve relieve recorre circularmente toda la parte superior

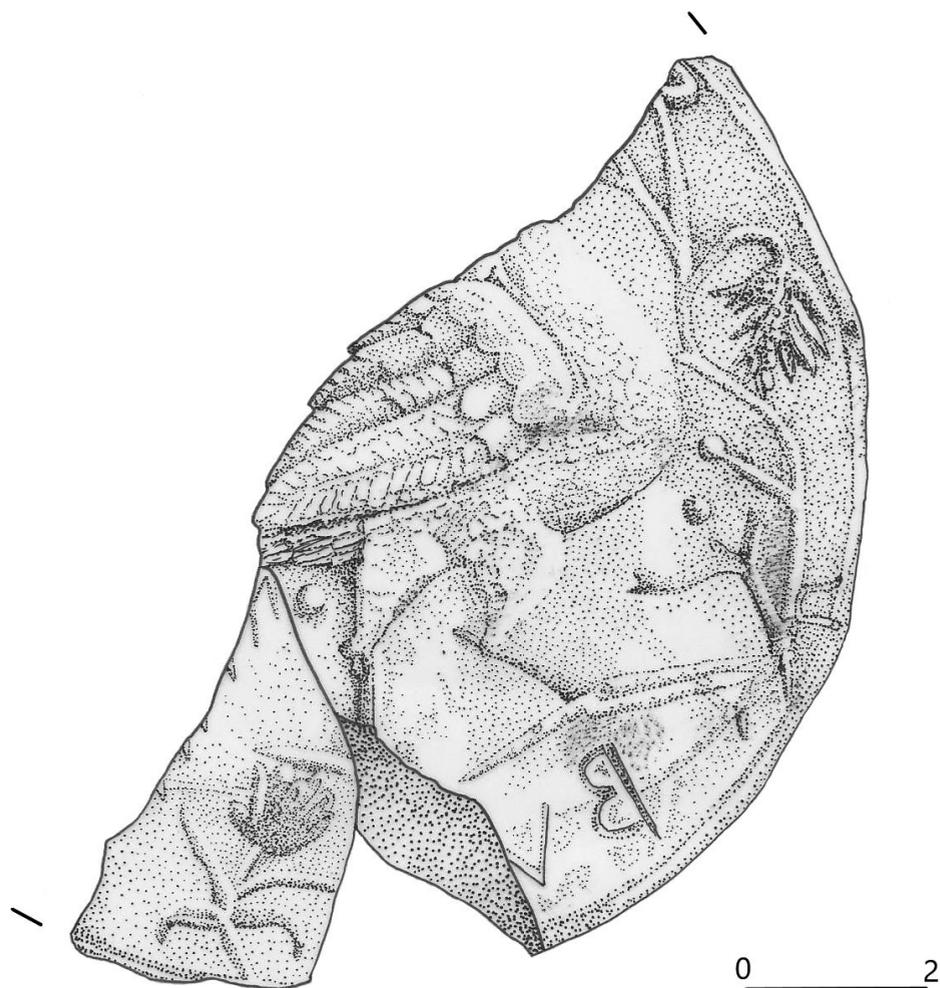


Figura 3. Dibujo de la parte anterior del sello de El Monastil (Elo) (dibujo de Gabriel Lara Vives).

del borde, circunscribiendo toda la decoración (Figs. 3 y 4).

En el arte bizantino paleocristiano el pavo real comparte con el ave fénix muchos de sus significados, pues ambas aves son símbolo de la resurrección, de la renovación, de la incorruptibilidad de la carne y de la inmortalidad del alma, por tanto de la eternidad (San Agustín, *De Civitate Dei*, XXI, 4, 1), era también símbolo de orgullo y poder, de modo que se podía ver como al mismo Jesucristo. El origen está en un mito griego en

el que un ave sagrada, parecida a un águila y un pavo, moría cada quinientos años para resurgir poco después de sus cenizas. Los autores latinos que trataron este mito lo difunden como ejemplo de la eternidad entendida como palingénesis, es decir, retorno cíclico continuo. De modo que es en esta idea donde los padres de la iglesia se basan para hablar del misterio de la resurrección de la carne. Literariamente quien mejor y más se extiende en esta cuestión es el Pseudo-Lactancio, en su *De ave phoenice* (Ferrua 1954-1955, 237-277; Van de Broek

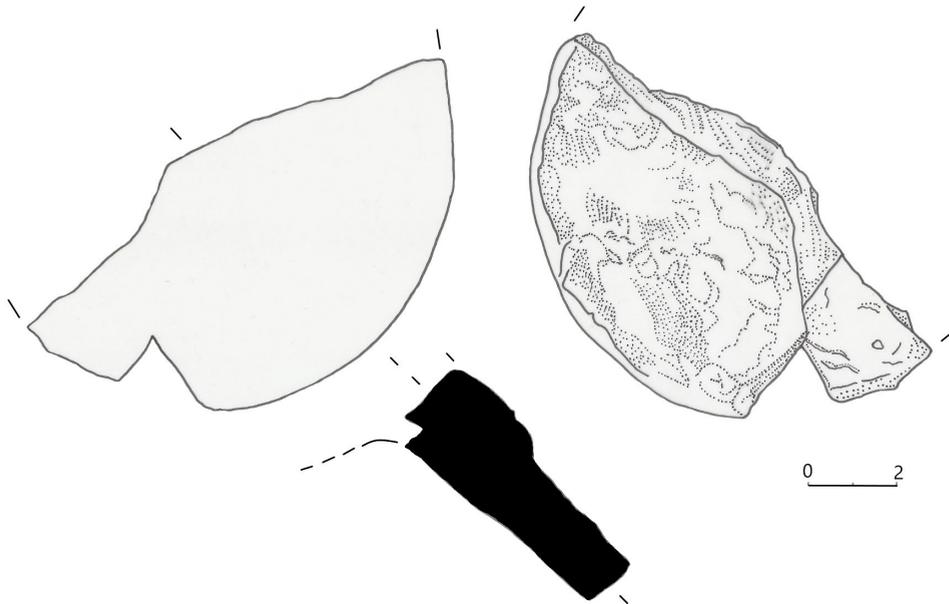


Figura 4. Dibujo de la parte posterior y sección del sello de El Monastil (Elo) (dibujo de Gabriel Lara Vives).

1972; Bisconti 1979, 21-40; 1991, 869-870; Diego 2010, 171-185). La presencia de la palma refuerza los mismos conceptos, pues comparte igual simbolismo y el significado en la cultura griega, a la que pertenecen los bizantinos. El pavo real, como el ave fénix, con la presencia de la palma y de algunas uvas, representa la alegoría de la resurrección, del paraíso y la eternidad (Chelli 2004, 73 y 95).

En lo que podríamos denominar el exergo o zona a los pies de la figura principal, es decir del pavo real, se observa el inicio de un grafito que muestra texto inverso, escrito de derecha a izquierda, la leyenda se conserva solamente en sus dos primeras letras. En un principio se pensó que esas letras eran de escritura griega, en concreto una beta y una ypsilon, sin embargo está demostrado que fue una errónea interpretación inicial nuestra, así se concluyó en el debate surgido después de impartir una conferencia en el *workshop Pondera Online IV* (diciembre 2019), realizado en la Universidad Católica de Lovaina la Nueva, en Bélgica, el profesor Matteo Campagnolo (Universidad de Ginebra), recordó a todos (y hay que

agradecerlo) que no podía leerse By[zantium] porque todavía en la segunda mitad del siglo VI y principios del VII, no se habían comenzado a utilizar términos como Byzancio o bizantino, que las letras que se veían eran de lengua latina, en concreto una b y una v, en formato de letra capital latina, afirmando que la lectura es clara, que se corresponden a una abreviatura de varias palabras: *B V [...]*, que continuaría con al menos una tercera letra, que no podría ser más que una *M*, no hay más espacio, así pues se estima que es legítimo defender que la leyenda completa del grafito fuera *B V [M]*, correspondiéndose con la abreviación de una fórmula típicamente cristiana y bien conocida en la iglesia visigoda, pues era habitual encontrar referencias a la Virgen María con la expresión latina *Beata Virgo María*, por lo tanto sobre el disco cerámico para sellar ostias / hostias tendríamos que desarrollar las abreviaturas como *B(eata) V(irgen (María))*, quizá con la voluntad de subrayar que es un sello para realizar las particiones del pan eucarístico del ritual de la liturgia de la iglesia goda del complejo episcopal de *Elo*,



situada en la zona más elevada y encerrada en un hermético recinto. Por lo tanto, se está indicando la pertenencia de ese sello litúrgico a una iglesia que estaría bajo la advocación de la Bienaventurada o Santa Virgen María, como tantas y tantas iglesias visigodas que reciben esa denominación y advocación desde el s. VI y todo el s. VII, como se constata en inscripciones bien conocidas de Toledo o Mérida (Olmo 2007, 168-169; Balmaseda 2007, 200-201; Fernández 2007, 337-352; Sastre 2010, 30-44; Ihnat 2019).

Respecto a las dos únicas letras conservadas, faltando una tercera, que por el espacio desprendido de la cerámica es más que legítimo pensar que se trataría de una *M*, daría lo mismo que incluso no hubiera existido esta letra, se ha de tener en cuenta que entre toda la literatura cristiana, desde la más antigua hasta la más reciente, siempre que aparece una letra latina *B* seguida de otra letra latina *V*, es la abreviatura *Beata Virgo*, como se explicará a continuación, siendo siempre su tercera letra latina acompañante y cierre de la abreviatura una *M*. Todos los diccionarios católicos sin excepción expresan que el término *Beata Virgo Maria* tiene por definición *Bendita Virgen María*, pero los mismos insisten en que a menudo se le cita igualmente como *B V*, es decir, se menciona de modo reducido como *Beata Virgo*, o también *B M*, es decir, *Beata Maria*. El nombre propio *Beata Virgo Maria*, es un adjetivo de primera declinación con un sustantivo de tercera declinación y un sustantivo de primera declinación, que cuando declinó a genitivo se transformó en *Beatae Virginis Mariae*.

Estos deben ser los desarrollos probables de estas abreviaturas indicativas del gran culto mariano extendido por los godos, especialmente a partir del s. VI d. C., debe tenerse en cuenta que nuestro sello de El Monastil está datado, sin otra posibilidad, en la segunda mitad del s. VI o en el VII, es decir, en plena expansión del culto de la Virgen María por todos los territorios de la *Hispania Gothorum*, por lo tanto no es nada aventurado

defender que las letras que constituyen la abreviatura latina, creada mediante un grafito en la superficie de este disco cerámico, se han de identificar con el desarrollo concreto de *Beata Virgo [Maria]*. En apoyo de esta idea vamos a aportar, a continuación, argumentos fehacientes bien conocidos en la Cristiandad.

En aquella época es buen ejemplo de todo este impulso mariano y citas a la Santa Virgen María, el propio *Isidori Hispalensis (Allegoriae 139: PL 83, 117): "In misterio enim Ecclesiae, quae et ipsa iure mater vocatur et virgo, Beata Virgo Maria praecessit..."*

Por otro lado, desde antiguo la Iglesia se refiere a la "*Beatissima Virgo Maria, ex qua Christus Dominus* tomó aquella carne, que en este Sacramento, bajo las especies del pan y del vino, se contiene, se ofrece y se come, y todos los santos y las santas de Dios, especialmente los que sintieron más ardiente devoción por la divina Eucaristía ..." (CIC, can 801). Es evidente la gran presencia de la Virgen María en la Eucaristía, en la comunión entre los cristianos asistentes a la misma, por ello su aparición junto a Cristo en el sello de El Monastil está más que legitimada.

Este movimiento godo de difusión e implantación del culto a la Virgen María era además totalmente coincidente y posiblemente incluso influenciado por los mismos romanos de Oriente, los bizantinos, que ya estaban en *Septem* (Ceuta) y en las islas Baleares, mostrando una devoción por la Virgen, la *Theotokos* de los romanos greco-orientales, muy patente y contundente, que en Constantinopla y el Mediterráneo oriental ya era un culto que estaba fuertemente asentado (Vallejo 1996). Se debe de tener en cuenta que en el Oriente Protobizantino, ese potente culto a la Virgen María se estaba extendiendo por todo el Mediterráneo, en Roma a principios del 600, ya tenía un gran peso, unos años después, hacia la mitad del s. VII, el obispo Tajón de Zaragoza estuvo allí mismo y pudo traer influencias desde la propia Roma. Y todavía más importante pudo ser la estancia anterior, en pleno s. VI, del obispo Leandro de Sevilla,



en la corte bizantina, donde la devoción por la virginidad de María estaba en auge, lo que pudo inspirar a Leandro a que a su vuelta escribiera su *De institutione virginum*. La doble virginidad de María es igualmente tema central de un tratado del obispo de Toledo, entre 657 y 667, Ildefonso, que fue el autor de *De virginitate beatae Mariae*, y desde luego es conocido el impulso que dio al culto de la *Beata Virgo Maria* en Toledo, siendo su basílica principal consagrada bajo su advocación. Por aquel tiempo, en el año 656, el rey Recesvinto, establecerá en el décimo concilio de Toledo la fiesta en Hispania a la Virgen María (Ihnat 2019). Por lo tanto, la abreviación de la fórmula epigráfica *Beata Virgo [Maria]*, que aparece grabada sobre el sello perteneciente a la iglesia de *Elo* (El Monastil), sin problema forma parte de un contexto ideológico y religioso, y ello tanto si es un objeto de la fase bizantina como ya de la visigoda en el lugar, téngase en cuenta que aunque los imperiales orientales usaban principalmente la lengua griega, en el Mediterráneo occidental y en concreto en Hispania, realizaron bastantes documentos epigráficos en lengua latina (Vallejo 2012).

Todavía se puede contemplar otro signo escrito, a la derecha de las letras citadas aparece la letra C, que aquí seguramente tiene un *significado* numérico, equivale en la cultura latina al numeral 100, cifra que debe tener su propio valor simbólico en el cristianismo primitivo, en la Biblia es un número que aparece en casi todos sus capítulos. También podría estar informando de alguna acción a realizar con el sello, algún significado que para nosotros es impreciso.

3. CONCLUSIONES

El disco cerámico presenta una tipología, una morfología, característica de los sellos o tampones empleados para imprimir los símbolos e iconografía que se deseara sobre productos de panadería (*pistrina*) del periodo clásico romano. Pero si bien los elementos iconográficos son de origen

pagano, precristiano, la composición que se ha conseguido plasmar y su pertenencia a la cultura paleocristiana, permiten distinguir este objeto del resto de *signa pistoris*.

En esa figuración ornamental destaca como principal signo la representación en el centro de la pieza de un pavo real, que ocupa casi toda la superficie decorativa. Esta ave posee una enorme carga ideológica y simbólica, comparte en origen la mayoría de los mismos significados que la mitológica figura del ave fénix, ambas surgen en fases antiguas dentro del paganismo, pero a partir del s. II d. C., serán absolutamente asumidas en la iconografía paleocristiana, principalmente en las pinturas de las catacumbas y en multitud de relieves, habitualmente sobre sarcófagos cristianos, en todo caso siempre en ámbitos funerarios, lo que en buena medida alerta y anuncia de su principal significado en el cristianismo, la resurrección y la eternidad.

La figura del pavo real es de profundas raíces clásicas, se le relaciona con Argos, a su muerte la diosa Hera, para inmortalizar a su gran servidor, trasladó sus ojos al ave que le estaba consagrada (Grimal 1966, 46, 170 y 239).

En la Antigüedad el pavo real era visto como un claro ejemplo de la inmortalidad. Plinio el Viejo, en su *Naturalis Historia*, vinculaba el renacer del pavo real a su anual renovación de sus plumas, de modo que era un excelente ejemplo de resurrección; por su parte San Agustín, en su *De Civitate Dei*, explicaba en un pasaje que su carne era incorruptible (Chelli 2004, 95). Estas ideas de recuperación, de renovación, por tanto de resurrección y eternidad, tuvieron un gran predicamento y aceptación en el arte paleocristiano tardoantiguo y altomedieval, sería muy largo realizar un listado con las veces que aparece el pavo real en las pinturas de las Catacumbas de Roma, así como en multitud de mosaicos cristianos.

Los primitivos cristianos convirtieron al pavo real en el símbolo de la vida eterna, asociándolo al alma del buen cristiano. Además,



como se le suele representar individualmente o en pareja, bebiendo de una gran copa o *kantharos*, en cuyo interior se interpreta que alberga el vino y el pan para la comunión, es un icono importante y fácil de vincular con esta y su celebración eucarística, por lo que la representación del pavo real sobre un sello, que permita su aparición sobre la superficie de una oblea sagrada, es una cuestión perfectamente comprensible y aceptable, lo cual ayuda a entender mejor su representación sobre el sello cristiano-godo que presentamos aquí. Por otra parte, cuando en la iconografía paleocristiana se deseaba hacer alusión a las virtudes, para representar en concreto la templanza, se utilizaba también la figura del pavo real (Carmona 1998, 104).

El potente simbolismo y valor de la iconografía y la epigrafía que se muestran en esta pieza, la convierten en un elemento litúrgico fundamental, pues aquella hace presente a Cristo el Salvador, y esta a su madre la Beata Virgen María, los dos elementos más importantes del cristianismo a lo largo de toda su historia.

Tampoco es una casualidad la aparición de algunas hojas de palma flanqueando al pavo real de este sello, pues se trata de un elemento vegetal con el que comparte simbolismo y significado. La palma es un icono de origen pagano que representa la victoria, se apoya en la idea de que la palmera aparece en los oasis del desierto como ejemplo de vida, como prueba de victoria sobre la muerte. Por eso los primitivos cristianos entendieron que la palma estaba siempre viva, por ello conservaba todo el tiempo su color verde, símbolo de victoria sobre la muerte y clara representación de la vida eterna. Ejemplos de esta iconografía se pueden ver en pinturas de las Catacumbas de Roma, pero sobre todo en mosaicos tardíos, un buen ejemplo es el gran panel musivo absidal de la basílica de San Apollinare in Classe, en Rávena (Chelli 2004, 91, fig. 45). Además, desde el s. IV d. C., la palma simbolizaba la victoria de los mártires cristianos ante quienes les habían martirizado y asesinado, por ello

aparecen en numerosas ocasiones con una palma entre sus manos (Chelli 2004, 90-91). Derivado de ello es que tras esa muerte y resurrección del cristiano se accede al Paraíso, por esto mismo la representación de la palma entre los cristianos alude también a aquel.

Una cuestión morfológica a destacar y explicar es la disposición y tipo de decoración en este sello eucarístico paleocristiano, que presenta una decoración cuyas figuras están en relieve, es decir, aparecen en positivo, por lo tanto cuando se presione el tampón sobre la superficie del pan eucarístico todavía sin cocer, se obtendrá una impresión en negativo. Esta circunstancia podría pensarse que no sería idónea para realizar impresiones sobre la pieza de harina cruda, pues cuando fuera depositada en el horno el pan se hincharía, se abombaría y por ello deformaría todas las figuras o signos impresos en su superficie. Sin embargo, hay que decir que ello puede ser evidentemente así en el caso de que se deba realizar la impresión sobre una masa de harina para obtener pan normal o un pastel, que al hincharse se convertirá en una pieza gruesa, abombada, por lo que seguro se deformaría toda la decoración impresa. Pero en el caso de tener que hacer la impresión en una masa de harina muy fina, muy delgada, totalmente plana, precisamente la que se debe elaborar para las obleas, la cocción de la misma no debe en ningún caso dar lugar al abultamiento o hinchazón de la pieza de pan, el pan litúrgico, que debe ser de un grosor muy delgado, circunstancia que facilita la *fractio panis* y su toma durante la comunión. Esto explica convincentemente que nuestro sello presente decoración en relieve, pues la iconografía que deje impresa será sobre una masa delgada de harina que nunca se hinchará o engrosará, no dando lugar a deformación de la decoración simbólica. Esto precisamente avala que se defiende que se trata de un sello, un *stampo*, para obtener obleas para su consagración litúrgica. Esta cuestión la hemos experimentado personalmente en un obrador de una panadería, además de haber localizado videos donde se contempla la



producción actual de obleas que son grabadas con decoración en positivo impresa, que no se deforma con el calor recibido.

Respecto a su pertenencia a un conjunto de instrumental eucarístico relacionado con un edificio de culto, donde se desarrollase el rito cristiano aunque con anterioridad fuese greco-oriental, ya hemos indicado al inicio de este trabajo la asociación de este sello cerámico con un lote importante de materiales bizantinos y otros quizá godos, que no serían desechados y continuarían en uso eucarístico en la iglesia de Elo (El Monastil).

En concordancia, ejemplo y apoyo de ello, se debe citar un hallazgo excepcional, se trata de que en el enclave altomedieval de Quattro Macine, en el Salento italiano (extremo sur de la península de Italia), se encontraron varios sellos eucarísticos, relacionados con dos iglesias, del que fuera el Arzobispado de Otranto, de esas dos iglesias parece que una era usada para el rito greco-bizantino, en una fecha de los siglos X-XI, es realmente interesante observar que en esta iglesia bizantina se halló una *lancia* o cuchillito de hierro, utilizada para cortar y trocear el pan eucarístico, junto al mismo se recogieron también dos cucharillas, una también de hierro, pero la otra de peltre, material que da lugar a un aspecto brillante, pulido y de imitar a la plata (Arthur 1997, 525-526), que es precisamente como la hallada en El Monastil, al igual que ese cuchillito de hierro semejante también al de El Monastil, que como en ese hallazgo de Quattro Macine, aparecen como objetos juntos y acompañando a un sello cerámico eucarístico. Es pues la constatación de que el sello de El Monastil debía formar parte de un instrumental eucarístico, de su ahora iglesia goda, perteneciente a los inicios del s. VII d. C., vinculada a la sede episcopal elotana, o quizá fuese de fábrica bizantina pero usando epigrafía latina.

Después de haber realizado una detallada presentación de materiales arqueológicos, identificados como instrumental litúrgico y asociados a un contexto religioso cristiano que disponía de una iglesia, y teniendo en

cuenta algunas de las publicaciones citadas en la bibliografía usada en este breve trabajo, es evidente que El Monastil, la *ciuitas/castrum* de Elo, no ofrece dudas de su naturaleza cultural y religiosa, que le relaciona directamente como un enclave del *territorium* de la cercana *Ilici* (la Alcudia, Elche), y su pertenencia al territorio bizantino regido por la también relativamente próxima capital bizantina, *Carthago Spartaria*, en Cartagena. Sería en ese indudable centro habitado por un grupo de bizantinos, donde surgió un complejo monástico oriental, que al ser conquistado el lugar y su territorio próximo interior por las tropas de los godos (hacia el 600 d. C.), habría permitido a su reino de Toledo crear un efímero obispado de frontera, lo que explica, según J. Vives (1961, 1-9) y todos los investigadores posteriores, que en las actas de los sinodales y concilios toledanos del s. VII aparezca la firma de un obispo *Elotano* (primera vez en el 610 bajo reinado de Gundemaro), y que cuando los bizantinos sean expulsados de *Ilici* y se restablezca aquí el antiguo episcopado visigodo ilicitano con todo su territorio, dará lugar a que se cerrara la sede elotana para ser trasladada y refundida con éste, como ilustra bien que desde entonces (años 620/625) los obispos firmantes en nuevas actas conciliares lo hagan apareciendo con la fórmula *episcopus Ilicitano et Elotano*, circunstancia que se prolongará hasta la llegada de los musulmanes (Llobregat 1973, 46-51; 1977, 94-96; 1983, 236-237; 1996, 69 y 74; Poveda 1991, 611-626; 1996a, 113-136; 2000a, 93-99; 2020; Peidro 2008, 263-276; 2008a, 303-320).

Precisamente un grupo de ellos se estableció en El Monastil, Elo, que no debe confundirse con la ciudad romano-goda de *Ilinum/Ilvnum* (Tolmo de Minateda, Hellín) creadora de un complejo monástico godo, erróneamente confundido inicialmente con la sede episcopal elotana, o como se viene defendiendo en las últimas décadas con la extrañamente identificada como eiotana (Abad 1993, 127-132; Abad y Gutiérrez 1997, 591-600; Gutiérrez 2000, 481-501; Gutiérrez Abad y Gamó 2005, 345-368; Gutiérrez y Sarabia 2013,



267-300; Lorenzo 2016, 265-305), cuando sin dificultad se puede identificar con la posterior *madinat Iyi(h)/Iyyi(h)/Iyyu(h)* que es como aparece frecuente y correctamente citada en todas las versiones conocidas del texto del Pacto de Teodomiro de Oriola (*Teudimer de Aurariola*) (Carmona 2009, 5-27), en los que nadie ha podido demostrar la mención de una supuesta población goda o islámica denominada *Eio*, que tampoco aparece constatada epigráficamente ni en los diversos *itineraria* romanos ni altoimperiales, ni en ningún tipo de inscripción. Es decir, a día de hoy nadie puede demostrar fehacientemente que haya existido un centro urbano goda o islámico que se denominase *Eio*, por lo tanto es innecesario buscar su mención entre los obispados de las actas conciliares de Toledo o en los textos del Pacto de Teodomiro que citan sus medinas. Es patente que en esa documentación escrita tendrían que buscar la cita del topónimo o gentilicio de *Ilinum*, pero no aparece mencionado por ninguna parte, la razón es clara, en *Ilinum*/Tolmo de Minateda nunca hubo un obispado goda, por lo que los

importantes restos de arquitectura religiosa goda han de asociarse a un más que probable monumental complejo monástico, de los siglos VI-VII (Poveda 2020; en prensa).

Se debe añadir que consecuentemente, quien no aparece incluida entre las medinas del Pacto es *Elo*, que habría perdido su condición de centro urbano aunque siguió habitado de algún modo, al menos por un modesto grupo de musulmanes, protagonista del profundo expolio de la iglesia que entonces era el centro de un *monasterium* de una exigua comunidad goda, el edificio fue desmontado y su cabecera rectangular con ábside convertido en una pequeña mezquita, creando además una comunidad islámica de monjes-soldados, como las que son llamadas en árabe *al-munastir*, o más tarde *ribat* (rabita o rábida), circunstancia que no ofrece duda alguna de que es la razón de que el paraje donde está el despoblado, donde se halló el excepcional resto del disco cerámico con el sello litúrgico goda, se denomine hasta la actualidad El Monastil (Poveda 2007, 181-201).

BIBLIOGRAFÍA

- Abad Casal, L. 1993. Algunas novedades onomásticas de la ciudad de Ilunum (El Tolmo de Minateda, Hellín, Albacete). *Antigüedad y Cristianismo* 10, 127-132.
- Abad Casal, L. y Gutiérrez Lloret, S. 1997. Iyih (El Tolmo de Minateda, Hellín, Albacete). Una civitas en el limes visigodo-bizantino. *Antigüedad y Cristianismo* 14, 591-600.
- Alföldi, A. 1938. *Tonmodel und Reliefmedaillons aus den Donailänder. Dissertationes Panonicae. Laureae Aquicenses* I, Leipzig.
- Arthur, P. 1997. Uno stampo eucarístico bizantino da Soletto (LE). *Archeologia Medievale* 24, 525-530.
- Balmaseda Muncharaz, L.J. 2007. En busca de las iglesias toledanas de época visigoda. En *Hispania Gothorum. San Ildefonso y el Reino Visigodo de Toledo*, 197-214. Toledo: Museo de Santa Cruz de Toledo.
- Bisconti, F. 1979. Aspetti e significati del simbolo della fenice nella letteratura e nell'arte del cristianesimo primitivo. *Vetera Christianorum* 16, 21-40.
- Bisconti, F. 1991. Fenix (iconografía). En Di Berardino, A. (dir.), *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*, t. 1 (A-I), 869-870. Salamanca: Institutum Patristicum Augustinianum – Roma. Ediciones Sigueme.
- Carmona González, A. 2009. El sur de Albacete y los emplazamientos de *Iyuh*. *Al-Basit* 54, 5-27.
- Carmona Muela, J. 1998 *Iconografía Cristiana. Guía para estudiantes*, San Sebastián de los Reyes: Itsmo.



- Chalkia, E. 1991. *Le mense paleocristiane: tipologia e funzioni delle mense secondarie nel culto paleocristiano*. *Studi di Antichità Cristiana* 46. Città del Vaticano: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana.
- Chelli, M. 2004. *Manuale dei simboli nell'arte. L'era paleocristiana e bizantina*, Roma: EDUP.
- Cortés y López, M. 1836. *Diccionario geográfico histórico de la España antigua Tarraconense, Bética y Lusitana*, t. 2. Madrid.
- Deonna, W. 1919. Notes d'Archeologie Suisse. Decoration murale de Corsier. *Anzeiger für Schweizerische Altertunskunde*, NF.
- Diego Barrado, L. 2010. La representación del ave fénix como imagen de la Renovatio de la Roma altomedieval. *Anales de Historia del Arte* 171, Extraordinario, 171-185.
- Drexel, Fr. 1916. Crustulum et mulsum. *Römisch-germanisches Korrespondenzblatt* 9, 17-22.
- Fernández Collado, A. 2007. La descendión de la Virgen María a Toledo y su manifestación en la catedral primada. En *Hispania Gothorum. San Ildefonso y el Reino Visigodo de Toledo*, 337-352. Toledo: Quixote IV Centenario – Junta de Comunidades Castilla-La Mancha.
- Ferrua, A. 1954-1955. Tre note di iconografia paleocristiana: la fenice sul rogo. En *Miscellanea G. Belvederi*, 237-277. Città del Vaticano,
- Galavaris, G. 1970. *Bread and Liturgy: the Symbolism of Early Christian and Byzantine Bread Stamps*, Madison-Milwaukee-London: University of Wisconsin Press.
- García Moreno, L.A. 1981. El reino de Toledo. En Sayas Abengoechea, J.J. y García Moreno, L.A. (eds.), *Romanismo y Germanismo. El despertar de los pueblos hispánicos, ss. IV-X. Historia de España*, t. 2, 2, 1. Barcelona: Ed. Labor.
- Gijón Gabriel, M^a. E. y Bustamante Álvarez, M. 2010. Los sellos romanos de Panadero: una aproximación a su estudio a partir de los depositados en el Museo Nacional de Arte Romano (Mérida). *Huelva en su Historia* 13, 15-30.
- Gutiérrez Lloret, S. 2000. La identificación de *Madinat Iyih* y su relación con la sede episcopal Elotana. Nuevas perspectivas sobre viejos problemas. En Olcina, M. y Soler, J. (coords.), *Scripta in Honorem Enrique Llobregat Conesa*, 481-501. Alicante: Diputación Provincial de Alicante.
- Gutiérrez Lloret, S., Abad Casal, L. y Gamo Parras, B. 2005. *Eio, Iyyuh* y el Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete): de sede episcopal a *madina* islámica. En Gurt i Esparraguera, J. M. y Ribera i Lacomba, A. (coords.), *VI Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica. Les ciutats tardoantigues d'Hispania. Cristianització i topografia. València 8, 9 i 10 de maig de 2003*, 345-370. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans : Universitat de Barcelona.
- Gutiérrez Lloret, S. y Sarabia Bautista, J. 2013. The episcopal complex of *Eio* – El Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete, Spain). *Architecture and spatial organization. 7 to 8 centuries AD. Hortus Artium Medievalium* 19, 267-300.
- Ihnat, K. 2019. Orígenes y desarrollo de la fiesta litúrgica de la Virgen María en Iberia. *Anuario de Estudios Medievales* 49(2), 619-643.
- Jurlaro, R. 1961. Nuovi stampi eucaristici del Salento. *Bolletino della Badia Greca di Grottaferrata* 15, 77-82.
- Lillo Carpio, P.A. 1981. Contribución al estudio de los sellos de panadero del Sureste. *Memorias de Historia Antigua* 5, 187-194.
- Llobregat Conesa, E. A. 1973. *Teodomiro de Oriola, su vida y su obra*, Alicante: Caja de Ahorros Provincial.
- Llobregat Conesa, E. A. 1977. *La primitiva cristiandat valenciana. Segles IV al VIII*, Valencia: L'Estel.



- Llobregat Conesa, E. A. 1983. Relectura del Ravennate: dos calzadas, una mansión inexistente y otros datos de la Geografía Antigua del País Valenciano. *Lucentum* 2, 225-242.
- Llobregat Conesa, E. A. 1996. La provincia Carthaginense. Evolución y ciudades. *Alebus* 6, 57-76.
- Lorenzo De San Román, L. 2016. *Ecclesiae Ilicitanae, qui et Eiotanae, episcopus*. Sobre la extensión y dualidad de la Sede episcopal de *Ilici* en la Antigüedad Tardía. *Lucentum* 35, 265-305.
- Márquez Villora, J. C. y Poveda Navarro, A. M. 2000. Espacio religioso y cultura material en *Elo* (ss. IV-VII dC.). En *V Reunión d'Arqueologia Cristiana Hispànica. Cartagena, 16-19 d'abril de 1998*, 177-184. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans : Universitat de Barcelona.
- Olmo Enciso, L. 2007. Nuevos paisajes urbanos y consolidación del Estado en época visigoda. En *Hispania Gothorum. San Ildefonso y el Reino Visigodo de Toledo*, 161-180. Toledo: Quixote IV Centenario – Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha.
- Overbeck, J.A. 1866. *Pompeji in seinen Gebäuden, Altertümern und Kunstwerken*, Leipzig: Engelmann.
- Pasqui, A. (1906). Ostia. Nuove scoperte presso il Casone. *Notizie degli Scavi Antiche*, 357-373.
- Pedro Blanes, J. 2008. La política administrativo-religiosa del estado visigodo en el Sureste: el caso de la creación de la sede episcopal Elotana. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II. Historia Antigua* 21, 303-320.
- Pedro Blanes, J. 2008a. La región de la Orospeida tras Leovigildo. Organización y administración del territorio. *Verdoy* 11, 263-276.
- Pessoa, M. 2017. ¿Fíbula o cuño litúrgico? de Conimbriga. En López Quiroga, J. y Martínez Tejera, A. M. (coords.), *In tempore sueborum. El tiempo de los suevos en la Gallaecia (411-585): el primer reino medieval de Occidente*, 189. La Coruña: Diputación de Orense.
- Poveda Navarro, A. M. 1988. *El poblado ibero-romano de 'El Monastil. Introducción histórico-arqueológica*. Alicante: Ayuntamiento de Elda – Universidad de Alicante.
- Poveda Navarro, A. M. 1991. La creación de la sede episcopal de Elo en la expansión toledana de fines del s. VI en el SE. Hispano. En *Actas del XIV Centenario de III Concilio de Toledo (589-1989)*, 611-626. Madrid.
- Poveda Navarro, A. M. 1996. El Monastil: del *oppidum* ibérico a la *civitas* hispanorromana de *Ello*. En *Actas XXIII Congreso Nacional de Arqueología (Elche, 1995)*, t. 1, 415-426. Elche: Ajuntament d'Elx.
- Poveda Navarro, A. M. 1996a. La creación de la sede de Elo en la frontera visigodo-bizantina. En *El espacio religioso y profano en los territorios urbanos de occidente (siglos V-VII) actas de las Jornadas. Internacionales la Sede de Elo, 1400 Años de su Fundación : Elda, 22-24 de abril de 1991*, 113-136, *Alebus* 6. Elda: Museo Arqueológico Municipal del Ayuntamiento de Elda.
- Poveda Navarro, A. M. 2000. Arquitectura sacra de la *Carthaginensis* Oriental durante la Antigüedad Tardía: las aportaciones de la Alcudia (Elche) y el Monastil (Elda). En Oliveira Jorge, V. (coord.), *3.º Congresso de Arqueologia Peninsular. UTAD, Vila Real, Portugal. Setembro de 1999*, t. 6, 569-586. Porto: ADECAP.
- Poveda Navarro, A. M. 2000a. El Obispado de *Elo*. En *Los orígenes del Cristianismo en Valencia y su entorno*, 93-96. Valencia: Ayuntamiento de Valencia.
- Poveda Navarro, A. M. 2003. La iglesia paleocristiana de El Monastil (Elda, Alicante) en la provincia *Carthaginense* (Hispania). *Hortus Artium Medievalium* 9, 113-125.
- Poveda Navarro, A. M. 2006. La cristianización del Valle de Elda. Épocas tardorromana y bizantino-visigoda. En Poveda Navarro, A. M. y Valero Escandell, J. R. (coords.), *Historia de Elda*, t. 1, 95-115. Alicante: Caja de Ahorros del Mediterráneo – Ayuntamiento de Elda, Alicante.
- Poveda Navarro, A. M. 2007. De monasterium visigodo a al-munastir islámico. El Monastil (Elda, Alicante), durante la Alta Edad Media. En *Actas Congreso Monasteria et Territoria*.



- Elites, edilicia y territorio en el Mediterráneo medieval* (ss. V-XI), *Tempus Reparatum*, 181-201. Oxford: BAR International Series.
- Poveda Navarro, A. M. 2009. El Monastil (Elda, Alicante). En *El tiempo de los "Bárbaros". Pervivencia y transformación en Galia e Hispania* (ss. V-VI dC.), *Zona Arqueológica* 11, 579-581.
- Poveda Navarro, A. M. 2010. La romanización del *oppidum* contestano de Elo (El Monastil, Elda). En Poveda Navarro, A. M. y Uroz Sáez, J. (eds.), *Actas Congreso La Iberia de los oppida ante su romanización (Elda, 2003)*, 65-86. *Alebus* 13, Universidad de Alicante - Museo Arqueológico de Elda.
- Poveda Navarro, A. M. 2016. Un ejemplo de sincretismo religioso de la Antigüedad. Hércules – Cristo en la Hispania tardo-antigua. En Gasperini, V. (ed.), *Vestigia. Miscellanea di studi storico-religiosi in onore di Filippo Coarelli nel suo 80º aniversario*, 617-630. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Poveda Navarro, A. M. 2019. Instrumentos eucarísticos de la iglesia del *castrum* bizantino de Elo (El Monastil, Elda). En López Vilar, J. (ed.), *Tarraco Biennal. Actes 4t Congrès Internacional d'Arqueologia i Món Antic. VII Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica. El cristianisme en l'Antiguitat Tardana. Noves perspectives*, 305-312. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili. Publicacions URV : Institut d'Estudis Catalans.
- Poveda Navarro, A. M. 2020. El Tolmo de Minateda (Ilinum / Iyih, Hellín). Eio y la inexistente sede episcopal eiotana. La silla elotana se identifica con Elo (El Monastil, Elda). En Poveda Navarro, A. M. (ed.), *Más que piedras. Revisiones de Hispania tardoantigua entre bizantinos y visigodos*, *Alebus* 14-15, 99-183. Elda: Museo Arqueológico Municipal del Ayuntamiento de Elda.
- Poveda Navarro, A. M. (en prensa) Lampadarios cristianos tardoantiguos de Hispania. Evidencias de Begastri (Cabezo Roenas, Cehegín) e *Ilinum* (Tolmo de Minateda, Hellín), *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*.
- Poveda Navarro, A. M. y Márquez Villora, J.C. 2006. La romanización del Valle de Elda. El Monastil. En Poveda Navarro, AM. y Valero Escandell, J.R. (coords.), *Historia de Elda*, t.1, 63-73. Alicante: Caja de Ahorros del Mediterráneo – Ayuntamiento de Elda, Alicante.
- Poveda Navarro, A. M., Márquez Villora, J.C. y Peidro Blanes, J. 2013. La iglesia paleocristiana de "El Monastil" (Elda, Alicante) y su contexto arqueológico (siglos V-VII dC.). En Brandt, O. et alii (eds.), *Actas XV Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae (Toledo, 2008)*, t. 2, 1153-1165. *Studi di Antichità Christiana* 65. Roma: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana.
- Reynolds, P. 1993. *Settlement and Pottery in the Vinalopó Valley (Alicante, Spain) A.D. 400-700, Tempus Reparatum*, 588, Oxford: BAR International Series.
- Roldán Hervás, J. M. 1975. *Itineraria Hispana. Fuentes antiguas para el estudio de las vías romanas en la Península ibérica*, Valladolid – Granada: Universidad de Valladolid.
- Sastre de Diego, I. 2010. *Los primeros edificios cristianos de Extremadura. Sus espacios y elementos litúrgicos. Caelum in terra, Colección Ataecina*. Mérida: Instituto de Arqueología de Mérida.
- Sillières, P. 1990). *Les voies de communication de l'Hispanie Meridionale*. Paris: Publications du Centre Pierre Paris.
- Vallejo Girvés, M. 1996. Las edificaciones de carácter religioso en los *Aedificiis* de Procopio: *Septem* y la dedicación a la *Theotokos*. *Alebus* 6, 319-327. Elda: Museo Arqueológico Municipal del Ayuntamiento de Elda.
- Vallejo Girvés, M. 2012. La epigrafía latina y la propaganda política bizantina en el Mediterráneo occidental durante el siglo VI. *Veleia* 29, 71-82.
- Van de Broek, R. 1972. *The myth of Phoenix according to classical and early Christian tradition*, Leiden: Brill.
- Vives Gatell, J. 1961. Nuevas diócesis visigodas ante la invasión Bizantina. *Spanische Forschungen* 17,1-9.



Cómo citar / How to cite: Molina Gómez, J. A., Uroz Rodríguez H. y Munera Martínez, J. A. 2020. Los mártires de *Libisosa*: origen, transformación y pervivencia de una tradición hagiográfica. *Antigüedad y Cristianismo* 37, 45-62. <https://doi.org/10.6018/ayc.457171>

LOS MÁRTIRES DE *LIBISOSA*: ORIGEN, TRANSFORMACIÓN Y PERVIVENCIA DE UNA TRADICIÓN HAGIOGRÁFICA

THE MARTYRS OF *LIBISOSA*: ORIGIN, TRANSFORMATION AND SURVIVAL OF A HAGIOGRAPHIC TRADITION

José Antonio Molina Gómez
Universidad de Murcia,
Murcia, España
jamolgom@um.es
orcid.org/0000-0003-4675-0125

Héctor Uroz Rodríguez
Universidad de Murcia,
Murcia, España
hector.uroz@um.es
orcid.org/0000-0002-0140-1071

José Ángel Munera Martínez
CEIP Federico Mayor Zaragoza,
Albacete, España
angelmunera@gmail.com
orcid.org/0000-0002-0460-9273

Recibido: 13-9-2020
Aceptado: 1-12-2020

RESUMEN

En el presente artículo los autores estudian las tradiciones hagiográficas sobre los mártires del siglo III Vicente y Leto, quienes murieron en *Libisosa* (Lezuza, Albacete). El estudio se centra en la relación entre tradiciones martirologías, la evidencia arqueológica y las tradiciones locales. Escritores modernos como Higuera y Requena podrían haber usado fuentes antiguas para (re) escribir la historia de Vicente y Leto. De acuerdo con la tradición local ambos fueron ejecutados en un lugar llamado hoy en día Vallejo de los Santos/Mártires, en las inmediaciones de Lezuza, donde habría sido levantado un templo para rendirles culto.

Palabras clave: Mártires Vicente y Leto, Higuera, Bachiller Requena, Lezuza, Fuentes antiguas, Tradiciones locales, Hagiografía.

ABSTRACT

In the following article, the authors study the hagiographic tradition of the Third Century Christian Martyrs Vicente and Leto, both of which died in *Libisosa* (Lezuza, Albacete). Said study shall focus upon the link between the martyrological tradition, archaeological evidence and local traditions. Modern writers such as Higuera or Requena may well have employed these ancient sources while (re)writing the history of Vicente and Leto. According to local tradition, both were executed in a place now called Vallejo de los Santos/Mártires, in the outskirts of Lezuza, where a temple would have been built for their worship.

Keywords: Martyrs Vicent and Leto, Higuera, Bachiller Requena, Lezuza, Ancient sources, Local traditions, Hagiography.



SUMARIO

1. *Vrbs antiqua fuit*. 2. La invención mozárabe de la tradición. 3. Invención, revisión y forja continua de una nueva tradición en la España de la Contrarreforma. 4. Pervivencia de la tradición en los albores de la modernidad. 5. Conclusiones.

1. *VRBS ANTIQUA FUIT*

En virtud de las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo de forma sistemática desde 1996 en el “Cerro del Castillo” del municipio albaceteño de Lezuza¹ (Figura 1), no existen dudas sobre su identificación con la colonia *Libisosa Foroaugustana* con *ius italicum* mencionada por Plinio el Viejo (N.H. III, 25). Al mismo tiempo, dichas intervenciones han sacado a luz un asentamiento ibérico anterior, adscrito a la regio *Oretania* según la Geografía de Ptolomeo (II, 6, 58), que habría sido destruido definitivamente y de forma precipitada en el contexto de las guerras sertorianas (Uroz Rodríguez y Uroz Sáez 2014), razón por la cual su conservación y las fuentes para su conocimiento resultan excepcionales, y ha centrado buena parte de los esfuerzos de las últimas investigaciones². Posiblemente, el mismo ejército romano que destruyó el *oppidum* levantaría de forma apresurada la muralla que, aun con reformas, se mantendría para todo el período romano (Uroz Sáez, Poveda y Márquez, 2006). Y entre dicha construcción y la fase colonial, tendríamos la primera “época oscura” de la historia del yacimiento, cuando *Libisosa* ostentaría la categoría jurídico-administrativa de *forum* (Poveda 2002), fosilizada en el *cognomen*. De esta fase apenas se han detectado huellas arqueológicas, aunque, quizá, sí nos

han llegado algunos de sus protagonistas. Nos referimos a la inscripción funeraria de *L. Cornelius* salida a la luz con la remodelación de la “Casa de la Tercia” en 1989 y publicada por J. M. Abascal (1990, 45-49; Abascal y Sanz 1993, 24, 35), que, con el tiempo, hemos podido saber que fue recuperada originariamente en la vega del río Lezuza, a pocos metros de la ciudad (Uroz Sáez 2012, 105), y que representa el primer testimonio de un ciudadano romano en *Libisosa*. La inscripción se encuentra en la actualidad en el Centro Sociocultural Agripina de Lezuza (Figura 2), y su lectura es la siguiente:

L(ucius)· Cornelius· C(ai) f(iilius)· Ser[g(ia) tribu]?

h(ic)· s(itus)· e(st)

Varisidia C(ai) f(ilia) Maxum[a rap]

ta · crudelibus· fa[tis]

Cornelia· mater· se· [viva f(ecit ?)]

vos·venio

La adscripción del dedicante a la tribu *Sergia* (en vez de la *Galeria*, propia de la colonia³) parece asociar su llegada a época cesariana, y quizá podría servir como argumento para ubicar la etapa *forum* en ese momento. Pero lo que interesa de esta lápida en este trabajo, y a lo que volveremos más adelante, es el *cognomen Maxima* (con la nada extraña sustitución de la I por la V en la grafía) que ostenta el personaje femenino objeto de la dedicatoria, y cuyo *nomen Varisidia* parece denotar un origen

1 Las intervenciones arqueológicas en *Libisosa*, dirigidas en la actualidad por Héctor Uroz Rodríguez y José Antonio Molina Gómez junto a José Uroz Sáez, impulsor e iniciador de las excavaciones, se desarrollan en el marco de los programas de investigación e intervención sistemática del Servicio de Arqueología y Patrimonio de la Consejería de Cultura de Castilla-La Mancha, con la colaboración del Ayuntamiento de Lezuza, la Diputación Provincial de Albacete-Instituto de Estudios Albacetenses y las Universidades de Alicante y Murcia.

2 *Vid.* recientemente, con la bibliografía anterior: Uroz Rodríguez, 2020

3 La adscripción a la tribu *Galeria* de los colonos de *Libisosa*, confirmada por algún hallazgo epigráfico en las excavaciones del foro (Uroz Sáez, 2012, fig. 21b), se conoce en virtud de la inscripción (CIL II, 4254) hallada en Tarragona con un ilustre libisosano convertido en *flamen provincialis* de la Citerior en época de Adriano (Alföldy, 1975, n° 313).

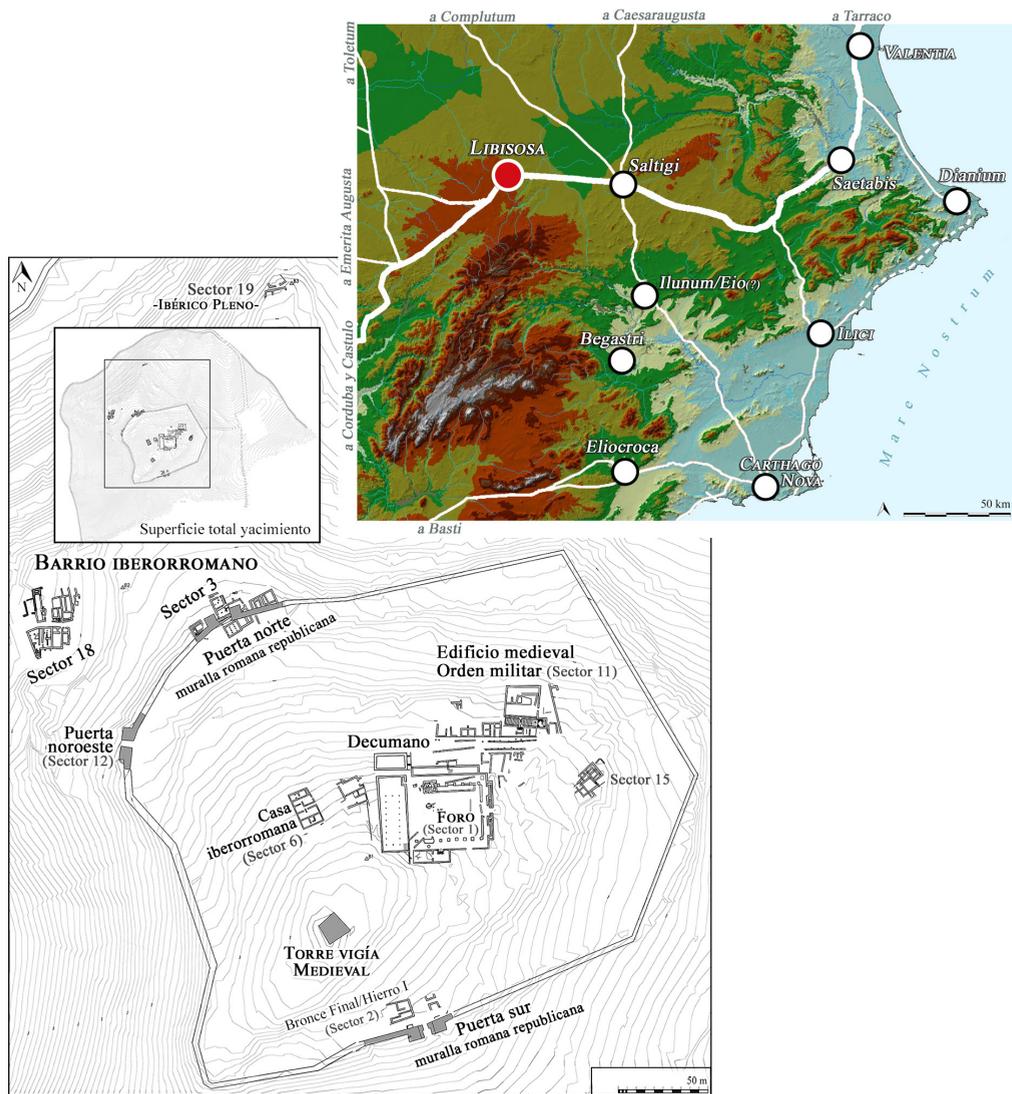


Figura 1. Situación de *Libisosa* en el sureste hispano respecto al viario romano y plano de la superficie excavada del yacimiento (elaboración propia).

itálico de la familia (Uroz Rodríguez y Velaza 2020, 310, n. 8).

En cambio, de la fase colonial contamos con no pocos vestigios de diversa índole, destacando el foro construido *ad hoc* en la parte más alta del cerro, el primer sector excavado del yacimiento (Uroz Sáez, Molina y Poveda 2002; Uroz Sáez 2012, 111-115). Sobre la mención de la colonia de *Libisosa* por Plinio, lo primero que debe tenerse en cuenta es que,

para describir los conventos jurídicos, este autor, aun escribiendo en época de Vespasiano, se nutrió de fuentes de un momento anterior al cambio de Era, fundamentalmente de época augustea, como el censo de Marco Agripa del 12 a. C. (Beltrán Lloris 1999, 248-251, 258). La promoción colonial le habría sido otorgada a *Libisosa* por Augusto, posiblemente con ocasión de su tercer viaje a Hispania (15-13 a.

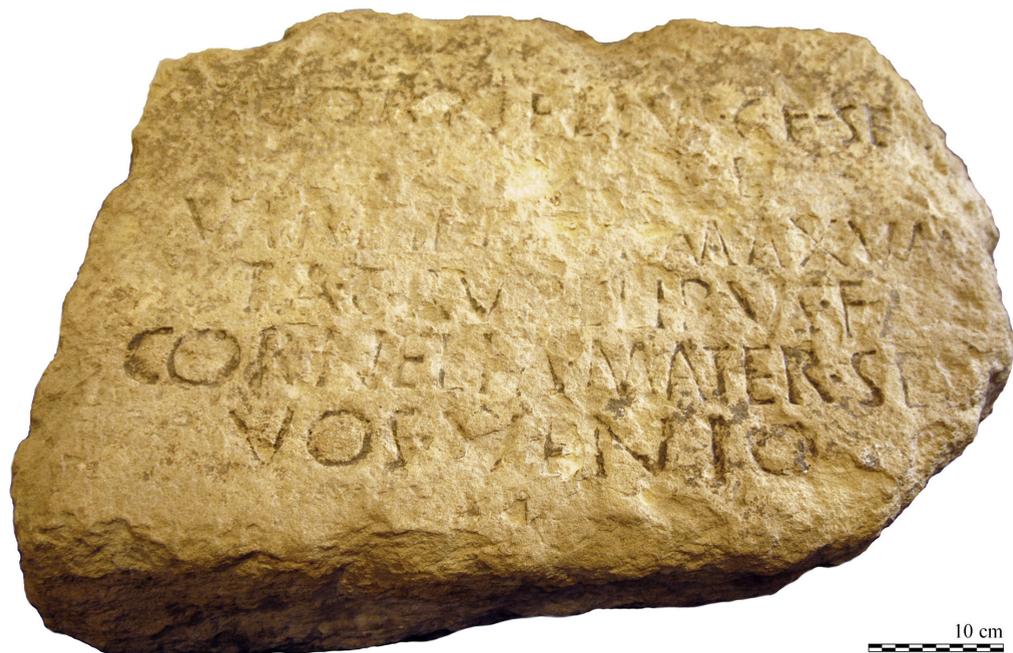


Figura 2. Inscripción funeraria recuperada en la vega del río Lezuza dedicada a un personaje femenino de *cognomen Maxima* (foto: Héctor Uroz).

C.)⁴, añadiendo el *ius italicum* como incentivo para fijar a la población en un enclave de elevado valor geoestratégico. Y es que la ciudad se encontraba en estrecha relación con el control efectivo de las comunicaciones que unían el Sur con el Levante, y la Meseta con la actual costa murciana, lo que resultaba fundamental para garantizar el comercio y el desplazamiento de los ejércitos y los miembros de la administración pública (Uroz Sáez y Uroz Rodríguez 2016) (Figura 1). Se trata de la *via Heraclea* (Uroz Sáez y Poveda 2008, 145-148) o Camino de Aníbal (Sillières, 1999), recogida en los Vasos de Vicarello (CIL XI, 3281-3284: I: *Libisosam*; II, III y IV: *Libisosa*), el eje viario más importante durante las épocas ibérica y romana republicana, alguno de cuyos tramos todavía se conserva cerca de Lezuza. Los posteriores itinerarios de época imperial (Itinerario de Antonino, 446, 11: *Libisosa*; Anónimo de Rávena, IV, 44; 313, 14: *Lebinosa*), seguirán

dejando constancia del valor estratégico de la ciudad (Sanz, 1989; Carrasco, 2000), que será absolutamente determinante a lo largo de su historia. A su vez, otra importantísima vía conectaba *Libisosa* con el Mediterráneo desde época prerromana, la de *Saltigi-Carthago Nova* (Sillières 1982), que sería consolidada por Tiberio y reparada durante los ss. II-III d. C., y se convertiría en uno de los ejes de comunicación fundamentales durante la Edad Media. En época romana sirvió para estructurar todo el territorio circundante, en relación con el puerto de *Carthago Nova* y las ciudades de su *conventus*, y para el desplazamiento de las legiones y las mercancías.

La integración y la conexión con el mundo romano se ven seriamente afectadas con la crisis del sistema imperial y la progresiva ruralización. La Antigüedad Tardía supondría la segunda “época oscura” de *Libisosa*. Si su privilegiada relación con el viario resultó clave para el desarrollo de la ciudad a lo largo de las distintas épocas, cuando el centro de poder cambió (como en época visigoda), y las vías

4 Sobre la fecha de la *deductio* colonial de *Libisosa*, vid.: Uroz Sáez, 2012, 105 ss.



de comunicación entre la Meseta, Andalucía y Levante pierden peso, Lezuza parece desaparecer del mapa. Para este período se ha diferenciado entre la zona más claramente sudoriental en torno al Tolmo de Minateda (Hellín), la antigua *Ilunum* (Abad, Gutiérrez, Gamó y Cánovas 2020), que conocería su máximo esplendor entre los ss. VII y IX (Gutiérrez 2008), y otra zona, la del Júcar, los Llanos de la Mancha y Campo de Montiel que podría considerarse de transición y contacto entre Levante y la Meseta (Perlines y Hevia 2017). Nos encontramos, en todo caso, ante un mundo eminentemente rural (Gamo 1999), el cual, además, cae en un severo mutismo por parte de las fuentes literarias a partir del siglo IV d. C. No obstante, el proceso de transformación y la decadencia arquitectónica a partir del s. V, se puede seguir, desde un punto de vista arqueológico, en la villa de Balazote (Sarabia 2012), la más cercana y mejor conocida del territorio libisano, así como el nuevo paisaje rural que se irá consolidando en su entorno (Sarabia, e. p.). Las huellas materiales de las factorías altoimperiales (algunas herederas de otros centros tardorrepúblicanos) del espacio inmediatamente circundante a Lezuza, por lo visto en la carta arqueológica del municipio, brillan por su ausencia. De este modo, junto al arquetípico poblamiento rural de la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media caracterizado por villas romanas señoriales que pudieron desarrollarse posteriormente en aldeas, tendría lugar también un fenómeno de despoblación de lugares y villas más periféricas peor comunicadas, así como el abandono del mantenimiento de las infraestructuras viarias, resultando un poblamiento más disperso aún de lo que era. Eso, sin duda, afectaría al tráfico de mercancías y a las actividades económicas, reducidas al autoconsumo y a la subsistencia. Paralelamente, en medio de un proceso de *encastillamiento* y ocupación de poblados en altura, la población residente recuperaría espacios encaramados y abruptos por su fácil defensa, ligado en algún caso a un nuevo fenómeno de monumentalización. Al

mismo tiempo, las formas y manifestaciones de la piedad religiosa se irían ruralizando y aislándose al mismo ritmo, coincidiendo con el auge de pequeñas comunidades monásticas y reducidos grupos de anacoretas como sugieren las posibles manifestaciones de monacato rupestre el Alborajico y la cueva de la Camareta (Molina Gómez 2011, 49-65).

El modelo organizativo de poblamiento oscilaría entre el peso de las comunidades rurales organizadas en torno a *fundus* y *villae*, y el de comunidades de aspecto más urbano como el Tolmo de Minateda, que caería en la esfera visigoda como punta de lanza junto con Begastri (Jordán Montes, Molina y Zapata, 2011), para oponerse al poder bizantino en la Península y que luego habría de ser una de las ciudades del Pacto de Teodomiro⁵. Así y todo, conviviría en su territorio inmediato con un modelo de asentamientos rústicos de pequeñas dimensiones (Gutiérrez y Grau 2012), no tanto *villae* señoriales, en un universo de matices que se va desvelando por nuevas investigaciones en torno a la manera en que se articula el espacio suburbano y rural (Sarabia 2016; 2014). Para nuestro caso en concreto, se trata de los espacios geográficos que todavía en el siglo XVI autores como Hernando Colón en su *Descripción y Cosmografía de España* (Rodríguez de la Torre 1985, 25-26) describe como una zona de cerros, sabinares, y poblamiento disperso de casas de labranza y algunos núcleos más poblados, con una economía eminentemente de bosque y monte, ganado y cría de caballos, con tierras de labor y puntos de agua.

Tras el hiato y el vacío poblacional en la Alta Edad Media, el topónimo, ya como Lezuza, reaparece después de la reconquista en el siglo XIII. Correspondientes a la época bajomedieval se conservan en el yacimiento de *Libisosa* los restos arqueológicos de una torre vigía (Simón 2011, 212-214) que le han dado

5 Un resumen y puesta al día de los argumentos en torno a la localización de la sede episcopal de *Eio/Elo*, que se ha debatido en las últimas décadas entre el mencionado Parque Arqueológico del municipio de Hellín, y El Monastil de Elda (Alicante), se encuentra en: Lorenzo de San Román (2016).



nombre al cerro, pero también un complejo de carácter religioso, perteneciente a las órdenes militares (Uroz Sáez, Molina, Poveda y Márquez 2004, 190-191). El Bachiller Alonso de Requena, al que nos referiremos más adelante, escribe en el s. XVII que tras la conquista de Alcaraz en 1213 las tropas de Alfonso VIII habrían tomado el castillo de Lezuza. En 1411 existe un intento de aumentar o retener la población en la zona, eximiendo Alcaraz de tributos a todos los vecinos que quieran vivir en el cerro, junto a la torre (Petrel 1978, 72). La localidad se verá también involucrada en los conflictos entre el marquesado de Villena y los Trastámara, pero será con el reinado de los Reyes Católicos, y durante todo el siglo XVI, cuando Lezuza experimentará un crecimiento con la concesión de la categoría de villa, afirmándose el asentamiento en el llano, en torno a la nueva iglesia parroquial de Santa María de la Asunción, erigida, en parte, con los restos de la antigua ciudad romana.

Cuando Juan Antonio de Estrada publica su *Población General de España* en 1747, y en su segundo tomo describe Lezuza, Chinchilla, Tobarra y Almansa, arroja una imagen rural con producción de trigo, caza, aves, ganado, pesca y cría de caballos. Para el caso concreto de Lezuza el autor consigna que la zona produce pan, madera y esparto (Rodríguez de la Torre 1985, 69-70). Todavía en las *Relaciones* del Cardenal Lorenzana se habla de la ausencia de industria y del papel preponderante de la agricultura en Lezuza, con cultivos de cañamos, trigo, cebada, panijos y legumbres, además de criadillas, habichuelas y hortalizas. Asimismo, hay membrillares, guindales y ciruelos (Munera Martínez 2014, 22-23). En medio de este antiguo proceso de dispersión, los restos de edificios que aún estuvieran en pie (como, posiblemente, el de las órdenes militares o el foro) se emplearían como puntos de abastecimiento de piedra o se podrían haber usado por monjes solitarios que buscaran en las ruinas algún tipo de refugio siguiendo los populares modelos anacoreticos visibles desde finales de la Antigüedad a los

comienzos de la era moderna (Peña Velasco y Molina Gómez 2014, 225-263). Ello crearía, sin duda, un nuevo modo de tradición asociado a un remoto pasado legendarizado en medio de un contexto de disgregación de la población y de condiciones materiales marcadas por el autoconsumo y la economía de subsistencia.

2. LA INVENCION MOZÁRABE DE LA TRADICIÓN

La llegada de la ocupación árabe provocaría que estas zonas, rurales de bosque y monte, fueran de facto zonas de repliegue para la población local que no sin ciertas prevenciones podríamos calificar de mozárabe. Aunque no se puede dar por cierta una división étnica, estudios actuales parecen avalar la hipótesis de población resiliente y retardataria en estas zonas por las que la dominación árabe sentía menos interés (de hecho, en la elaboración de la Carta arqueológica del municipio de Lezuza, no se encontraron materiales islámicos). Estos grupos humanos conservarían un tipo de memoria compartida, usos, costumbres y religión, que, ante la ausencia de estructuras estatales jerarquizadas, pervivirán y generarán sus modelos sociales a partir de la tradición superviviente, la cual podría desempeñar incluso un modelo identitario compartido. Aquí es donde jugarán un papel importante las tradiciones legendarizadas de las visitas de Pablo y los Varones Apostólicos, relatos fabulosos de santos que se apoyarían en los restos materiales todavía visibles y en las tradiciones orales que aún no se hubieran extinguido. Esta pervivencia de elementos preárabes sostenidos por la población de repliegue (Petrel 2011), podría haberse dado, de manera particular, en *Libisosa*, donde está documentada en el año 1411 una ermita, al parecer construida sobre una mezquita o un templo mozárabe, consagrado a la virgen Luciana, Luciosia o Luciosiana, y que se ha puesto en relación con Juno Lucina, diosa protectora de los partos, a la que habría estado consagrada en época romana, según la

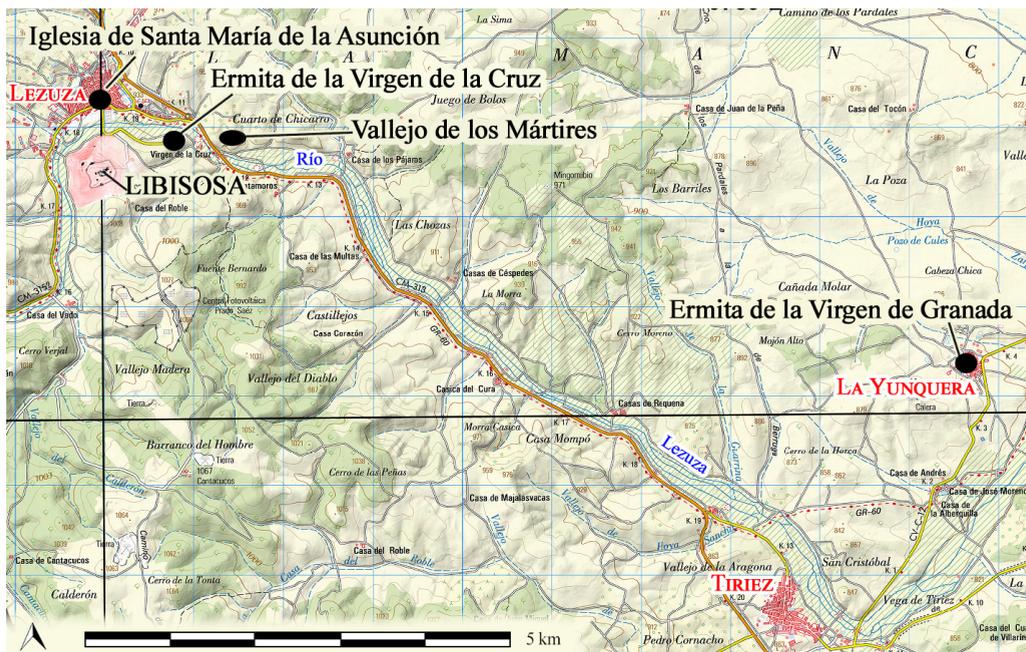


Figura 3. Plano del municipio de Lezuza con ubicación de los lugares de culto y el Vallejo de los Mártires (elaboración propia).

tradición, junto al dios Hércules. La ermita de La Yunquera de la Calzada, en el municipio de Lezuza, tiene una inscripción escrita a modo de epigrama que menciona a los mártires y que el Cardenal Lorenzana recoge en el siglo XVIII (Sánchez González 1991, 19), y sobre la que tendremos ocasión de volver, y en la que, no por casualidad, aparece, de nuevo, la figura de Hércules, como héroe fundador.

A esta ermita se le ha de unir el prometedor topónimo de Vallejo de los Mártires o de los Santos (Figura 3), paraje de Lezuza donde se dice que fueron ejecutados supuestamente los santos Vicente y Leto, en cuya memoria se habría consagrado una iglesia por parte del obispo de Cartagena, Marcelo de Laminio y Egila de Valeria. Aun aceptando lo fabuloso de la tradición, queda el topónimo como prueba de una tradición persistente en virtud de la cual aquellos lugares estaban vinculados al culto cristiano preárabe (Petrel 2011, 370-371). Pero, además, en la carta arqueológica depositada en el Ayuntamiento de Lezuza en 2007, en función de los restos allí encontrados

y las características del lugar, se propuso la existencia de un asentamiento agrícola de época romana, probablemente una villa que explotaría las tierras más fértiles de esta zona cercana a la ciudad romana de *Libisosa*.

La leyenda de los santos Vicente y Leto está vinculada a otras tradiciones más antiguas, en concreto al culto martirial de San Vicente, que posteriormente se transformaría a través de un proceso de duplicación dando lugar a un hermano gemelo llamado Leto. De manera que, antes de su popularización por fuentes historiográficas modernas, fue conocido en ambientes mozárabes: “En los calendarios del siglo X, conservados en la biblioteca del monasterio de El Escorial, se reproduce nuevamente la festividad de los mártires abulenses. En el Códice Vigiliano (ms. d. I. 2), redactado en el año 976, se sigue manteniendo la celebración hispánica del 28 de octubre (28. *V. Sci. uice(n)ti et sabine*), al igual que en el Calendario Emilianense (ms. I. 1, redactado en el año 984): *Sci. uicenti et sabine*. En ambos textos se reproducen los mártires celebrados



habitualmente por la liturgia hispánica anterior al siglo XI, pero surgen algunas novedades interesantes en cuanto a la duplicación de algunos santos relacionados con San Vicente de Zaragoza o con el mártir abulense. Así, además de la festividad destinada a San Vicente levita (22 de enero), se crea en estos códices, para el día 1 de septiembre, la fiesta de San Vicente y San Leto (*Sci. uincenti et leti*), supuestos mártires de origen africano hispanizados en el mundo mozárabe, considerados hermanos gemelos nacidos en Toledo. En este sentido, la duplicación de mártires a partir de un modelo original será una constante en la hagiografía medieval, al igual que el intento, también mozárabe, por inundar de hagiotopónimos relacionados con el martirologio y los calendarios aquellos lugares del norte de la península en los que se hacía necesario adjudicar un santo a cualquier núcleo de población o a los antiguos espacios cultuales paganos” (Ferrer García 2008, 15).

3. INVENCIÓN, REVISIÓN Y FORJA CONTINUA DE UNA NUEVA TRADICIÓN EN LA ESPAÑA DE LA CONTRARREFORMA

Las historias sagradas y pías fabulaciones de la contrarreforma y de la monarquía católica encontrarían el terreno abonado para que tomaran forma las creaciones que habrían de aparecer en cultos martiriales y cronicones a partir del siglo XVI. En Lezuza, la existencia de restos arqueológicos reales ofrecía el marco material e histórico para la redacción de los primeros textos que recreaban la muerte de los mártires Vicente y Leto. La revitalización de la tradición corrió a cargo del Padre Román de la Higuera, quien seguiría fuentes variopintas para reescribir la historia de Vicente y Leto, cuyo lugar exacto de ejecución no lo revelaba el *Martirologio Romano*. Así, Higuera forjó la especie según la cual Vicente y Leto habrían sufrido martirio en Lezuza, apoyándose para ello en el cronicón de Dextro y en el cronista Julián Pérez. Una carta de Silo a Cixila de Toledo mencionaba a los hermanos mártires.

El arzobispo de Toledo, Bernardo de Sandoval y Rojas, se encargó de que la historia se hiciera llegar a las autoridades locales de la ciudad en 1595, quienes mandaron celebrar la fiesta y procesión anual en su honor (Olds 2015, 184). Esta versión de la muerte de los mártires venía también corroborada por dos breviarios manuscritos sevillanos y un santoral portugués de comienzos del siglo XVI descubiertos en el siglo siguiente. El método de Higuera consistía en usar cuantas evidencias documentales tuviera acceso, a través tanto de correspondencia con informantes locales como de su propia documentación. Esta amalgama de manuscritos inéditos, que para la escala de la época podrían haber pasado como fiables, más el recurso a las tradiciones locales, sacaron en el siglo XVI a muchos santos de la oscuridad (Olds 2015, 254-255). Las élites locales estaban interesadas en la recuperación de su peculiar visión de la memoria histórica, pero no era poco el interés que mostraban los predicadores y pastores de almas. El hecho es que la presencia de los mártires de Lezuza en la tradición manuscrita era notable y lo bastante significativa para que Román de la Higuera primero, y Alonso Requena después, lo tuvieran en cuenta. Dicha tradición letrada se mezclaría sin duda con la memoria popular que hablaba del Valle (o Vallejo) de los Mártires. De ahí a la identificación de los santos locales con los hermanos Vicente y Leto solo había que dar un paso. A principios del siglo XVII, y antes de la publicación del libro de Requena, la noticia erudita traída por Román de la Higuera se había extendido ya por Lezuza. Es interesante a este respecto una relación del Libro 1º de Fábrica de la parroquia que hace el cura doctor D. Juan de Buendía en 1612. En ella se menciona a San Pablo, a San Vicente y a San Leto y como origen de la información alude a “un santoral antiquísimo en el monasterio de Predicadores de San Pablo de Cuenca, y del catálogo de Juliano Arcipreste, y del martirologio Romano Reformado y del Breviario Toledano”. Continúa diciendo que esta relación la envió a Lezuza “el padre Gerónimo Romano de la Higuera



de Belmonte a 20 de septiembre de 1600”, para concluir que de los santos Vicente y Leto también “hace mención Silo, rey de Oviedo, en la carta que escribió a Cixila (?) Arzobispo de Toledo, desde Pravia a 24 de febrero de 815” (García-Saúco 1991, 185-188).

Cuando a mediados del siglo XVII el Bachiller Alonso Requena, presbítero nacido en Lezuza, redactó la historia de los santos Vicente y Leto junto con la visita de San Pablo, empleó el método de Higuera, sirviéndose igualmente de las tradiciones preexistentes y de la pesquisa de manuscritos y el trato con informadores locales (Olds 2015, 255), e incluso la documentación epigráfica que estuviera disponible. Ello explicaría que en *La Venida del Apóstol S. Pablo a España* se mencionara, igual que antes había hecho Juan Buendía, a una mujer llamada Máxima (Requena 2015, 109) como la persona gracias a la cual se localiza el lugar de la ejecución de los santos, en un lugar cuyo hagiotopónimo es el Valle de los Mártires. La historia es digna de la mejor tradición de la *inventio* en hagiografía. Una matrona llamada Máxima se había dedicado a la vida consagrada, y su devoción la lleva a rogar a Dios que se le dé a conocer el lugar exacto donde están las reliquias de los mártires, cosa que finamente le es revelada por los mismos Vicente y Leto: *porque estando Máxima una noche velando, le aparecieron dos mancebos de una edad, como hermanos de un vientre, y nacidos en un hora, vestidos con vestiduras rozagantes, con coronas en las cabezas, y con ellos un escuadrón de santos de edad venerable, con aspecto y vestiduras que se hacían reverenciar. Rodearon los Santos Mártires y vueltos a la doncella, le dijeron: Máxima, digna de toda reverencia, está en vela, mira no te venza el sueño, porque tú sola has sido juzgada por merecedora que conozcas a los que siempre has reverenciado. Los que ves, somos Vicencio, y Leto, soldados de Dios que con su favor quedamos vencedores, los cuales en tiempos pasados en este templo, que fue consagrado por los gentiles, y ensuciado con la abominación de los demonios, más al presente por la virtud de Dios dedicado a nuestras*

victorias, y consagrado por Graciano, do reposamos aquí en nuestras cenizas (Requena 2015, 109-110).

Tras la milagrosa aparición, Requena habla del establecimiento del culto a los mártires y que este se mantuvo en el lugar elegido hasta que se diluyó en parte la memoria del lugar exacto donde los santos se encontraban, si bien, apelando a la tradición, nunca se habría perdido la memoria según la cual allí habría habido un lugar de martirio: *los fieles, así de Lezuza, como de la comarca, juntos, con deseo de hacer algún servicio a Dios, y a los Santos Mártires, dice su Historia, que dieron sepultura a las sagradas cenizas donde acudían de diversas partes a pedir remedio a Dios de sus necesidades, por la intercesión destes Santos, continuándose esta devoción por muchos años, hasta que con las persecuciones se perdió el conocimiento de donde estaban, aunque nunca se perdió de haber padecido en este lugar* (Requena 2015, 121-122). Además, en el Vallejo de los Mártires existió y fue visible durante años una cruz, actualmente desaparecida. Antiguamente se hacían procesiones coincidiendo con la supuesta fecha del martirio, primero de septiembre. En este lugar se encuentran todavía a ras de tierra restos de cerámica y teja romana (pertenecientes a la villa romana identificada en la prospección de la carta arqueológica municipal), y allí mismo el bachiller Requena señala en 1647 la existencia de una pared perteneciente al templo.

Apoyándose en la autoridad y crédito que le merecen los cronicones que apuntan al paraje del Vallejo de los Mártires o de los Santos, y en el Padre Jerónimo Román de la Higuera, que ve en el lugar el antiguo foro, pero sobre todo sirviéndose de la tradición local, acaba estableciendo que allí mismo tuvieron lugar las ejecuciones, la incineración de los cadáveres y el establecimiento de su culto a juzgar por paredes en pie y ruinas que deberían de haber pertenecido al complejo cultural. *Hoy se llama este Vallejo, el Vallejo de los Santos, conservando siempre este nombre; y ha sido y es tradición que allí fueron martirizados, la cual*

memoria y tradición (que como dice un autor, es digna de veneración, y respeto) hasta los tiempos presentes, se ha conservado (Requena 2015, 114). Aquí Requena se permite alejarse un tanto del Padre Román de la Higuera, el cual quería identificar el lugar de la ejecución con la ermita de Santa Lucina, mientras que Requena, natural de Lezuza y conocedor de las tradiciones locales, se inclinaba por el mencionado Valle de los Mártires (Requena 2015, 140-141). Pero además se da la circunstancia, como se ha dicho, que en la epigrafía local de principios del s. I d. C. se conocen dos personajes femeninos pertenecientes a la *Gens Maxuma/Maxima*: el de la inscripción ya aludida al principio de este trabajo, y una segunda conservada en el Museo Arqueológico de Murcia (Poveda 2016, 601-602). Y que, además, los testimonios directos de su conocimiento epigráfico se remontan al siglo XIX: una carta del vecino Braulio López de 1874 (citada en Abascal y Gamó 1993, 23-26) y unos apuntes históricos de Juan Albacete de 1873 (Agüera 2003, 30-31). Si como se ha dicho muchas veces, la obra de Requena es fabulosa y se apoya sobre tradiciones inventadas, cabe preguntarse de dónde sabían los falsarios en el siglo XVII que existía una *gens* Máxima en la *Libisosa* del siglo I d. C. Tan posible es que la inspiración se hallase en testimonios epigráficos similares conocidos en la época, y ocultos para eruditos posteriores, como que una matrona del mismo nombre pusiera en marcha un culto martirial (fuera o no dedicado a Vicente y Leto). Y, en todo caso, no resulta forzoso reconocer que se ha deslizado un dato completamente verosímil y probablemente histórico en la leyenda de estos mártires.

La tradición, una vez puesta por escrito, pasó a ilustrar de manera programática las pinturas murales de la iglesia parroquial. La memoria de los mártires de Lezuza se popularizó rápidamente merced a la historiografía moderna, convirtiéndose en un elemento identitario de la ciudad, hasta tal punto que en el siglo XIX un autor anónimo (probablemente un maestro) escribió una

novela histórica dedicada a los santos según manuscrito recientemente hallado. En el siglo XIX, y antes de la fecha de la novela histórica (hacia 1888), se publica el Diccionario de Pascual Madoz (1845-1850). En él se refiere el martirio de Vicente y de Leto, así como la venida de San Pablo. Por lo tanto, la memoria colectiva estaba impregnada totalmente de estos acontecimientos (Madoz 1847, 274-275).

Además, una inscripción en honor de Marco Aurelio por los colonos de *Libisosa* habría servido de improvisado púlpito, según las leyendas de las que se hacen eco los autores de los cronicones, para una predicación de San Pablo. En época de Constantino se habría consagrado la iglesia del s. IV que sustituía a la del siglo anterior. El mismo emperador habría visitado *Libisosa* (según dicha tradición transmitida por Requena) y la habría honrado con generosas aportaciones. La inscripción, conocida desde hace tiempo (*CIL* II, 3234), se fecha entre el 166 y 167 d. C. (Abascal 1990, 43-44; Abascal y Sanz 1993, 23):

*Imp(eratori) Caesar(i) d[i]vi Ant[o]
[nini] filio divi Ha
driani nepoti d[i]
vi Traiani Parth(ici) pronep(oti)
Nervae abnepoti
M(arco) Aurelio Antonin[o]
Aug(usto) Armeniaci p(ontifici) m(aximo)
t(ribunicia) p(otestate) XX imp(eratori)
[III] co(n)s(uli) III
coloni(a) Libisosanoru[m]*

Esta inscripción, siguiendo el relato de Ambrosio de Morales (1574, 303) la publicó Requena junto a la información de que habría aparecido unida a una escultura de mármol junto a la ermita. La piedra se reutilizó un tiempo en el claustro de la iglesia parroquial, y en 1767 fue empotrada en su ubicación actual (Figura 4), en el ángulo exterior que da a la plaza de la contigua Casa de la Tercia, según detalla D. Braulio López en su citada



carta de 1874, dirigida a D. Pedro Cebrián, de Chinchilla (Abascal y Sanz 1993, 23). Ceán Bermúdez (1832, 86), quien la transcribe, comenta que había sido trasladada a Alcaraz, cosa que niega Amador de los Ríos (1912, 676). La escultura, actualmente en paradero desconocido, se habría perdido, según Amador (1912, 676-680), como consecuencia de las obras de ampliación, en el s. XVIII, de la iglesia, momento en el que también se habría recortado la piedra de la inscripción, para su reutilización, perdiendo así algunas letras.

En todo caso, la historia de la ejecución de los santos se relaciona con el paraje de

romana anterior, constatada en la prospección arqueológica. El Bachiller Alonso de Requena Aragón era presbítero natural de la ciudad y presumiblemente conoce no solo las tradiciones aludidas, sino que, además, cuando escribe su libro en 1647, puede situar dichas tradiciones en sus supuestos escenarios históricos. Debido a lo dudoso de las fuentes empleadas la obra nunca gozó de aceptación entre los círculos de historiadores considerados serios y sí en cambio de popularidad, no tanto por su mérito literario, que sin duda lo tenía, como por hacerse eco de una tradición legendaria pública y notoria. Desgraciadamente, solo por el hecho de haber sido puesta en tela de juicio la veracidad científica de los datos que aporta, la obra ha merecido un juicio severo desde el siglo XIX hasta la actualidad, como se resume en las palabras de F. Fuster: “No obstante a pesar de la gran curiosidad que despierta este libro, y la amenidad de su lectura por el estilo sencillo y natural, hay que decir que las fuentes en las que basa sus peregrinas teorías históricas no merecen gran fe, por estar basadas en los falsos cronicones, y por lo tanto este libro entra más bien entre los raros y curiosos que entre los verdaderamente científicos” (Fuster 2001, 48). Sin embargo, la obra gozó del favor popular y el Padre Juan de Aguilera la alabó considerando que el autor “era noticioso y universal, así en Historia como en su profesión de la Jurisprudencia y (...) en las letras divinas y Sagrada Teología” (según Rodríguez de la Torre, 1985, 21).

Otro gran elemento de importancia en la pervivencia de la tradición es el gran conjunto artístico que constituye la propia iglesia parroquial de Nuestra Señora de la Asunción. Entre el material suntuario que durante el siglo XVI estaba en poder de la parroquia, hay que citar la presencia de bordados en materiales nobles y bordados rojos, que más allá de su uso litúrgico para las fiestas de Cristo y la Virgen, también se empleaban en otras dedicadas a los apóstoles San Pedro y San Pablo, así como a los santos mártires Vicente y Leto (Pérez Sánchez 1998, 128-129, nota 19). La iglesia



Figura 4. Pedestal de estatua con dedicatoria de los colonos de *Libisosa* a Marco Aurelio, reutilizada en la Casa de la Tercia, junto a la parroquia de Santa María de la Asunción (fotos: Héctor Uroz).

Lezuza denominado el Valle de los Mártires, más allá de si las construcciones y paredes de las que se habla hubiesen formado parte de un templo cristiano (o *martyrium*) dedicado a su memoria, o de una hipotética villa



Figura 5. Retablo de la Iglesia de Santa María de la Asunción con la predicación de San Pablo (a) y con los mártires y detalle de la inscripción (b) (fotos: J. Ángel Munera).

es de gran interés histórico y artístico por sí misma (Lara Blázquez y Masa Cabrero 1990, 262-263; García-Saúco, Sánchez y Santamaría 1999, 162-164). Y su programa pictórico es una transcripción exacta del relato que ofrece Alonso Requena, incluyendo detalles aparentemente anecdóticos como el uso de la inscripción de Marco Aurelio como pedestal para la predicación del Apóstol, o los detalles topográficos tan exactos al pintar el escenario de la muerte de los Mártires que permite reconocer perfectamente el paraje del Vallejo de los Santos. El retablo de la iglesia, obra del escultor Josep Moller y del pintor Pedro

Guzmán es de finales del siglo XVII y en él se pueden ver, como decimos, un complejo pictórico en que se representa a San Pablo predicando en *Libisosa*, así como el martirio de Vicente y Leto, es decir un arco cronológico que va desde comienzos de la segunda mitad del siglo I hasta mediados del siglo III d. C. (Figura 5).

Las escenas del lateral izquierdo narran la predicación de San Pablo y la consagración del templo dedicado a los mártires. En el lateral derecho se representa en una hoguera el martirio de Vicente y Leto, así como la revelación a una cierta Santa Máxima del lugar



donde se encuentran las cenizas de mártires, es decir, la *inventio* de las reliquias. Es conveniente reiterar que el paisaje de las pinturas muestra un claro y exacto conocimiento de la geografía local a la hora de identificar el lugar de culto de los mártires, pues contemplando dónde ha dispuesto el pintor el río y el castillo de la localidad, se puede localizar el paraje en el Vallejo de los Mártires, que es la ubicación que da precisamente Alonso Requena. De hecho, el programa pictórico del retablo de la iglesia se corresponde punto por punto con la relación del mencionado Requena en su *Venida del Apóstol San Pablo a España*, que es, en todo caso, de las primeras historias locales sobre la región, catalogada por el historiador Nicolás Antonio; y las menciones al viaje de Pablo y el martirio de sus santos se repite en las demás obras geográficas de la provincia de Albacete (Rodríguez de la Torre, 1985, 21).

Aunque Requena no llega a decir que Pablo predica sobre la famosa inscripción, un documento fechado en Lezuza el 27 de noviembre de 1723, perteneciente al Archivo Parroquial, hoy en el Obispado de Albacete, aparecen los libros de actas de la Cofradía de la Virgen Luciana desde 1631 hasta 1811. En este documento el vicario-visitador de Alcaraz, Licenciado don Francisco Barros, además de tomar nota de las cuentas que le rinde Don Juan de Frías, Mayordomo de la Cofradía de Nuestra Señora de Luciana, hace una visita a la referida ermita a la que encontró en bastante mal estado. Además de ordenar algunas reparaciones, quedan reflejados en el acta que levanta algunos datos de gran interés para la historia local. Escribe el vicario “que abiendo allado el indezente suelo que ai en ella” mandó que se hicieran las obras necesarias y “se allane i en piedra conceda curiosidad dejando igual todo el suelo de la ermita...” También encarga al cura que repare la casa del ermitaño “que se alla arruinada” y que “haga los esfuerzos posibles para que recojan algunas limosnas y con ellas se repare dicha casa por si en algún tiempo hubiese ermitaño que resida en ella con lo que esto conduce para la mayor dezencia

de la ermita y aumento del culto”. La ermita debía rendir culto a San Ibo y allí habría una escultura del Santo, pues el vicario destaca “la especialísima devoción que se tiene en esta villa con San Ibo, que está en dicha ermita colocado”. Concluye su visita diciendo que ha sido informado de “que una piedra que está dentro de esta ermita a la mano derecha de la puerta del mediodía y está fijada en el suelo” y según la tradición “el glorioso apóstol San Pablo predicó puesto de pie en ella”. Este último párrafo explica la leyenda tan arraigada en Lezuza de la existencia de una piedra sobre la que predicó San Pablo, que con poco rigor histórico se habría confundido con la piedra-pedestal a la que nos acabamos de referir, ubicada en la esquina de la casa de la Tercia.

4. PERVIVENCIA DE LA TRADICIÓN EN LOS ALBORES DE LA MODERNIDAD

A mediados del siglo XVIII, con las nuevas ideas ilustradas, surgen en España varios intentos por conocer mejor la realidad social y económica del país. El método que se utiliza desde la Administración y desde la Iglesia es enviar a los ayuntamientos y a las parroquias, respectivamente, extensos cuestionarios que preguntaban por muy variados temas. Así, toda la información acumulada da lugar, entre otros estudios, a lo que hoy conocemos como Catastro del Marqués de la Ensenada, el *Diccionario Geográfico-Histórico* de Tomás López y las *Relaciones* del Cardenal Lorenzana. Estas últimas tienen particular interés para nosotros (Sánchez González 1991, 15-75; Munera Martínez 2014, 22-23). Don Francisco Antonio Lorenzana y Butrón (1722-1804), siendo Arzobispo de Toledo, más tarde Cardenal, se dirige a los curas de todas las parroquias del arzobispado con el fin de obtener datos de muy diversa índole y poder hacer un mapa del arzobispado, que completara el que en su momento dirigió el Cardenal Portocarrero. Hay que tener en cuenta que Lezuza perteneció al arzobispado de Toledo hasta la creación de la diócesis de



Figura 6. La ermita de la Virgen de la Granada en la Yunquera, con detalle de la inscripción de la pintura mural (fotos: J. Ángel Munera).

Albacete en 1949. El cuestionario constaba de catorce preguntas que eran contestadas por curas párrocos, vicarios o jueces eclesiásticos. Por lo que respecta a Lezuza, el cura que firma las respuestas a las catorce preguntas que formula el Cardenal Lorenzana es Don Juan Antonio Ferrer, fechadas el 23 de febrero de 1785. Los originales de las respuestas se guardaron en el Archivo Diocesano de Toledo. En el cuestionario (pregunta VII) se inquiera sobre la fundación de Lezuza, la antigua *Libisosa* y el cura menciona la ermita de la Yunquera y una inscripción en ella, en la que se leería: “Hércules Líbico me fundó, segunda colonia fui yo, Felipe Segundo me engrandeció,

Vizente y Leto aquí murió” (Munera Martínez 2014, 22-23). El texto completo, todavía in situ (Figura 6), dice más exactamente:

HERCVLES LIVICO ME FVNDÓ
LIVISOCA BONA ME LLAMO
FORO AVSTANA Y LUÇON FUI YO
VIZENTE Y LETO AQUÍ MURIÓ
I SU SANGRE ME ILVSTRO
FILIPO SEGUNDO EL PRVDENTE
EN SÍ Y SOBRE SÍ ME DIRIMIÓ
AÑO 1556

En las repuestas del cura al cuestionario se aprecia la pervivencia de las leyendas de las



predicaciones paulinas y la historia de los santos Vicente y Leto convertida ya en patrimonio identitario y memoria compartida del pueblo de Lezuza. La presencia de la memoria de los santos llega hasta el siglo XIX, como demostrará uno de nosotros (Munera Martínez) a través de un próximo estudio, edición y publicación de una novela histórica inédita, recientemente descubierta en Lezuza y que recrea la leyenda de Vicente y Leto, ilustrando así la importancia que como símbolo colectivo de la comunidad acabó alcanzando este culto.

5. CONCLUSIONES

La leyenda de los mártires de *Libisosa* representa un caso interesante de pervivencia y transformación de la tradición. Nunca olvidados los orígenes prerromanos y romanos de la ciudad, la presencia de lugares y edificios vinculados al período cristiano primitivo debieron de permanecer relativamente fuertes y firmes durante la dominación árabe, al igual que en otros lugares de España donde se popularizaron a partir del siglo IX leyendas sobre los viajes de San Pablo, Varones Apostólicos, y tradiciones martiriales. El topónimo Valle de los Mártires sugiere que así fue. En época más tardía, el culto a San Vicente, revitalizado en época mozárabe, evolucionó y se duplicó dando lugar al de Vicente y Leto. En la tradición de manuscritos apócrifos que manejó el Padre Jerónimo Román de la Higuera se situaba Lezuza como lugar de la ejecución de dichos mártires. La popularización de este tipo de cultos durante la Contrarreforma dio lugar, en Lezuza, a un interés por Vicente y Leto desde el arzobispado de Toledo, y ocasionó la instauración de fiestas y procesiones de los mártires que estaban en relación con parajes locales como la ermita de Santa Luciana o el Vallejo de los Mártires. En el siglo XVII don Juan de Buendía, párroco de la iglesia, dejó por escrito en el libro primero de fábrica de la parroquia de la Asunción la historia de la ejecución de Vicente y Leto, por negarse a rendir culto a la diosa Lucina,

así como el posterior descubrimiento de las reliquias por una matrona llamada Máxima (García-Saúco 1991, 185-188). Poco tiempo después, Alonso de Requena dio forma canónica a estas tradiciones normalizando lo que había leído en Higuera y otros autores, sumando aquellas noticias locales de las que tenía conocimiento, tanto de tradición oral como la naturaleza epigráfica; de manera que incorporó a su relato el paraje de los mártires e hizo aparecer a una matrona Máxima quizá en coincidencia con el *cognomen* conocido en la ciudad por epigrafía local, aunque afirmar esto es problemático dado que parece que las inscripciones donde aparece se (re) descubrieron posteriormente. No obstante, tal coincidencia no puede pasarse por alto. La popularidad que alcanzó el libro de Requena se debe no sólo al relato histórico en sí, sino a lo conocido de las tradiciones hagiográficas que menciona, y que dieron lugar posteriormente al conjunto pictórico de la iglesia parroquial, que es de hecho una transcripción fiel del libro del Bachiller.

Que la memoria colectiva de Lezuza aceptó el culto martirial como algo propio que estaba extendido y comportado por la mayoría de la población, se demuestra todavía en los momentos ya prácticamente modernos, en los que se hace la encuesta del Cardenal Lorenzana y se vuelve a tener constancia de la tradición de Leto y Vicente. Todavía en el siglo XIX la tradición estaba lo bastante viva como para inspirar una novela histórica. Dicha novela ha sido encontrada recientemente y está previsto su estudio y edición próximamente. No se trata, como resulta obvio, de demostrar si las tradiciones de Vicente y Leto fueron reales e históricas en sentido tradicional. La presencia de culto cristiano de época romana sí parece fuera de toda duda, así como la revitalización del culto durante época mozárabe, época en que la popularidad de Vicente y Leto fue notable. Por eso, no resulta extraño que manuscritos de diversa índole mencionaran Lezuza como lugar de los mártires. Durante la Contrarreforma las tradiciones confluyeron:



el genio literario de Alonso de Requena y el talento artístico de Pedro Guzmán fueron semilla que prosperó sobre el fecundo suelo de la tradición histórica de *Libisosa*.

BIBLIOGRAFÍA

- Abad, L., Gutiérrez, S., Gamó, B. y Cánovas, P. 2020. El yacimiento y el Parque Arqueológico de El Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete). En Carretero, A. y Papí, C. (coords.), *Actualidad de la investigación arqueológica en España I*, 523-540. Madrid: Ministerio de Cultura y Deporte-Museo Arqueológico Nacional.
- Abascal Palazón, J. M. 1990. *Inscripciones romanas de la provincia de Albacete*. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses.
- Abascal Palazón, J. M., Sanz Gamó, R. 1993. Novedades de epigrafía romana en la provincia de Albacete. *Al-Basit* 33, 13-36.
- Agüera Ros, J. C. 2003. *Los apuntes de Don Juan Albacete. Un manuscrito histórico-artístico del siglo XIX*. Murcia: Tabularium.
- Alföldy, G. 1975. *Die römischen Inschriften von Tarraco*. Berlin: De Gruyter.
- Amador De Los Ríos, R. 1912. *Catálogo de los monumentos históricos de la provincia de Albacete*, vol. 2. Albacete. http://simurg.bibliotecas.csic.es/viewer/image/CSIC001359447_V02F/5/
- Beltrán Lloris, F. 1999. *Municipium C.R., 'Oppidum C.R.' y 'Oppidum latinum'* en la NH de Plinio: una revisión del problema desde la perspectiva hispana. En González, J. (ed.), *Ciudades privilegiadas en el Occidente romano*, 247-267. Sevilla: Diputación de Sevilla-Universidad de Sevilla.
- Carrasco Serrano, G. 2000. En relación a las vías romanas y mansiones del territorio provincial de Albacete. *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Antigua* 13, 455-468.
- Ceán Bermúdez, J. A. 1832. *Sumario de las Antigüedades Romanas que hay en España, en especial las pertenecientes a las Bellas Artes*. Madrid: Imprenta de Don Miguel de Burgos.
- Ferrer García, F. A. 2008. Literatura hagiográfica latina en torno a los mártires Vicente, Sabina y Cristeta de Ávila (siglos VII-XI). *Hispania Sacra* 60, 121, 9-46.
- Fuster Ruiz, F. 2002. Datos para la historia de la historiografía de Albacete (1636-1845). En *II Congreso de Historia de Albacete. Volumen IV: Edad Contemporánea*, 47-62. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses.
- Gamó Parras, B. 1999. *La Antigüedad Tardía en la Provincia de Albacete*. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses.
- García-Saúco Beléndez, L. G. 1991. *Heráldica municipal de la provincia de Albacete*. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses.
- García-Saúco Beléndez, L. G., Sánchez Ferrer, J. y Santamaría Conde, A. 1999. *Arquitectura de la provincia de Albacete*. Albacete: Junta de Comunidades de Castilla La Mancha.
- Gutiérrez Lloret, S. 2008. Los orígenes de Tudmir y el Tolmo de Minateda (siglos VI-X). *Regnum Murciae. Genesis y configuración del reino de Murcia*, 57-71. Murcia: Dirección General de Bellas Artes y Bienes Culturales.
- Gutiérrez Lloret, S. y Grau Mira, I. 2012. El territorio tardoantiguo y altomedieval en el sureste de Hispania: Eio-Iyyuh como caso de estudio. En Caballero, L., Mateos, P. y Cordero, T. (eds.), *Visigodos y omeyas, Anejos de AEspA* 61, 171-198. Mérida: Instituto de Arqueología, CSIC <http://rua.ua.es/dspace/handle/10045/24477>
- Jordán Montes, J. F., Molina Gómez, J. A. y Zapata Parra, J. A. 2011. La frontera entre visigodos y bizantinos en el Parque Regional de El Valle (ciudad de Murcia). *Verdolay* 13, 127-142. https://www.murciaturistica.es/webs/museos/publicaciones/PUBLICACION_es_238.pdf



- Lara Blázquez, P. y Masa Cabrero, F. 1990. *Guía de Castilla La Mancha. Patrimonio Histórico*. Toledo: Junta de Comunidades de Castilla La Mancha, Servicio de Publicaciones.
- Lorenzo de San Román, R. 2016. *Ecclesiae ilytanae, qui et eiotanae, episcopus*. Sobre la extensión y dualidad de la sede episcopal de Ilici en la Antigüedad tardía. *Lucentum* 35, 265-305. <http://dx.doi.org/10.14198/LVCENTVM2016.35.15>.
- Madoz, P. 1847. *Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico de España y sus posesiones de ultramar*. Tomo X. Madrid. <http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/es/consulta/registro.cmd?id=6353>
- Molina Gómez, J. A. 2011. Los problemas para explicar la pervivencia del cristianismo durante la dominación musulmana en Murcia. *Antigüedad y Cristianismo* 28, 49-65. <https://revistas.um.es/ayc/article/view/380241>
- Morales, Ambrosio de 1574. *La coronica general de España*. Alcalá de Henares: en casa de Juan Iñiguez de Lequerica. <http://www.liburuklik.euskadi.eus/handle/10771/28200>
- Munera Martínez, J. A. 2014. Lezuza en las relaciones del cardenal Lorenzana. Año 1785. *Revista de Fiestas de Mayo del Ayuntamiento de Lezuza*, 22-23. Lezuza: Ayuntamiento de Lezuza.
- Olds, K. B. (2015). *Forging the Past. Invented Histories in Counter-Reformatin Spain*. New Haven-London: Yale University Press.
- Peña Velasco, M. C. y Molina Gómez, J. A. 2014. Ascetismo en imágenes: los ermitaños del Desierto del Sordo en el Siglo XVIII. *Hispania Sacra* 66, 225-263.
- Pérez Sánchez, M. 1998. Un repertorio suntuario de singular interés: el ajuar litúrgico de la parroquia de Nuestra Señora de la Asunción de Lezuza (Albacete). *Ensayos. Revista de la Facultad de Educación de Albacete* 13, 119-145. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2292610.pdf>
- Perlines Benito, M. y Hevia Gómez, P. eds. 2017. *La Meseta Sur entre la Tardía Antigüedad y la Alta Edad Media*. Toledo. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha. Consejería de Educación, Cultura y Deportes.
- Petrel Marín, A. 1978. *Una ciudad castellana en los siglos XIV y XV (Alcaraz 1300-1475)*. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses. <https://ruidera.uclm.es/xmlui/handle/10578/1022>
- Petrel Marín, A. 2011. ¿Pervivencias cristianas bajo dominio islámico en las sierras de Alcaraz y Segura? *Antigüedad y Cristianismo* 28, 355-388.
- Poveda Navarro, A. M. 2002. *Fora Hispania*. La evidencia de Libisosa Forum Augustum (Lezuza, Albacete). *Coninbriga* 41, 538.
- Poveda Navarro, A. M. 2016. De epigrafía libisosana. Identificación de una antigua inscripción con datos de la presencia de la Gens Maxuma. En Gamó, B. y Sanz Gamó, R. (coord.), *Actas de la I Reunión Científica de Arqueología de Albacete*, 595-608. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses.
- Requena, Alonso de, 1647. *Venida del Apóstol S. Pablo a España y predicación en ella y cómo estuvo en Libisosa*. La Coruña (ed. facsímil de 2015 de la edición publicada en Madrid el año 1647).
- Rodríguez de la Torre, F. 1985. *Albacete en textos geográficos anteriores a la creación de la provincia*. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses.
- Sánchez González, R. 1991. El partido de Alcaraz a través de las relaciones del cardenal Lorenzana. *Al-Basit. Revista de Estudios Albacetenses* 28, 15-75.
- Sanz Gamó, R. 1989. Fuentes escritas sobre la Colonia Libisosa Forum Augustana. *Información Cultural Albacete* 35, 312.
- Sarabia, J. (e. p.). El paisaje rural tardoantiguo y altomedieval en torno a la antigua villa romana de Balazote (Albacete, España): detección y primeras reflexiones. En Tente, C. et al. (eds.), *Early Medieval Countryside Archaeological Meetings*. Oxford: Access Archaeology.



- Sarabia, J. 2016. El paisaje rural y suburbano de El Tolmo de Minateda (Hellín) durante la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media. En Gamó, B. y Sanz Gamó, R. (coord.), *Actas de la I Reunión Científica de Arqueología de Albacete*, 723-743. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses.
- Sarabia, J. 2014. La transformación del paisaje rural tras la fundación del obispado de Eio-El Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete, España): siglos V al IX d. C. *Hortus Artium Medievalium* 20, 216-231.
- Sarabia, J. 2012. *La villa de Balazote (Albacete). Un ejemplo de la vida en la campiña entre en Alto y el Bajo Imperio romano*. Alicante: Universidad de Alicante.
- Sillières, P. 1982. Une grande route romaine menant à Carthagène: la voie Saltigi-Carthago Nova. *Madriider Mitteilungen* 23, 247-257.
- Sillières, P. 1999. *Le Camino de Anibal*, principal axe des communications entre l'Est et le Sud de l'Hispanie. En Centeno, R. M. S., García Bellido, M. P. y Mora G. (coords.), *Rutas, ciudades y moneda en Hispania* (Actas del II Encuentro Peninsular de Numismática Antigua, Porto, 1997), *Anejos de AEspA* 20, 239-250. Madrid: CSIC.
- Simón García, J. L. 2011. *Castillos y torres de Albacete*. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses.
- Uroz Rodríguez, H. 2020. *Libisosa*: un “tesoro” para la investigación de Iberia e Hispania. En Carretero, A. y Papi, C. (coords.), *Actualidad de la investigación arqueológica en España I*, 29-44. Madrid: Ministerio de Cultura y Deporte-Museo Arqueológico Nacional.
- Uroz Rodríguez, H. y Uroz Sáez, J. 2014. La Libisosa iberorromana. Un contexto cerrado de -y por las guerras sertorianas”. En Sala, F. y Moratalla, J. (eds.), *Las guerras civiles romanas en Hispania. Una revisión histórica desde la Contestania*, 199-294. Alicante: Diputación Provincial de Alicante-Universidad de Alicante.
- Uroz Rodríguez, H. y Velaza, J. 2019. “Un fragmento de tabula de bronce procedente de la Colonia Libisosa Foroaugustana”. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 211, 310-312.
- Uroz Sáez, J. 2012. La colonia romana de Libisosa y sus precedentes. En Carrasco, G. (coord.), *La ciudad romana en Castilla-La Mancha*, 87-130. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.
- Uroz Sáez, J. y Poveda, A. M. 2008. Modelos romanos de integración territorial en el sur de *Hispania Citerior*. En Uroz Sáez, J., Coarelli, F. y Noguera, J. M. (eds.), *Iberia e Italia: modelos romanos de integración territorial*, 143-168. Murcia: Tabularium.
- Uroz Sáez, J., Molina Vidal, J., y Poveda Navarro, A. M. 2002. El foro de Libisosa. Datos preliminares de una investigación en curso. En *II Congreso de Historia de Albacete. Volumen I: Arqueología y Prehistoria*, 245-251. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses.
- Uroz Sáez, J., Molina Vidal, J., Poveda Navarro, A. M., y Márquez Villora, J. C. 2004. Aproximación al conjunto arqueológico y monumental de Libisosa (Cerro del Castillo, Lezuza, Albacete). En *Investigaciones Arqueológicas en Castilla-La Mancha (1996-2002)*, 181-191. Toledo: Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha.
- Uroz Sáez, J., Poveda Navarro, A. M. y Márquez Villora, J. C. 2006. La puerta norte de Libisosa: cronología y arquitectura. En Schattner, Th. G. y Valdés, F. (eds.), *Puertas de ciudades. Tipo arquitectónico y forma artística*, 173-184. Toledo: Philipp von Zabern-Diputación Provincial de Toledo.
- Uroz Sáez, J. y Uroz Rodríguez, H. 2016. La importancia de las vías de comunicación y Libisosa: ejército, comercio y romanización en su contexto arqueológico tardorrepublicano. En Carrasco, G. (coord.), *Vías de comunicación romanas en Castilla-La Mancha*, 151-176. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.



Cómo citar / How to cite: Ribera i Lacomba, A. R., Rosselló Mesquida M. y Macias i Solé J. M. 2020. Historia y arqueología de dos ciudades en los siglos VI-VIII d. C. *Valentia* y València la Vella. *Antigüedad y Cristianismo* 37, 63-106. <https://doi.org/10.6018/ayc.458761>

HISTORIA Y ARQUEOLOGÍA DE DOS CIUDADES EN LOS SIGLOS VI-VIII D. C. VALENTIA Y VALÈNCIA LA VELLA

HISTORY AND ARCHAEOLOGY OF TWO CITIES IN THE VI-VIII CENTURIES AD. VALENTIA AND VALÈNCIA LA VELLA

Albert Vicent Ribera i Lacomba
Institut Català d'Arqueologia Clàssica,
Tarragona, España
ariberalacomba@gmail.com
orcid.org/0000-0001-6246-3703

Miquel Rosselló Mesquida
Investigador independiente
València, España
miquelrome@gmail.com
orcid.org/0000-0002-9808-7559

Josep Maria Macias i Solé
Institut Català d'Arqueologia Clàssica,
Tarragona, España
jmmacias@icac.cat
orcid.org/0000-0002-1146-7015

Recibido: 7-10-2020
Aceptado: 2-12-2020

RESUMEN

En *Valentia* y su entorno se registró una intensa actividad constructiva en determinados lugares y momentos entre los siglos VI y VIII. La construcción del monumental centro episcopal en la primera mitad del s. VI, iniciativa del obispo Justiniano, cambió el paisaje urbano. En sus edificios (catedral, baptisterio, mausoleo y otros) se aprecia el uso continuado, pero selectivo y diferenciado, según cada uno de los conjuntos, de gran cantidad de elementos romanos.

A partir de mediados del s. VI la actividad edilicia en *Valentia* decayó. Lo único a destacar es que se urbanizó la arena del Circo, un amplio espacio de 70 por 350 metros. Estos hallazgos se conocen peor, por ser excavaciones de poca extensión que no permiten identificar ningún edificio entre los muros aparecidos, pero sí que atestiguan un proyecto constructivo unitario, aunque de menor entidad que en la zona episcopal. Los materiales arqueológicos presentan una importante proporción de importaciones orientales y africanas.

A finales del s. VI, a 16 km. de *Valentia* surgió un nuevo asentamiento fortificado de cierta extensión, 5 hectáreas, València la Vella. Su construcción, *ex novo*, supuso un gran esfuerzo edilicio. Además del gran recinto amurallado se han localizado dos edificios públicos en la parte baja y otro en la ciudadela. Debió ser el centro del poder de la provincia *Carthaginensis*.

El yacimiento se abandonó a finales del s. VII o inicios del VIII. Al mismo tiempo, se creó otro centro monumental, el importante centro de poder de Pla de Nadal, a unos 2 km. de València la Vella. Su elemento más notorio fue el gran palacio de patio central, pero los diversos edificios que van apareciendo a su alrededor, indican que sería un complejo aún por delimitar.

Palabras clave: Arquitectura, Fortificaciones, Centros de poder, Pla de Nadal, Justiniano de *Valentia*, Territorio, Teodomiro.



ABSTRACT

An intense constructive activity was developed in certain places and times in *Valentia* and around between the 6th and 8th centuries. The construction of the monumental episcopal center in the first half of the 6th century changed the urban landscape. The new buildings (cathedral, baptistery, mausoleum and others) continuously and selectively used a large number of Roman elements.

The Circus arena was urbanized from the second half of the 6th century until the middle of the 7th. These findings are small excavations. There are a lot of walls but they do not allow to identify any building. Anyway, they attest the continuity in the reuse of Roman materials. This area had less entity than the Episcopal area. In both cases, the supply of the reused material would be from the remains of the old Roman town. Archaeological materials have a significant proportion of Eastern and African imports.

València la Vella, a new and very important fortified settlement of 5 hectares, emerged at the end of the 6th century. The site is 16 km away from *Valentia* on the Turia river. This new city was made ex novo, so it was necessary a great building effort. In addition to the large walled enclosure two public buildings have been located in the lower part and another in the citadel. This site must have been the center of power in *Carthaginiensis* province.

València la Vella was abandoned in the late 7th or early 8th centuries. Contemporarily another important power center was created in Pla de Nadal, about 2 km. from València la Vella. Probably the recently disappeared site would be used as a quarry.

Keywords: Architecture, Fortifications, Power centers, Pla de Nadal, Justinian of Valencia, Territory, Teodomir.

SUMARIO

1. Introducción. 2. *Valentia*, la ciudad del obispo (500-550) 3. *Valentia*, ciudad de frontera (550-624). 4. València la Vella, la arqueología de una ciudad sin nombre. 5. El siglo VII y las consecuencias de la postguerra. 6. El siglo VIII. La disolución de un mundo: dos ciudades fantasma y otra por descubrir. 7. Conclusiones.

1. INTRODUCCIÓN

La investigación de la antigüedad tardía en la ciudad de València y su entorno durante los tres últimos decenios ha experimentado grandes avances gracias, primero, a la tarea arqueológica en su núcleo episcopal (Ribera 2008) y, en los últimos años, a la intensa actividad desarrollada en los yacimientos de Riba-roja de Túria, con el inicio de excavaciones programadas en el gran asentamiento fortificado de València la Vella (Huguet *et al.* 2019) y la revisión de la espectacular residencia palatina de Pla de Nadal (Juan *et al.* 2018).

Valentia fue destruida entre 270-280 d. C. y reconstruida poco después sobre una superficie

más reducida. A pesar de las destrucciones del s. III, que afectaron definitivamente a la parte norte, en *Valentia* se ha comprobado la continuidad del foro. Los restos arqueológicos de esta reconstrucción justifican que acogiera actos judiciales destacados, como el martirio de San Vicente, episodio que dejará honda huella urbana a lo largo del periodo tardoantiguo. En este contexto se produciría también el eclipse de los municipios de *Edeta* y *Saguntum*, cuyos territorios serían absorbidos por la antigua colonia de *Valentia*. La nueva ciudad, con un área urbana más reducida, pero con un territorio mucho más extenso, gozaría de gran importancia a escala



regional. El primer espacio cristiano urbano, del final del s. IV, estaría en el ángulo sudeste del centro cívico romano. Un bol litúrgico se asocia a este primer conjunto cristiano, que se asentó sobre construcciones anteriores, como la curia, el santuario de *Asclepios* y un nuevo edificio administrativo levantado sobre una *schola* romana. La implantación de la sede episcopal acontecería en el siglo IV. El episodio de San Vicente y la categoría de la ciudad, que en este periodo era la más importante del área valenciana, argumentan a favor de esta hipótesis. A mayor abundamiento, los hallazgos de l'Almoina indican la introducción del culto cristiano desde la segunda mitad del s. IV (Ribera 2016). *Valentia* fue la única sede episcopal en un amplio territorio al norte del Júcar, las otras, al sur del río, quedan ya muy alejadas (*Saetabis*, *Dianium*, *Ilici*). Mientras que al norte hallamos la sede de *Dertosa* junto al río Ebro y al oeste *Valeria*.

Otro momento destructivo general, con niveles de incendio y ocultaciones monetarias, ocurrió en la primera mitad del s. V (Ribera y Rosselló 2007; Marot y Ribera 2005). Sobre estas ruinas surgió una nueva ciudad en la que se aprecia la triunfante topografía cristiana con nuevos cementerios, tanto intramuros, l'Almoina, como extramuros, la Roqueta, surgidos alrededor del lugar del suplicio y de la tumba del mártir Vicente, respectivamente. Otros cementerios de origen romano, como el de la Boatella, perduraron en la fase tardoantigua.

A partir de la segunda mitad del s. V, la reconstrucción de *Valentia* se relaciona con el expolio sistemático de la pared perimetral del santuario de *Asclepios*, pero también con la continuidad de la curia, formando un gran complejo con nuevos muros de piedras expoliadas y con el desmantelamiento del porticado del foro, que fue tapiado con sus piezas arquitectónicas. Este nuevo conjunto cristiano usaría alineaciones y edificios romanos (Ribera y Escrivà 2019).

Un hecho, en apariencia anómalo, es que, al sur de la curia, sobre los escombros

de un edificio que había sido cristianizado en el s. IV, surgió un cementerio de tipo romano, cuyas tumbas reutilizaron tégulas y ánforas. Las ánforas son del s. IV y V. Por su ubicación y estratigrafía, se debe de datar a partir de mediados del s. V y se usaría a lo largo del s. VI. Esta temprana necrópolis intramuros se explicaría por su relación directa con la veneración al *locus martyria* de San Vicente, situado en una probable cárcel, identificada por debajo de esta área funeraria. Tradición y arqueología coinciden en la relación topográfica entre cárceles y áreas forenses. Así se manifiesta en el caso de Tarraco o en los foros de Thamugadi, Pompeya y Cartago (Macias 2010, 221). Finalmente, la parte meridional del santuario de *Asclepios*, probablemente, se convirtió en un baptisterio, del que se conoce el ángulo noroeste de una gran piscina, rectangular o cuadrada, porticada con capiteles toscanos reutilizados como basas (Ribera 2012).

2. VALENTIA, LA CIUDAD DEL OBISPO (500-550)

A lo largo del Imperio, a partir del siglo V, los obispos se convirtieron en los gestores de las ciudades, ante la desaparición del estamento civil y la decadencia y desaparición del poder imperial.

El primer centro episcopal ocuparía los viejos edificios romanos alrededor de un lugar que sería venerado durante siglos por haber alojado el episodio del martirio. La evidencia arqueológica indica que después de la fase destructiva del s. V, habría una modesta recuperación, antes del gran grupo episcopal del siglo VI. Sus características esenciales ya fueron evidentes en esta primera fase de la segunda mitad del s. V e inicios del VI (Ribera 2012):

- acusado carácter funerario, vinculado al mártir, representado por un primer cementerio, de tradición romana, alrededor del espacio del martirio. Les tumbas eran cajas de *tegulae* para adultos y ánforas para infantes. Los esqueletos



pertenecen a un grupo étnico mediterráneo. En este periodo los enterramientos en el interior de la ciudad serían prematuros. Solamente una situación extraordinaria explicaría esta anomalía. Este temprano y excepcional cementerio intramuros ha sido uno de los principales argumentos para sugerir que había un lugar martirial. A este primer cementerio siguieron otros, tanto superpuestos como extendidos por toda el área episcopal. Esta red de cementerios responde a una compleja jerarquía funeraria (Alapont y Ribera 2008).

- saqueo sistemático de algunos de los edificios públicos romanos para crear un grupo episcopal monumental.

- temprana ubicación del centro episcopal en el fórum, en contraste con la más habitual situación periférica de los primeros núcleos cristianos, testimoniada en Barcelona, donde, además, el carácter funerario es más restringido y tardío, como suele ser normal en estos casos (Bonnet y Beltrán de Heredia 2005).

- mantenimiento inicial del viario, elevando el nivel de circulación y cubriendo las losas romanas con pavimentos de gravas y mortero de cal (Ribera y Escrivà 2019).

- perduración en el uso de algunos edificios romanos, la curia y el santuario de *Asclepios*. En su parte meridional se instalaron uno, o dos, baptisterios.

- construcción de nuevos edificios, que sustituyeron a las antiguas construcciones romanas.

2.1. La creación de un gran centro episcopal (primera mitad del siglo VI)

De la mano del gran obispo Justiniano, que rigió la sede entre 530-550, València se dotó de un gran centro monumental. La ciudad vivió un renacimiento no conocido desde los mejores tiempos del Imperio romano. Este obispo también organizó un Concilio de la provincia *Carthaginensis* en 546 (Linage 1972) y un manuscrito ha transcrito su epitafio funerario perdido (Gómez Pallarès 2001). Durante este periodo, el obispo, representante de la aristocracia hispana y hermano de otros

tres obispos, sería el auténtico detentador del poder, gozando, como en otras regiones periféricas, de una amplia autonomía dentro del reino visigodo (Rosselló 1998).

La construcción del monumental centro episcopal en la primera mitad del s. VI cambió el paisaje urbano en los alrededores del foro romano (Fig. 1). Se conoce la catedral y sus dos edificios anexos cruciformes. De la catedral, que ocupaba la actual plaza de l'Almoína, se conserva un pequeño tramo del ábside, de 12-14 metros de diámetro, y otro del muro perimetral septentrional.

Los anexos cruciformes se han conservado bastante mejor. Son un baptisterio y un mausoleo. Este último conserva toda su planta y buena parte de la elevación. Es una tumba privilegiada con precedentes arquitectónicos en el entorno de Ravena. Su ábside debió albergar el cuerpo del mártir Vicente, que se trasladaría desde su ubicación inicial periurbana en la Roqueta. Posteriormente albergó los cuerpos de los obispos, empezando por el mismo Justiniano, que se enterraría a los pies del santo y cuyos restos deben de ser los que se encontraron en una tumba privilegiada en el centro del crucero del edificio. Los siguientes obispos se colocarían en los arcosolios de un largo corredor que comunicaba con la catedral. Alrededor del mausoleo surgió otro cementerio, mientras al norte de la catedral perduraba el que a fines del siglo V se había formado en torno al lugar del martirio del diácono Vicente. Esta antigua celda romana sacralizada (Ribera 2008, 2016), posiblemente también esté en los orígenes de la ubicación del núcleo episcopal al sur del foro, ya que la catedral se erigió a sólo unos pocos metros al sur.

El edificio cruciforme del norte se conoce parcialmente. Es de mayores dimensiones que el mausoleo y sería el baptisterio, como indica un gran desagüe al exterior. Se instaló sobre una calle, un cardo, que le sirve de eje, y el santuario de *Asclepios*. Era normal la conversión de los *Asklepieia* en baptisterios. La arquitectura monumental de este momento

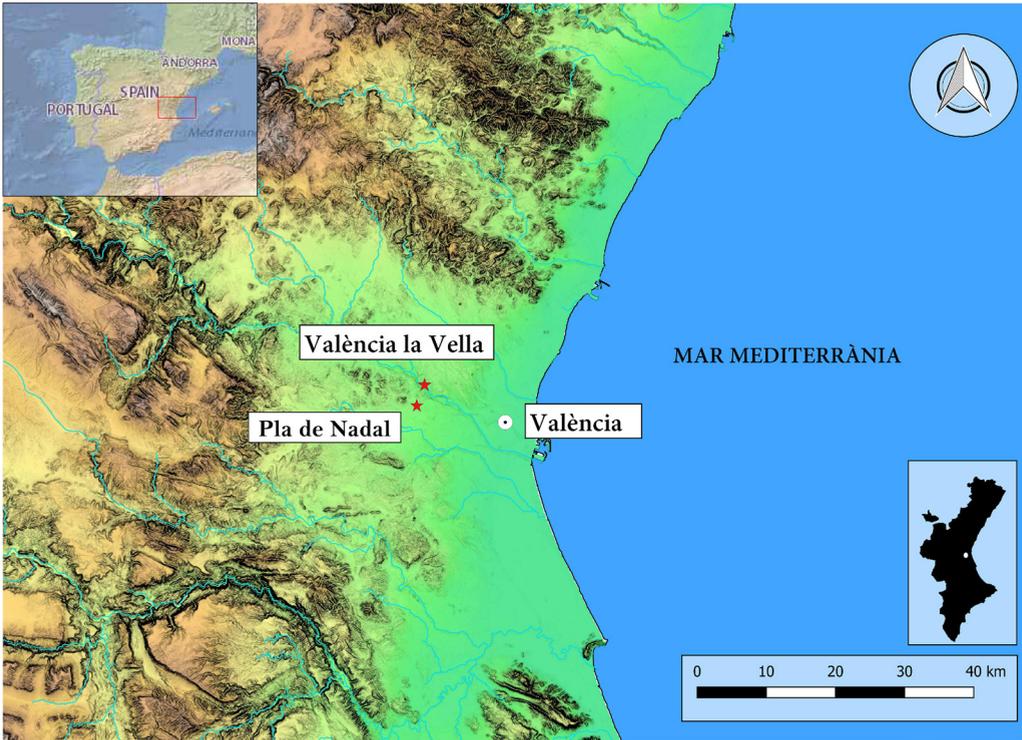


Figura 1. Situación de los principales yacimientos tratados: *Valentia*, València la Vella y Pla de Nadal. Proyecto de València la Vella.

seguía parámetros clásicos mediterráneos y aún mantenía la orientación de la ciudad romana (Ribera 2008).

Este gran conjunto episcopal, aunque alteró el viario romano norte-sur, que perduraría hasta el s. VI, se planificó para integrarse en él y mantuvo la orientación y parte de la trama romana. La gran basílica episcopal incluso se ajustó al trazado de un cardo, que delimita el ábside por el este, pero el mausoleo y el baptisterio cortaron esa misma calle. Sin embargo, ambos edificios cruciformes están perfectamente centrados respecto a esa calle, que les sirvió de eje central. Incluso algunos de los muros perimetrales del baptisterio usaron como cimiento las paredes del santuario de *Asklepios*, lo que viene a refrendar que el diseño urbano de este complejo episcopal tuvo muy en cuenta la trama y los edificios anteriores, a los que, en parte, se adaptó (Ribera y Escrivá 2019).

Este paisaje urbano se completaba en el territorio con los yacimientos romanos que perduraron y se transformaron, que van desde la cristianización del santuario y complejo termal de época flavia de Lliria, a villas como la de l'Horta Vella de Bétera, con importantes transformaciones en la época visigoda. Analizando los asentamientos rurales (monasterio, *castrum*, *castellum*, palacio, núcleo de explotación, *vicus*) que aparecen en las fuentes de la época, se evidencia la articulación y evolución del *territorium* de *Valentia* en la Antigüedad tardía (Rosselló y Ribera 2016).

La función rectora de la ciudad y de su extenso territorio en este periodo de *semi-autonomía* se haría desde el palacio del obispo, que es uno de los edificios del complejo episcopal que no se ha localizado. Debería de estar al este de la catedral, donde posteriormente se instaló el Alcázar islámico,

que desarrollaría la misma función en el mismo lugar.

3. VALENTIA, CIUDAD DE FRONTERA (550-624)

El final del largo episcopado de Justiniano coincidió con una serie de acontecimientos concatenados que alteraron la vida del incipiente reino visigodo. En primer lugar, en 542 alcanzó a toda la península ibérica la peste de Justiniano, que se había introducido un año antes en el Imperio de Oriente (Procopio de Cesárea, Historia de las Guerras, II, 22; Grosse 1947, 136) y que afectó brutalmente a la demografía de los países mediterráneos. Una prueba material de esta tragedia es una fosa común (Tumba 41) con unos 15 individuos de la primera fase del cementerio episcopal de *Valentia* (Fig. 2), que desde el principio fue asociada a esta pandemia (Calvo 2000, 195). Estudios interdisciplinarios posteriores han confirmado la presencia del genoma *Yersinia*

pestis en esta tumba, así como su datación en el s. VI gracias al 14C (Keller *et al.* 2019, 3 y 7)

Poco después, en 548, fue asesinado el rey *Theudis*, que concluyó traumáticamente su largo (531-548) y mayoritariamente estable reinado (Fuentes 1996), que discurrió prácticamente en paralelo al episcopado de Justiniano de *Valentia*. Finalmente, como consecuencia de ese deceso, se inició un largo periodo de inestabilidad (548-567) en el gobierno del estado visigodo, con otros dos reyes asesinados, Teudiselo y Agila, una revuelta victoriosa de Córdoba contra el rey Agila, una guerra civil, Agila frente a Athanagildo, y la decisiva intervención, a favor del segundo, del Imperio Romano de Oriente (Vallejo 1993; Vizcaino 2009).

Como resultas de esta situación, el entonces expansionista Imperio, a partir del 555 se apropió de buena parte de la franja litoral mediterránea, como mínimo entre las desembocaduras del Guadalquivir y el Júcar, aunque sus límites exactos y su extensión hacia



Figura 2. Fosa común de la primera fase del cementerio episcopal de València encontrada junto al lugar del martirio de San Vicente y relacionada con la peste de Justiniano. Archivo SIAM.



Figura 3. Muro de buen aparejo de *opus africanum* de la excavación de la calle Comedias en el interior del circo romano de *Valentia* en época tardoantigua. Archivo SIAM.

el interior presentan bastantes problemas. Esta ocupación fue más consecuencia de un pacto que de una invasión propiamente dicha, aunque el conflicto entre visigodos y romanos (*milites romani* les llaman las fuentes coetáneas) no tardó en estallar y no cesó hasta la expulsión de estos últimos en el 624. Athanagildo, Leovigildo, Witerico, Gundemaro, Sisebuto y Suinthila dirigieron campañas militares contra los imperiales, mientras Recaredo parece ser que sufrió alguna agresión de ellos (Vizcaíno 2009). Todos estos acontecimientos cambiaron la tranquila dinámica de *Valentia* y su territorio, ya que en la segunda mitad del siglo VI *Valentia* se convirtió en ciudad fronteriza tras la llegada de los imperiales. Pero, ¿de qué lado de la frontera?

3.1. El nuevo barrio del circo romano

Desde la primera mitad del s. II d. C. un circo ocupaba la parte oriental de *Valencia*. Fue descubierto tras realizar varias

excavaciones urbanas (Ribera 1998). Este momento convulso de mediados del s. VI coincide con la urbanización del interior del circo romano de *Valentia*, que fue la principal actividad constructiva en la segunda mitad del s. VI. Su uso original había terminado en el s. V. Para su preparación se efectuó una gran nivelación sobre la que se levantaron los muros. Los numerosos materiales aparecidos en estos rellenos han permitido fechar con bastante exactitud este episodio constructivo (Ribera, Rosselló y Ruiz 2010). Estos hallazgos se conocen peor que los de la zona episcopal, por proceder de varias excavaciones de poca extensión que no permiten identificar ningún edificio entre los numerosos muros aparecidos. El antiguo circo se convirtió de nuevo en un elemento importante del urbanismo tardoantiguo. Se transformó en una fortificación urbana y su amplio espacio interno se convirtió en un barrio urbanizado (Ribera y Rosselló 2013).

La ocupación del interior de este gran edificio se había relacionado con la llegada de nuevos grupos de población, tal vez contingentes militares (Ribera 2005). Se han encontrado varios muros, normalmente en deficiente estado de conservación, la mayor parte levantados con piedras romanas reutilizadas. Alguno, el mejor preservado, en la excavación de la calle Comedias, era de buen aparejo de *opus africanum* (Fig. 3). La misma pared oriental del hipódromo, de 5m de espesor, debió servir como recinto urbano, como indicaría, además de su ubicación periférica y topográfica, el que este uso está constatado en el periodo islámico y medieval hasta mediados del siglo XIV.

El interior del circo de *Segobriga* también fue remodelado durante el periodo visigodo, en lo que sería una práctica habitual en estos edificios de espectáculos, no tan conocidos como en teatros y anfiteatros (Cebrián, Hortelano y Panzram 2019). Proceso similar se detecta en el circo intramuros de Tarraco, con evidencias de ocupación urbana en el último cuarto del siglo V, en contraste con la plaza forense y el recinto sacro que se transformaron en torno el segundo cuarto del mismo (Macías 2013).

De las diversas excavaciones de la arena del circo, destaca la más extensa, la de 1994 en la plaza de Nápoles y Sicilia 10. Sus hallazgos de la etapa tardoantigua, siempre inmediatamente por encima de la arena del circo, forman un variado y estratigráfico conjunto en el que se incluyen rellenos de nivelación, fosas y muros, testimonio de una amplia y repentina actividad constructiva en este amplio espacio. Los niveles se han agrupado estratigráficamente en tres contextos (Ribera, Rosselló y Ruiz 2010).

Con anterioridad se había publicado alguna pieza de la zona del circo, especialmente de las excavaciones de la zona norte, en la calle Baró de Petrés (Blasco *et al.* 1994), aunque en esos momentos aún no se sabía que se trataba del interior del circo. Con ellas se habían señalado algunos *nummi* vándalos de inicios del s. VI (Pascual *et al.* 1997, 182).

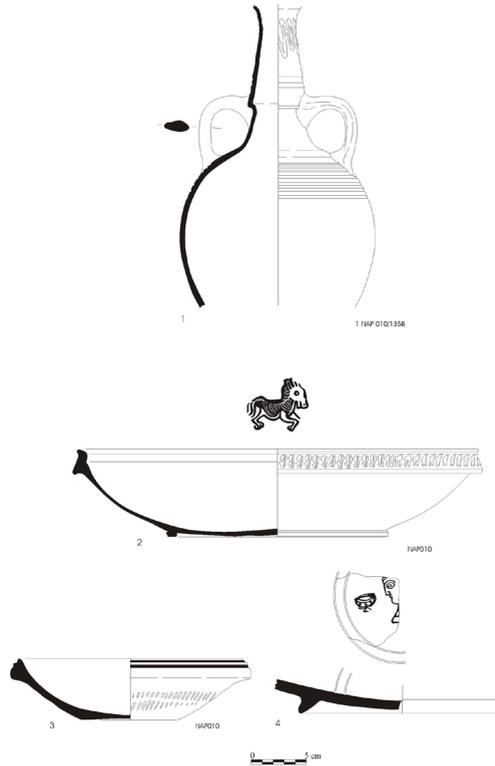


Figura 4. Selección de cerámicas de los niveles tardoantiguos del circo romano de *Valentia*. De arriba abajo: anforita ebusitana, late Roman C, late Roman D y African red slip.

A partir del estudio de los contextos cerámicos de la excavación de la plaza de Nápoles y Sicilia 10, se ha verificado que las principales producciones individualizadas son la vajilla de mesa: ARS (African Red Slip), LRC focca (Late Roman C) y LRD chipriota (Late Roman D); ánforas, y cerámica común y de cocina: cerámica a mano-torneta, cerámica ebusitana, cerámica africana, cerámica de cocina oriental, cerámica de cocina del sudeste, cerámica de cocina regional y común tardía indeterminada (Fig. 4).

El registro estratigráfico ha evidenciado la existencia de tres fases.

- Fase 1

Es la primera ocupación de la arena del Circo. Había una serie de rellenos, fosas de expolio para recuperar materiales y la



construcción de muros, hogares y silos. La vajilla fina de mesa era toda importada. La ARS supone el 79,07 % del total y LRC el 20,93 % restante. De la producción africana destaca el tipo Hayes 61B, quizás variante B3 (Bonifay, 2004, Sigillée 39), Hayes 87C, 91C, 99A, 103B, 104A y Atlante 46.2. La cerámica focense sólo presenta la forma Hayes 3. Destaca el ejemplar completo de la variante F con équido estampillado en el fondo, y una variante de pequeño formato y borde poco desarrollado.

Las ánforas son escasas, y un 50% del total son africanas, si bien algunas de ellas probablemente residuales (Keay 25B, 27B, 36). A las anteriores hay que añadir dos ejemplares de Keay 62A y una Keay 8B, ésta última escasa en Valencia. Del Mediterráneo oriental (33,33%) se ha identificado el ánfora LRA 1 y fragmentos de cuerpo de LRA 2 y LRA 4. La pequeña ánfora con decoración a peine, de Ibiza, tipo Keay 79 y un ánfora de pequeñas dimensiones de origen indeterminado, completan el panorama anfórico.

De la cerámica común destacan las a mano o torneta, con cazuelas RHW 8.1 y 8.2, probablemente de la zona de Murcia, que son el 62,5 % de las producciones a mano/torneta; las cazuelas del Mediterráneo central FHMW 8 y FHMW 20, ambas con un 18,75 % (Fulford y Peacock, 1984). La cerámica ebusitana, no destinadas al fuego, destaca por los morteros, cuencos con tubo vertedor y jarras.

La cerámica de origen norteafricano concurre con producciones no destinadas al fuego, como pequeños morteros FCW 76, 2.1 (Fulford y Peacock 1984).

La cerámica de cocina oriental está presente con platos para ir al fuego tipo FCW 71,5/RW 9.1 y variantes, y cazuelas RW 6.1, 6.6 y RW 6.9/CATHMA 17 (Reynolds, 1993; Fulford y Peacock, 1984). Un origen oriental, del Egeo, se atribuye a la mayoría de estas producciones, más concretamente a los platos FCW 71,5/ Reynolds 9.1 (Waksman y Trèglia 2007), si bien, para el grupo 6 de Reynolds se ha sugerido también un origen itálico (Fulford y

Peacock 1984, 24-25), concretamente siciliano (Reynolds 1993, 134).

Cerámicas de cocina del sudeste hispano (Murcia, Cartagena) son las cazuelas RW 5; RW 5.2A y RW 5.2B, caracterizadas por la regular presencia de placas de esquistos grises (Reynolds 1993). La cerámica de cocina, regional, está representada por ollas de borde vuelto sin asas, tapaderas y abundantes cazuelas, mayoritariamente imitaciones del tipo africano FCW 68,12, muy abundante en la zona de València y Alicante y prácticamente desconocida en otras partes del Mediterráneo (Rosselló y Ribera 2005, 158).

Por último, hay producciones normalmente no destinadas al fuego, de buena calidad y origen indeterminado, como morteros, lebrillos, jarras de tipología diversa y decoración a peine, ollas u orzas para almacenaje, cuencos y un ejemplar, quizás de botella, caracterizado por su decoración facetada, con algún ejemplo similar en Alicante (Reynolds 1993, RW 1.102) y quizás de origen oriental.

La datación propuesta para este contexto es de mediados del siglo VI, lo que indicaría el momento del inicio de la urbanización del circo (Ribera, Rosselló y Ruiz 2010).

- Fase 2

En este contexto se producen una serie de reformas de las estructuras arquitectónicas anteriores, con una segunda ocupación.

La vajilla de mesa se reparte entre ARS (82,76 %), LRC (13,79 %) y LRD (3,45 %). De ARS destaca Hayes 87,4, 87C, 90B, 91D, 99B, Atlante 46,2, Atlante 46,9 y un raro ejemplar quizás del tipo Sidi Jdidi 8, var. tardía (Bonifay 2004, Sigillée 90).

La forma Hayes 3 en su variante F es la única representada dentro de la LRC. En este contexto aparecen los únicos ejemplares de sigillata chipriota, LRD, aparecidos en la ciudad, con los tipos Hayes 2 y 9.

Las ánforas de origen oriental suponen el 54,54 % del total de los envases, continuando con los mismos tipos que en la fase 1, destacando la LRA 1 y, como novedad, una LRA 6. Las ánforas africanas (27,27 %) están



representadas por el gran contenedor Keay 62A y las pequeñas *spatheia*, 1 (probablemente residual) y 3B. Un ejemplar de tipología y origen desconocidos, probablemente es un ánfora de fondo cóncavo-convexo, y caracterizada por abundante mica plateada.

En la cerámica a mano o torneta, se repiten las mismas producciones murcianas (RHW 8.1) con cazuelas altas y un 46,7 % de la cerámica a mano, y del Mediterráneo central FHMW 8 y FHMW 20, con un 40 y 13,33 % respectivamente. Lebrillos, cuencos, cuencos con tubo vertedor y morteros son las producciones de Ibiza.

Las imitaciones de cerámica común africana repiten con la omnipresente cazuela FCW 68,12 y ahora con una jarra FCW 81,25 (Fulford y Peacock 1984), esta última presente en contextos de la primera mitad del s. VI en Cartago y Dougga, y en contextos más tardíos en San Antonino (Mannoni y Murialdo 2001, 27-31).

La cerámica de cocina oriental también repite con cazuelas RW 6.1 y 6.6v y platos para el fuego FCW 71,5/RW 9; y también cazuelas con tapaderas adaptadas FCW 70, 38 (Fulford y Peacock 1984) del área jordano-palestina.

De la cerámica de cocina del sudeste hispánico, cazuelas altas RW 2A.3A y RW 5.2A, así como cazuelas bajas tipo Cartagena 7, con característicos esquistos rojos y grises. La cerámica de cocina de probable origen regional está presente con las características ollas de borde vuelto sin asas, tapaderas y jarritos de borde pellizado y un asa que aparecen sistemáticamente con huellas de exposición al fuego y que son muy característicos en València en contextos de época visigoda, de finales del s. VI y s. VII (Rosselló y Ribera 2005, 158).

Continúan siendo abundantes los variados morteros de procedencia indeterminada. En este contexto se evidencian los primeros vidriados internos, posiblemente de cazuelas, que serían crisoles para la fabricación de vidrio.

La cronología propuesta para este contexto es de fines del siglo VI o de la primera mitad del siglo VII (Ribera, Rosselló y Ruiz 2010).

- Fase 3

Se caracteriza por vertidos y fosas que amortizan el conjunto. Abundan restos de actividades industriales, como escorias de metal y vidrio, y no es extraño encontrar restos humanos desarticulados en algunas de las fosas. Debe de ser el nivel que marca el abandono de la ocupación de la zona interior del circo.

La sigillata africana supone el 93,10 % del total de la vajilla de mesa, si bien un porcentaje elevado de la misma debe de ser residual. Aparece la Hayes 99C, 104C, 105, 87/109 y una forma indeterminada, quizá relacionada con el tipo Sidi Jdidi 8 (Bonifay 2004, Sigillée 83). La cerámica focense (6,90 %) está mínimamente representada con dos fragmentos de Hayes 3H, probablemente residuales.

El panorama anfórico es pobre, y se distribuye en un porcentaje similar (33,33 %) entre ánforas africanas y del Mediterráneo oriental, un 25 % indeterminadas y un 8,33 % ebusitanas. Destaca una Keay 61C, LRA 1, una anforita ebusitana Keay 79B y un ánfora de origen indeterminado, ¿africano?.

En la cerámica a mano o torneta destaca la práctica desaparición de la producción RHW 8, continuando las cazuelas FHMW 8 y FHMW 20, además de un ejemplar de FHMW 23. La ebusitana son los típicos cuencos con tubo vertedor, morteros y lebrillos. La cerámica local presenta las habituales cazuelas inspiradas en las africanas FCW 68,12. Hay pequeños morteros FCW 76,2 de posible origen africano. Únicamente hay un plato para el fuego FCW 71,5/RW 9.1 de cerámica de cocina oriental y otra única cazuela RW 5.2B del sudeste. La cerámica de cocina regional presenta abundantes ollas de borde vuelto, generalmente sin asas, hacen su aparición las ollas de borde biselado, típicas a partir de mediados/finales del s. VII (Rosselló y Ribera 2005, 158, fig. 4, 14-15), cazuelas, tapaderas y jarritos de borde pellizado. De origen indeterminado continúan los morteros, y aparecen formas típicas de la facies visigoda plena (s VII) como los cuencos carenados,



orzas con tubo vertedor y decoración de meandros y jarritos o botellitas.

También se encontró una fíbula¹ de arco (Fig. 5) de los tipos más tardíos, de inicios del s. VII en adelante. Es una fíbula que continúa el tipo de las “Silberblechfibeln” o de láminas ensambladas, pero fabricadas mediante fundición. Es un tipo más evolucionado, compuesto por ejemplares fundidos en bronce característico del nivel III -c.a. 525-560/80. En estas fíbulas del nivel III destaca la influencia del mundo germano por la “Tierornamentik”, primero en las de resorte y luego en las de pie. Aparecen decoradas por apéndices, aquí en número de cuatro, y por una decoración geométrica a base de un puntillado. Los materiales de este nivel III se consideran una evolución realizada en talleres hispanos de los objetos de nivel II -480/90 -c.a. 525.

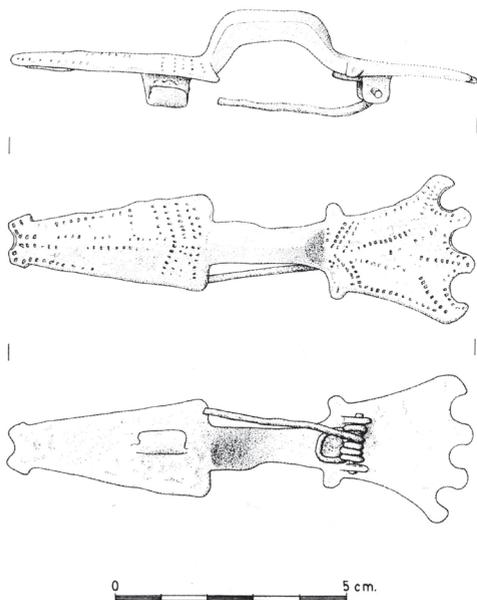


Figura 5. Fíbula de la última fase de ocupación del circo romano de *Valentia*. Archivo SIAM.

Hay que señalar que este tipo de fíbulas que caracterizan los niveles II y III se consideran signos de identidad. El problema surge en el momento de explicar la naturaleza de estas

piezas. Ripoll los ve como signos de identidad de tipo personal y además femeninos (Ripoll 1998, 53). Por el contrario, Bierbrauer, sostiene que se trata de elementos de identificación étnica privativo de los godos (Bierbrauer 1994, 165). Es un signo externo de la indumentaria por lo que, a través de ellos, era posible distinguir a personas de diferente origen étnico dentro de la heterogénea población de la *Romania* en la antigüedad tardía (Barroso *et al.* 2006, 215).

En esta fase, pues, se encontrarían cerámicas y objetos de indumentaria típicos del pleno mundo visigodo. La cronología que se ha propuesto para este nivel de amortización es de mediados del s. VII (Ribera, Rosselló y Ruiz 2010).

3.2. El significado urbano de este nuevo barrio

Los estudios de los niveles tardoantiguos que colmatan los grandes edificios romanos han demostrado ser especialmente valiosos, tanto para el conocimiento de la evolución y transformación de estas grandes construcciones (Heijmans 2006) como para establecer las pautas comerciales de esos periodos. Especialmente significativos han sido los trabajos de la *Crypta Balbii* de Roma (Sagui 1998). En nuestro caso, numéricamente más modesto, por proceder de excavaciones de relativa poca extensión, pero bien estratificadas, se han podido establecer tres fases generales que abarcan desde mediados del s. VI a mediados del VII y han aportado abundante cerámica, principalmente vajilla de mesa (ARS, LRC, LRD), cerámica de cocina y ánforas orientales y africanas. Hay que destacar la insólita abundancia de producciones orientales, LRC, LRD y cerámica de cocina, principalmente de la segunda mitad del siglo VI. De aquí provienen los únicos hallazgos de LRD y el mayor volumen de LRC de la ciudad.

Por el contrario, a partir de finales del s. VI y, sobre todo, del s. VII, se advierte un evidente cambio con la introducción de tipos de clara facies visigótica, similares a los

1 Agradecemos la ayuda de Jorge Morín a la hora de catalogar esta pieza.



que podemos hallar en zonas de tradicional asentamiento godo en *Hispania*, continuando, de todos modos, la llegada de las últimas producciones de ARS (Hayes 91D, 105, 106, etc.) y la introducción de los primeros y escasos vidriados que deben ser crisoles de fabricación de vidrio.

Estos conjuntos cerámicos, con la abundante presencia de materiales orientales, presentan una notable diferencia con los de otros lugares de Valencia, tanto los del área episcopal como los de las zonas periurbanas de habitación (Pascual, Ribera y Rosselló 2003). Esta especificidad plantea que, tal vez, la nueva área urbanizada a mediados del s. VI tuviera una razón de ser diferenciada y especializada, aunque esta suposición es tan sugerente y fácil de plantear como difícil de resolver. Hay que tener en cuenta la ubicación topográfica del circo, situado desde el s. II d. C., y hasta el s. XIV, en el límite oriental de la ciudad, de modo y manera que la muralla árabe del s. XI se adhirió a su cara externa, seguramente perpetuando su uso defensivo en el periodo tardoantiguo, tal como ocurre con tantos otros de estos grandes edificios de espectáculos (Ribera 2008).

La creación de este nuevo barrio bien delimitado, por su dimensión, obedecería a alguna iniciativa pública importante, interior o exterior, ya que ocupó un amplio espacio, 24.000 m², más de dos hectáreas. Su aparición repentina a mediados del s. VI coincide con la instalación del imperio de Oriente en esta zona. Hay que considerar que los *milites Romani* más que conquistar una parte de Hispania la ocuparon a través del acuerdo con *Athanagildus*. Esta nueva provincia de *Spania* se extendía por parte (¿o todo?) del litoral de la *Carthaginense* y la Bética y por una zona interior de dimensiones desconocidas, que, en un principio, incluiría por lo menos Baza y, tal vez, Córdoba. En estos casos de repartición territorial pactada, la organización provincial existente servía como base para deslindar las posesiones de las partes. Por Hidacio se sabe que cuando suevos, vándalos

y alanos invadieron Hispania a principios del s. V, echaron a suertes las provincias que correspondía a cada grupo para proceder a su saqueo (Arce 2007, 67)

El territorio de *Valentia* estaba dentro de la provincia *Carthaginensis*, heredera de la homónima del Bajo Imperio. En este momento, a mediados del s. VI, la Carpetania ya se había desgajado de la antigua *Carthaginensis* (Vallejo 2006), lo que realzó el papel de *Toletum*, antes de convertirse en la capital del reino visigodo. En el 531 se celebró en esta ciudad el II Concilio de Toledo, que tuvo carácter provincial de la Carpetania, al que asistieron ocho obispos (Orlandis y Ramos-Lison 1986, 115, 247-250).

En un principio, pues, sería factible que las provincias de la *Carthaginensis* y la Bética, en gran parte autónomas, cuando no rebeldes, como Córdoba, y con zonas interiores montañosas casi independientes, como la *Orospeda*, pasaran en su mayor parte al control imperial. La mención en la *Chronica Caesaraugustana* que *Athanagildus* terminó guerreando con los recién llegados, a los que conquistó *Hispalis* y atacó, pero no tomó, Córdoba, encajaría en esta opción (Grosse 1947, 143-144).

No sería hasta las campañas de Leovigildo que las posesiones del Imperio sufrieron una reducción considerable, sobre todo en las comarcas del interior, empezando por Córdoba, conquistada en el 572, junto a otras ciudades que no se nombran, según Juan de Biclár (Grosse 1947, 153) que también narra que la referida *Orospeda* fue atacada en el 577, cuyos moradores, denominados *rustici*, tuvieron que ser sometidos por otra expedición. Al año siguiente fundó *Reccopolis... in Celtiberia* (Grosse 1947, 159). La ocupación de la *Orospeda*, área autónoma o independiente, que haría de zona tapón entre el reino visigodo y la *Carthaginensis*, puso en contacto directo estas posesiones imperiales con el reino de Toledo.

Desde la instalación inicial imperial, hacia 555, hasta esta primera disminución del territorio imperial y la conquista de la *Orospeda*, pasaron por lo menos 20 años,



tiempo más que suficiente para fortificar, organizar y consolidar estos territorios. En este contexto histórico y arqueológico del tercer cuarto del siglo VI se integran estos restos arqueológicos, muebles e inmuebles, del circo romano de *Valentia*.

Otro hallazgo que también se puede relacionar con este clima bélico y fronterizo es una tumba de la primera fase del cementerio episcopal de *Valentia*. El esqueleto de ese sepulcro, de tipología claramente de tradición romana, tenía incrustada entre las vértebras de su columna la punta de un proyectil, probablemente una flecha, con trayectoria descendente, es decir, disparada desde arriba, tal vez desde una fortificación. Por el estudio antropológico, parece ser que la herida no fue mortal y que el individuo sobrevivió, aunque con evidentes fuertes dolores. Además, en su cráneo, se apreciaron señales evidentes de haber llevado una especie de casco durante mucho tiempo (Calvo 2000, 194-196). Otra tumba de este periodo es la única que presenta un arma, un puñal de hierro, aunque se trata de un sepulcro infantil (Fig. 6).

De una fosa tardoantigua de las excavaciones de l'Almoína procede una curiosa pieza: un gran fragmento de ánfora republicana de la Campania sobre el que se escribió por incisión un largo texto en griego que se ha interpretado como las actas de un divorcio y que, en todo caso, demuestra, una vez más, el uso de esta lengua y la presencia de orientales en Occidente (De Hoz 2010).

En esta coyuntura, los alrededores de València se convirtieron en un área fronteriza militarizada, por lo menos hasta el 624, aunque la permanencia bizantina en las Baleares no dejó nunca de ser una amenaza. Normalmente se coloca en el Júcar el límite septentrional del nuevo territorio imperial, aunque los datos no son concluyentes y tanto podría estar más al norte, incluyendo *Valentia* y todo el litoral *Carthaginensis*, como estar más al sur, excluyendo *Saetabis*, al sur del río, cuyo obispo también participó en el III Concilio de Toledo. La frontera, en todo caso, fue bastante

fluctuante y permeable, normalmente en la línea de una progresiva reducción de las posesiones imperiales. Pero no siempre fue así, como indicaría la probable recuperación de algunos territorios durante el reinado del emperador Mauricio Tiberio (582-602), notoriamente conocido por su política de potenciación de las provincias occidentales del Imperio, y que, no casualmente, coincide con la famosa inscripción del general *Comentiolus* del 589, que a su vez coincide con el reinado de Recaredo, que parece que sufrió alguna agresión militar que las fuentes no concretan (Vizcaíno 2009).



Figura 6. Tumba infantil de la primera fase del cementerio episcopal de València con un cuchillo como ajuar funerario.

Otra prueba de esta nueva situación fue la coexistencia de un obispo arriano y otro católico en València, en el 589, como mencionan las actas del III Concilio de Toledo. Esta duplicidad está atestiguada en otras pocas

ciudades, normalmente las más importantes y algunas situadas en territorios fronterizos o de reciente ocupación, como el área sueva, como igual sucede con la distribución de las cecas. En el caso que nos ocupa, hasta hace poco se había pensado que ambos próceres estarían en la ciudad de *Valentia*, lo que planteaba no pocos problemas de interpretación topográfica, ya que dos obispos de credos distintos implican dos núcleos episcopales diferentes, como se sabe ocurría en la Italia ostrogoda, el África vándala y donatista o en la cercana *Barcinona* (Ribera 2008). Sin embargo, una nueva opción ha surgido al socaire de las excavaciones en el cercano asentamiento visigodo de València la Vella.

4. VALÈNCIA LA VELLA, LA ARQUEOLOGÍA DE UNA CIUDAD SIN NOMBRE

A finales del s. VI, a 16 km. de *Valentia* río arriba surgió un nuevo asentamiento fortificado de cierta extensión, València la Vella (Riba-roja de Túria). Con cinco hectáreas de superficie ocupa una terraza elevada entre

la margen derecha del río Túria y el Barranco de la Cabrassa, depresiones topográficas que aprovechó como defensas naturales. Controlaba el paso del río, vía natural de comunicación entre la costa y el interior. Está en un punto estratégico de marcada función militar y de control del amplio territorio circundante. València la Vella ha sido, y aun es, en parte, una gran incógnita de la arqueología valenciana por la enorme visibilidad y extensión del conjunto amurallado, que se conoce desde el s. XIV y que, de siempre, se había interpretado como un lugar importante.

En un principio, estas visibles ruinas se identificaron con alguna ciudad ibérica, púnica o romana mencionada en las fuentes clásicas, especialmente con *Pallantia*. Las excavaciones de 1978-1980 del Servei d'Investigació Prehistòrica (SIP) de la Diputació de València, en colaboración con la Universitat de València, localizaron dos edificios públicos y mostraron la cronología tardo-antigua del yacimiento, lo que desmontó las teorías de una datación antigua. Poco después, Miquel Rosselló precisó aún más la cronología en plena etapa visigoda y

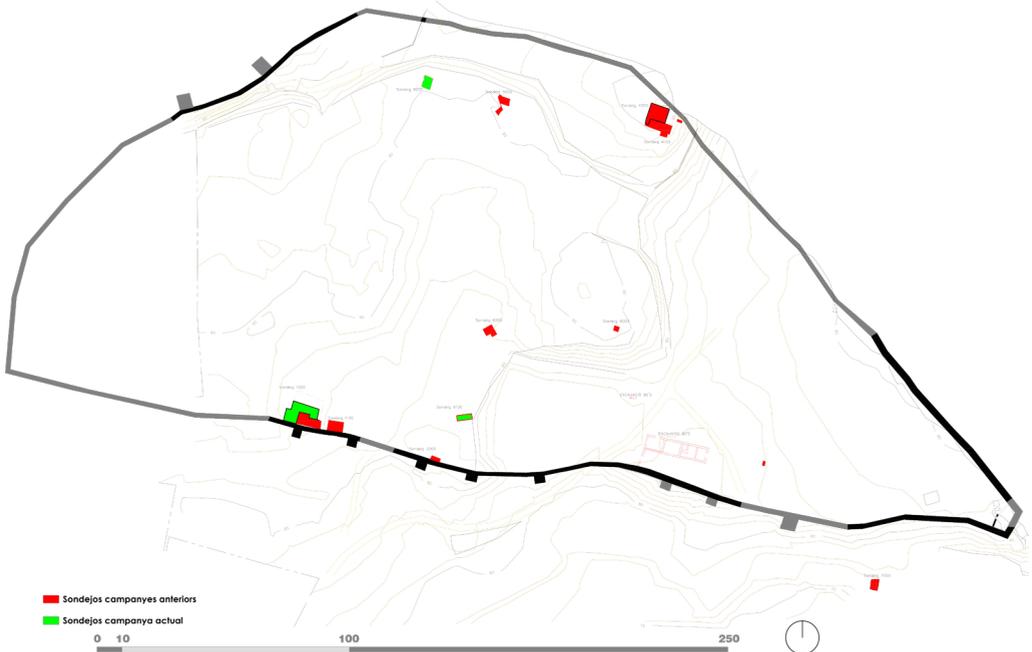


Figura 7. Plano de València la Vella. Proyecto de València la Vella.



Figura 8. La muralla de València la Vella. Proyecto de València la Vella.

vinculó su creación a la iniciativa de Leovigildo, tal como han puesto de manifiesto las recientes excavaciones (Rosselló 1998, 2000).

Desde 2016, el Ayuntamiento de Ribarroja de Túria y el Institut Català d'Arqueologia Clàssica (ICAC) firmaron un convenio de colaboración para estudiar “València la Vella”, que ha dado lugar a cinco campañas de excavaciones arqueológicas desde 2016².

El elemento más relevante es su larga y potente muralla, que rodea al yacimiento. Su perímetro aproximado de unos 1.000 metros se adapta a la forma trapezoidal de la orografía de la terraza fluvial (Fig. 7). Sobresale entre 24 y 41m por encima del curso del Túria. Con 1,80 y 2,00 m. de anchura, está formada por un doble paramento de mampostería trabada con hormigón de cal y, en medio, un ripio interno de mortero de cal pobre, margas descompuestas del suelo y piedras. El alzado máximo conservado llega a los tres metros (Fig. 8). El recinto está reforzado por torres cuadradas con parecido aparejo de 3 x 3 m., que traban con los paramentos de la muralla. Son torres macizas, con relleno interior de

piedras y hormigón de cal. Las piedras de la muralla son de tamaño mediano y parecen proceder de canteras cercanas. En este gran complejo defensivo prácticamente no aparecen *spolia*, ni siquiera en las esquinas de las torres (Huguet *et al.* 2020).

Aunque las fortificaciones aún son el elemento más destacado, los sondeos y las prospecciones de georradar, señalan un urbanismo organizado y aterrazado, con calles y, al menos, una plaza, adaptado a un terreno en pendiente en la parte oeste, mientras la mitad oriental es prácticamente plana. A finales de la década de los 70 del siglo XX, casi toda la zona oeste fue arrasada y rebajada con maquinaria pesada para aportar piedra y escombros al relleno de un puente de la Renfe, lo que dio lugar a las excavaciones de urgencia de 1978 a 1980. A pesar de este desastre, hay que suponer que esta zona occidental, que es la única por la que se puede acceder al yacimiento, antes y ahora, estaría bastante más elevada que en la actualidad, como se deduce de lo que queda de su parte septentrional y de la observación de fotografías aéreas anteriores a 1978.

En el centro de la parte baja, junto a una entrada desde el sur, que debió ser el acceso principal, a expensas que hubiera habido otra en el arrasado lado oeste, las prospecciones de georradar han identificado una explanada

² Los trabajos han sido dirigidos por Josep Maria Macias, Miquel Rosselló y Esperança Huguet, con la colaboración de Iván Fernández, Karen Fortuny y Francesc Rodríguez) la participación del profesor Jordi Padín de la UPV en materia de prospecciones geofísicas y la coordinación de Albert Ribera.



Figura 9. Edificio público de València la Vella. Montaje autores.

interior, que debe de ser una plaza de recepción y redistribución hacia el interior del yacimiento. A su alrededor se encuentran las dos relevantes estructuras indagadas entre 1978-80. Una es un gran edificio de planta rectangular con cuatro departamentos, de 25 x 7 m., totalmente excavado, en apariencia (Fig. 9). Está situado al lado oriental de la plaza, y próximo a la muralla y a la puerta meridional. Está en gran parte formado por sillares prismáticos de caliza azulada. El resto del aparejo era mampostería trabada con mortero de cal y gravas. El mortero, al igual que en la muralla, tapaba la unión entre las piedras a manera de enfoscado. Al norte de esa misma plaza, hay un gran edificio de *opus africanum*, apenas sin exhumar. El actual túmulo visible indica que será un gran edificio público, que se prevé excavar próximamente. Ambos edificios usaron profusamente *spolia*, básicamente sillares y elementos arquitectónicos de calcárea dolomítica gris-azulada de la cercana Sierra Calderona, también usados en el palacio de Pla de Nadal (Juan *et al.* 2018). Seguramente serían espoliados de la cercana y abandonada ciudad romana de *Edeta*.

En el extremo oriental del yacimiento, un gran bastión de sillares, en gran parte destruido por una potente trinchera de la Guerra Civil, pero perfectamente señalado en un plano de inicios del s. XX (Valls 1902), controlaba la unión de los dos barrancos y vigilaba la llegada desde Valencia.

La parte superior del asentamiento, que da directamente a la escarpada ladera del río, sería una ciudadela. Estaba presidida por una gran construcción, en curso de excavación y delimitación, de la que se ha exhumado un amplio pavimento de *opus signinum*. Su forma rectangular y orientación oeste-este se distingue perfectamente en fotos áreas de 1976 y otras anteriores. Debió ser uno de los principales edificios, tanto por la posición dominante como por su buena entidad arquitectónica, de “construcción clásica”, con muros de contención y pavimentos de buena factura y consistencia, sobre los que se han recuperado numerosas *tegulae*. Junto el lado este de esta estructura rectangular se aprecian los restos algo deteriorados en altura, por estar en la cúspide de una ladera, pero bien visibles en planta, de un espacio rectangular o



cuadrado que se adhiere por ese lado a modo de ábside. Los sillares del ángulo sudoeste del edificio también son visibles entre un gran derrumbe de mampuestos.

Esta ciudadela elevada, que topográfica y visualmente domina todo el yacimiento, estaría delimitada por un recinto interior, del que se están empezando a identificar varios de sus paramentos, incluida alguna posible torre, cuyo estudio se ha visto dificultado por la abundante vegetación existente.

La mitad occidental del asentamiento, por debajo directamente de la ciudadela, es una zona en pendiente suave, regularizada y organizada con muros de aterramiento periféricos y compartimentada por paredes de mampostería, en lo que debe de ser un área productiva y residencial, en la que se han encontrado silos, pequeños hornos y vestigios de fabricación de vidrio.

Por debajo del recinto septentrional, irregularmente conservado, hay algunos tramos discontinuos de lo que parecen ser las paredes de un canal de *opus caementicium* de una especie de acueducto que circunda el yacimiento por este lado. Aun esta por realizar un estudio de detalle, algo complicado por la espesa vegetación y la empinada pendiente, que ha provocado tanto su invisibilidad como que se hayan producido desprendimientos de buena parte de su recorrido. En todo caso, estaría en la línea de lo que se conoce en *Eio* y *Reccopolis* (Martínez Jiménez 2017).

La revisión de la topografía y los interesantes hallazgos constructivos y estratigráficos han aportado la suficiente información para introducir València la Vella en el debate científico actual sobre los procesos urbanos de nueva planta y la geopolítica de la Hispania Visigoda en el área valenciana y su entorno. En el actual estado incipiente de la investigación, de momento, las preguntas superan con creces a las respuestas.

Sin embargo, en este estado preliminar del proyecto, ya se dispone de datos importantes sobre aspectos fundamentales, como su fecha de fundación, establecida a partir del 570/580,

por las cerámicas recuperadas en los niveles iniciales, a las que hay que añadir dos *tremisses* de Leovigildo, que son la principal referencia *post quem*.

Las cerámicas del nivel de ocupación indican que el apogeo y la mayor parte de su actividad se desarrollaron en el s. VII. Los numerosos hallazgos de monedas, sobre todo de gran cantidad de *minimi*, señalan la existencia de una activa economía monetaria (Caldés 2019).

El final de València la Vella fue un abandono lento y no una destrucción, que tuvo lugar entre finales del siglo VII e inicios del VIII. Gracias a los nuevos datos, parece cada vez más evidente que los dos grandes yacimientos visigóticos de Riba-roja de Túria, este gran recinto fortificado de *València la Vella*, de categoría urbana, y el conjunto presidido por el magnífico palacio de Pla de Nadal, no fueron coetáneos, sino que uno sucedió al otro. Esta fecha inicial coincide con la que ya se suponía (Rosselló 1998), la final alargaría la vida del yacimiento prácticamente hasta a la arribada de los musulmanes en el 713 y plantea nuevas perspectivas que dan sentido a la relación de València la Vella con *Valentia* y Pla de Nadal.

4.1. Una nueva ciudad

La reciente información muestra un centro fortificado con un urbanismo monumental y planificado, más allá de un simple *castrum* de funciones defensivas. Este gran asentamiento podría agrupar a la población de un amplio territorio y desempeñar funciones administrativas y fiscales. En todo caso, en el fondo de su creación está la intervención directa del poder central visigodo. Es muy probable que el centro del poder político de toda la región se instalará en València la Vella. El interrogante de la ubicación del poder eclesiástico, entre *Valentia* y València la Vella, se plantea a partir de la conversión al catolicismo, quedando el obispo católico como una especie de poder paralelo pero subordinado, que seguramente residiría en *Valentia* al socaire de la figura del mártir Vicente, uno de los



más apreciados de los inicios del cristianismo (Ribera y Rosselló 2005).

En todo caso, sólo ahora se detecta la llegada de contingentes visigodos en un territorio en el que apenas se habrían producido cambios poblacionales. La evidencia arqueológica del territorio cercano a *Valentia* manifiesta la existencia de una frontera fortificada alrededor de la ciudad de *Valentia*, con lugares amurallados, *castra* y *castella* y nuevos centros urbanos, como València la Vella, y hallazgos monetarios áureos como los de Alcàsser (Rosselló y Ribera 2016).

Hay que plantearse la razón de ser, la naturaleza, la función y la evolución de este nuevo asentamiento fortificado. De momento, son varias las posibilidades y no pocas las dudas. La ubicación geográfica, topográfica y las murallas señalan un acusado y evidente carácter militar, por lo que, en un principio, cuando se había constatado su cronología tardoantigua, se interpretó como un *castellum* o centro fortificado (Rosselló 2000). Últimamente, con los nuevos datos de las excavaciones, con la reciente revisión y actualización de la topografía, se ha comprobado que su superficie ronda las cinco hectáreas, el doble de lo que se pensaba, y, a tenor de las características constructivas de la muralla, se ha visto que fue delimitada defensivamente en una sola fase unitaria (Huguet *et al.* 2020). Con estas dimensiones, y sin descartar la más que evidente faceta defensiva y militar, acorde con los agitados tiempos coetáneos de su construcción, toma forma que también se tratara de un nuevo centro urbano. En todo caso, es un gran asentamiento estable de nueva planta desde el que se controlaría directamente un territorio periférico de reciente adquisición por el reino visigodo, dentro de un contexto tan coyuntural y conflictivo como la guerra romano-gótica del 555 al 624.

Desde la ciudadela a la zona baja, ya se han localizado, al menos, tres edificios importantes relacionados con la arquitectura pública, además de muros de recintos interiores y

de aterrazamiento, silos y algunos espacios productivos y residenciales.

Según van avanzando las excavaciones, cada vez parece más evidente que València la Vella es un yacimiento excepcional y básico para reconstruir la historia del territorio valenciano entre los siglos VI y VIII. A partir de finales del s. VI, es aquí donde se constata el mayor esfuerzo e inversión de esta zona, al tiempo que en *Valentia* se paralizó la actividad constructiva a partir de finales del s. VI y apenas se constata en el s. VII (Ribera y Rosselló 2009). La construcción, *ex novo*, de València la Vella supuso un gran esfuerzo edilicio, sólo asumible desde la iniciativa pública.

En esta perspectiva, se está empezando a replantear la localización de algunos hechos históricos remarcables de este período, que siempre se suponía que habían tenido lugar en *Valentia*. Sería el caso del cautiverio en València del hijo rebelde de Leovigildo, Hermenegildo, en el 584, de la localización de la ceca monetaria en el reinado de *Suinthila* y la ubicación de la sede episcopal del obispo arriano de València, que estuvo presente en el III Concilio de Toledo. Todas o algunas de estas noticias históricas tal vez podrían referirse a València la Vella, que cada vez se asienta más como el centro principal de esta zona militar.

4.2. La coyuntura histórica y arqueológica de la fundación de València la Vella

Pero *València la Vella* no es un caso aislado de esta coyuntura fronteriza en este período dentro del territorio alrededor de València. Más al sur, entre el Túrria y el Júcar, se han localizado una serie de cementerios rurales un tanto particulares, con cámaras sepulcrales excavadas en la roca, sin confronto con los habituales en esta zona. Destacan los hallazgos del entorno de la localidad de Alcàsser, a 15 km al sur de València, con las numerosas monedas de oro de un contexto funerario peculiar de la segunda mitad del s. VI en adelante, en su mayor parte excavado o simplemente expoliado de antiguo (Alapont y Tormo 2005), excepto alguna intervención



reciente (Alapont y Ballester 2007). Hay alguna referencia a la aparición de algún arma, como un hacha. Se relacionan con un asentamiento cercano recientemente descubierto (Martínez-Porrall *et al.* 2019). El mismo topónimo, de origen islámico, ya indica un lugar fortificado y su ubicación sobre la Vía Augusta, en un punto donde el lago de l'Albufera apenas dejaría un pequeño corredor al pie de las primeras colinas para el paso de la ruta, incide en su posición estratégica. Otros conjuntos funerarios semejantes, pero más modestos y menos estudiados, se han encontrado por esta zona (Botella 2019).

Un establecimiento defensivo de estas características, a partir de mediados del siglo VI se ha de relacionar con la reorganización de este territorio por el Estado visigodo, a partir de Leovigildo, frente a la ocupación bizantina y la amplia autonomía, en parte inicialmente consentida, de las aristocracias locales, civiles y episcopales, de algunas regiones peninsulares (Rosselló 1998). La fundación de ciudades en este período fue poco habitual, pero tampoco fue en absoluto una actividad extraña, y, en todo caso, era una prerrogativa exclusivamente real. València la Vella, siendo un caso excepcional, no es precisamente único en el contexto tardoantiguo (Arce 2000; Rizo 2017). En *Hispania*, un modelo cercano en el tiempo y en el espacio sería la fundación de *Reccopolis* (Zorita de los Canes, Guadalajara), más grande que València la Vella, una extensa nueva ciudad sin obispo, que estaba en la vecina *Ercavica*, pero con ceca, murallas, iglesia, un gran y alargado palacio (o un gran *horreum* para otros) y un barrio artesanal (Olmo 2008).

En el entorno del territorio adquirido por el Imperio de Oriente, no es casual que surgieran otros nuevos asentamientos de marcado carácter defensivo, que formaron un anillo a su alrededor. El mejor conocido es el Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete), que sería otro caso semejante y cercano en el tiempo y en el espacio, con sus murallas, basílica, baptisterio y su categoría episcopal, la sede Elotana (Gutiérrez Lloret 2019), pero de dimensiones

más reducidas que València la Vella y con una arquitectura menos monumental.

Otros centros fortificados de esta índole y ubicación, a uno u otro lado de la frontera, serían *Begastri*, *Mula*, *Aurariola*, *Eliocroca* y otros. *Begastri* fue un nuevo obispado, localizado en el Cabezo Roenas (Cehegín, Murcia), en lo que fue la montañosa y autónoma región de la *Orospeda*, conquistada por Leovigildo (578). El yacimiento, también más pequeño que València la Vella, está sobre un cerro amesetado alargado delimitado por el río Quípar, que ya albergó un centro prerromano. Los numerosos hallazgos arqueológicos tardoantiguos, muebles e inmuebles, junto alguno epigráfico, testimoniarían su importancia. Sin embargo, la interpretación de los edificios, con algunas supuestas basílicas, no ha suscitado unanimidad entre los investigadores. Lo más destacable y evidente son sus murallas (Molina *et al.* 2019). Tal vez, por su cercanía a Cartagena, fuera en inicio un centro fortificado bizantino recuperado por Leovigildo. En el reinado de Gundemaro (610) ya era visigodo. Se relaciona con el topónimo *Bqsrh* del pacto de Teodomiro. Parece que fue destruido a fines del siglo IX en el marco de una rebelión, aunque aún perduró como centro menor (Vizcaíno 2009, 216-218, 410-413).

Otro importante núcleo fortificado en altura en la misma zona fue el Cerro de la Almagra, identificado con la Mula del Pacto de Teodomiro. Ocupaba siete hectáreas, incluido algún cementerio intramuros, en un cerro amesetado junto al río Mula, ubicación similar a València la Vella y *Begastri*. Estaba fortificado sólo por la parte accesible, la septentrional. Se han localizado tres áreas funerarias, dos al exterior, pero cerca de la muralla y otra, la principal, en la parte meridional del recinto, cuyas tumbas eran cistas, en su mayor parte construidas con material reutilizado. En este cementerio destaca un edificio rectangular (8,57 x 4,09m) rodeado de tumbas de la primera mitad del siglo VII con elementos de ajuar semejantes a los del cementerio episcopal de *Valentia*. Al siglo VII pertenecería la mayor



parte de la cultura material, incluidas algunas monedas, *tremisses*, de Tulga a Witiza. El lugar se abandonaría en el siglo IX, seguramente por un incendio. También se desarrollaría en el contexto del conflicto romano-gótico, aunque ya existía antes. No fue centro episcopal, debiéndose adscribir a la cercana *Begastri*. En todo caso, fue una posición avanzada del sistema defensivo visigodo, aunque tampoco se descarta su posible origen bizantino y su rápida recuperación por Leovigildo al tiempo que la *Orospeđa* y *Begastri* (Vizcaíno 2009, 210-216, 413-414).

La antigua *Eliocroca/Iliocroca*, la actual Lorca, fue un importante centro de comunicaciones entre el interior y la costa, que también aparece entre las ciudades del Pacto de Teodomiro. Inicialmente debió ser un centro bizantino. Se conocen cementerios y basureros con materiales tardoantiguos avanzados en las laderas del cerro, pero no construcciones, que deben de estar enmascaradas en el imponente castillo islámico y medieval (Martínez y Ponce 2000).

Un yacimiento tan interesante como problemático es El Monastil (Elda), pequeño asentamiento de altura sobre la Vía Augusta en el paso de las montañas que comunicaba *Valentia* y *Saetabis* con *Ilici*. Su principal problema es que la mayor parte de las excavaciones se realizaron hace décadas y sin las mínimas garantías, lo que, en un lugar pluriestratigráfico como éste, que ha dado materiales desde la Edad del Bronce, complica bastante la interpretación y da pie a teorías tan diversas como cambiantes. En un principio, se aceptó que fuera la sede episcopal de *Eio/Elo* (Llobregat 1977, 94-97). Pero los hallazgos del Tolmo de Minateda indican que ésta sería una mejor ubicación que el reducido espacio de El Monastil, que básicamente es una calle con pequeñas estancias a sus lados. Su minúscula iglesia ejemplifica mejor que otra cosa su entidad. En la parte baja del cerro había una necrópolis con tumbas de fosas y cistas con algunos ajuares que la fechan entre los siglos V-VII. La mayoría de las cerámicas son del

siglo V, pero algunas llegan a los siglos VI-VII (Reynolds 1993, 77, 118). Se supone una reocupación del poblado en altura en el siglo V y una revitalización en la segunda mitad del siglo VI (Vizcaíno 2009, 246-250). La última fase de ocupación sería de finales del siglo VII y principios del VIII y se relaciona con un asentamiento monástico del que derivaría el topónimo (Poveda 2007).

4.3. El contexto general hispánico

En este periodo se ha constatado una considerable dinámica constructiva, principalmente en asentamientos defensivos, provocada en su mayoría por la invasión imperial y la consiguiente reacción visigoda, especialmente durante el reinado de Leovigildo, que propició la consolidación del reino (Rosselló 1998). La principal dificultad es atribuir a unos u otros la autoría de las fortificaciones y, además, teniendo en cuenta las continuas fluctuaciones de la frontera, sería normal que cambiaran continuamente de manos. En este contexto, sólo los casos de *Reccopolis* y *Carthagonova* serían los seguros referentes urbanos de visigodos y romanos. El primero, fue creado por Leovigildo junto al río Tajo, en la vital ruta de *Toletum* a *Caesaraugusta* y en la retaguardia de la frontera con los imperiales, como un gran centro logístico militar (murallas, palacio/*horreum*) y económico (ceca, barrio artesanal), pero no episcopal, que estaba en la cercana *Ercavica* (Olmo 2008). El segundo fue el puerto de entrada, base militar y capital de la nueva y efímera provincia de *Spania* (Vizcaíno 2008).

Otras fundaciones visigodas de este periodo, conocidas por los textos, carecen de constatación arqueológica, como dos del área vascona, *Victoriacum*, obra de Leovigildo en 581, y *Ologicus*, de Suinthila (Martínez Jiménez 2017, 235).

En otras zonas fronterizas septentrionales del reino visigodo son frecuentes los asentamientos fortificados más o menos semejantes, la mayor parte de menores dimensiones (Gutiérrez Gonzalez 2014; Tejado



2020), que también se detectan en Septimania, en “Le Roc de Pampelune” (Schneider 2003).

La cercanía de València la Vella y *Valentia*, distanciadas 16 km, no fue excepcional, como la dualidad entre la episcopal *Auso* (Vic) y Roda de Ter (7km), entre *Reccopolis* y el obispado de *Ercavica* (22km) o entre Sant Julià de Ramis y *Gerunda* (6km). En estos tres casos, es evidente que estos yacimientos tan cercanos, y tan lejos de la frontera, serían complementarios entre sí.

La cuestión principal para entender la creación de València la Vella es si respondió a la dinámica complementaria que se ha visto en *Auso/Roda*, *Reccopolis/Ercavica* y Sant Julià de Ramis/*Gerunda* o si, por el contrario, respondería a lo que se ha visto en la zona fronteriza, en que el reino visigodo creó nuevos centros de poder político y militar para hacer frente a la grave amenaza romano-oriental y en menor medida a la de suevos y vascones. En este último caso, habría que replantear el papel de *Valentia*, que tanto podría ser el centro a proteger por València la Vella, en el primer caso, o, por el contrario, el centro a batir o atacar en el segundo. En varias ocasiones también se crearon nuevos centros episcopales para gestionar territorios segregados de sedes en manos de los imperiales. En esta posibilidad, hay que tener en cuenta que no hay datos históricos sobre *Valentia*, en un sentido u otro, al menos hasta el 589, en que dos obispos representaron a la ciudad, uno católico y otro arriano, firmando las actas del III Concilio de Toledo. Con anterioridad, no hay información histórica, pero hay hallazgos arqueológicos recientes que hay que introducir en el debate, concretamente los ya examinados del circo romano. Este gran espacio, de 350 x 70m, situado en el límite oriental de la ciudad, fue terraplenado y urbanizado a partir de mediados del siglo VI, coetáneamente a la llegada de los *milites Romani*. (Ribera y Rosselló 2013).

Los contextos estratégicos asociados a la construcción de esta zona urbanizada datan su inicio a partir de mediados del siglo VI y su abandono a mediados del VII. Las

cerámicas de los niveles de la segunda mitad del s. VI presentan la particularidad de una alta proporción de ejemplares del Mediterráneo Oriental, como la focea Late Roman C y la chipriota Late Roman D, esta última la única identificada en *Valentia*. Los primeros restos de cultura material visigoda clara aparecen en la fase de la primera mitad del s. VII (Ribera, Rosselló y Ruiz 2010).

Cabría, por tanto, la opción que *Valentia* estuviera en manos romanas desde el principio de su llegada, en torno al 550, tal como ya habían expresado otros autores desde hace tiempo (Tarradell 1965, 178), y que fuera recuperada por los visigodos en alguna de las campañas de Leovigildo, como las que recuperaron la *Orospeida* hacia el 578 o la que, poco después (579-584), narra Gregorio de Tours, cuando tropas visigodas atacaron un monasterio de San Martín entre *Saguntum* y *Carthagonova*, cuyos monjes se refugiaron en una isla. Debe de corresponderse con la isla del Portixol (Xàbia, Alicante), que ha dado restos arqueológicos (Bolufer 2004, 40) y que está muy cerca del cabo de San Martín (Ribera y Rosselló 2007, 167). Este episodio respondería a una incursión contra el territorio imperial tras la conquista de la *Orospeida*.

De este modo, València la Vella sería un caso semejante al del Tolmo de Minateda (*Eio*) y *Begastri*, nuevos centros fortificados y episcopales, creados por el poder visigodo frente a otros en manos imperiales. En este supuesto, València la Vella se crearía en un lugar estratégico en el hinterland interior de *Valentia*, justo donde termina el fértil llano que la rodea y donde el relieve empieza a elevarse y el río Turia a encajarse, un lugar excepcional para impedir la expansión romana hacia el interior y servir de base para atacarla.

5. EL SIGLO VII Y LAS CONSECUENCIAS DE LA POSTGUERRA

Las fuentes históricas, caso de Isidoro de Sevilla, narran que a partir del s. VII, en paralelo con la crítica situación del imperio



en su núcleo oriental, las derrotas y la pérdida de territorios fue la tónica en la provincia de *Spania* (Vallejo 1999). Finalmente, en 624 tuvo lugar la destrucción de su base principal y su último bastión, *Carthagonova*, y la expulsión de los *milites Romani* de sus posesiones peninsulares, aunque se mantuvieron en Ceuta y las Baleares. Los hallazgos arqueológicos de niveles de destrucción en varias zonas de Cartagena, con numerosos conjuntos de materiales, y su posterior abandono hasta entrado el periodo islámico, parecen confirmar claramente estas noticias (Vizcaíno 2009; Vizcaíno, Noguera y Madrid. 2020 y 2020b).

Estos hechos marcan también el final de la primera actividad de las cecas valencianas, *Saguntum*, *Valentia* y *Aurariola*, cuya trayectoria se relaciona directamente con el conflicto con los imperiales, sobre todo en su fase final, con las acuñaciones de Sisebuto y *Suinthila*, coincidentes con las ofensivas finales sobre los restos de las posesiones imperiales (Ribera 2019).

La recuperación de estos territorios debió dar pie a una necesaria reorganización territorial de la antigua provincia Cartaginense, de la que ya se había desgajado su parte interior, agrupada en la nueva y boyante provincia de la Carpetania, con sede en Toledo, que se aprovechó de la intervención imperial y de la ocupación de Cartagena para fomentar la sede regia de la monarquía visigoda (Díaz 2019). Curiosamente, aun en nuestros días, desde Cartagena, a nivel de preeminencia eclesiástica, aún se reivindica su más antigua primacía sobre la sede metropolitana toledana.

En este contexto, hay que considerar la existencia y reunificación de una provincia *Carthaginensis*, heredera de la Bajo-imperial, que, como mínimo, ocuparía todo su espacio marítimo, que iba de *Saguntum* a Almería. En esta reconstruida provincia, por lógica histórica y geográfica, se refundirían los antiguos territorios imperiales con las zonas adyacentes de lo que sería el antiguo distrito fronterizo-militar visigodo, en lo que sería de nuevo la *Carthaginensis*. A ambos lados de

este espacio bélico se habían creado nuevos centros durante el conflicto, caso de *Begastri*, *Eio*, *Aurariola* o València la Vella, o se habían desarrollado otros ya existentes. Dentro de esta reorganización territorial de postguerra, se reagruparon territorios y obispados separados por el conflicto, como el de *Ilici-Eio*, que se unificaron posteriormente en un doble obispado, *Ilici-Eio*, regido por un solo obispo, *Sanabilis*, que firmó como titular de esta doble sede. Esta duplicidad se manifiesta hasta el 681, en el XII Concilio de Toledo, cuando el obispo *Leander* aparece representando sólo a la sede de *Ilici*, pero, curiosamente, el mismo prelado, en el anterior Concilio lo había hecho como rector de *Ilici* y *Elo*. *Begastri*, que se habían separado durante el conflicto y se supone que se creó para sustituir a *Carthagonova*, se mantendría como única sede ante la desaparición de su rival. Esta sede está constatada hasta el 688, en que el último obispo conocido, *Procolus*, firmó las actas del XV Concilio de Toledo (Llobregat 1977, 94-96; Vallejo 2000-2001).

Pero una vez desaparecida física y jurídicamente *Carthagonova* y unificada la antigua provincia *Carthaginensis*, se plantea donde se instalaría la sede de esta provincia reconstruida, de eminente carácter litoral.

5.1. *Valentia* en el siglo VII: obispos, tumbas y agua

A nivel arqueológico, *Valentia* parecería una buena candidata para ser este centro principal. Sin embargo, durante el s. VII en el grupo episcopal se registró poca actividad y de menor entidad (Fig. 10). Se mantuvo, pero apenas se renovó, la edificación monumental. Sobre el lugar del martirio de san Vicente se añadió un pequeño ábside de herradura de pobre técnica constructiva, mal conservado y fabricado con desechos de *spolia*, con una zona frontal muy deteriorada cerrada con cancelas. La parte norte de la zona episcopal, antes ocupada por edificios romanos, a lo largo del s. VII se transformó en una zona abierta con un nuevo edificio poligonal, probablemente heptagonal, y una noria, que enlazaría con



los campos de silos aparecidos al norte, junto al río, donde otrora estuvo el puerto fluvial romano, que probablemente mantendría esta misma función (Ribera y Rosselló 2009) o tal vez trasladado algo más al este, muy cerca del antiguo circo (hallazgos inéditos de la actual sede del Colegio de Abogados).

Si en la ciudad de València los hallazgos

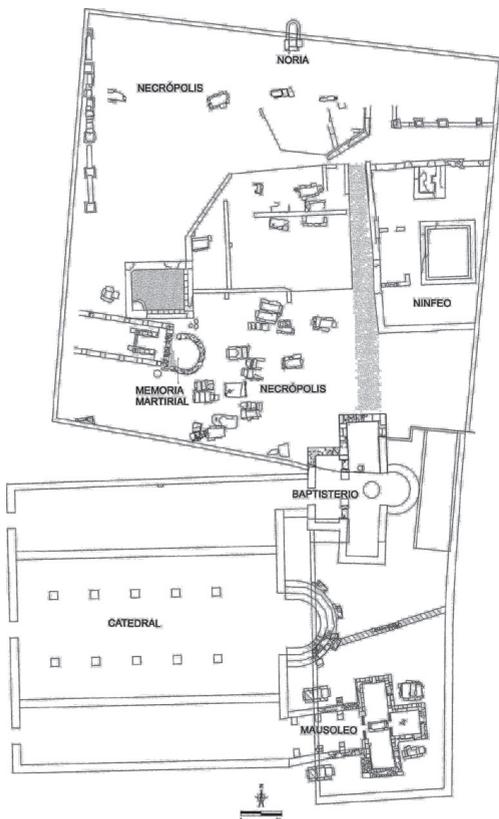


Figura 10. El grupo episcopal de Valentia en el siglo VII. Archivo SIAM.

arqueológicos son de menor entidad para el s. VII, también lo son las noticias históricas, reducidas a la nómina de los obispos que firmaban las actas de los concilios toledanos: *Mustacius*, *Anesius* o *Anianus*, *Felix*, *Suintericus*, *Hospital*, *Sarmata* y *Witiscclus*. Aparte, a inicios del s. VII, hay que considerar el episcopado del famoso Eutropio, antiguo monje y segundo abad del monasterio servitano, que fue uno de

los principales organizadores del III Concilio de Toledo y consejero de Recaredo. Al final de sus días sería recompensado con un obispado tan importante como *Valentia* (Linage 1980). De los restantes obispos de este siglo solo ha trascendido algo *Anesius*, al que se le atribuye ser el destinatario de unas cartas de San Braulio (Llobregat 1977, 84-85). A este mismo episcopo se le ha atribuido una inscripción fragmentada hallada al sur del grupo episcopal, concretamente en el baptisterio. Sin embargo, su excesiva y discutible última reconstrucción (Corell y Gómez 2009, 231-234) sobrepasa sobradamente el marco epigráfico, que es la parte posterior de un capitel corintio de pilastra, cuyas dimensiones no fueron nunca tenidas en cuenta a la hora de proponer la más que hipotética reconstrucción del texto. Dicho epígrafe poético menciona, ciertamente, las reparaciones de un edificio y de su refulgente artesanado a cargo de un obispo, de cuyo nombre sólo se han conservado las últimas letras, (¿S?) IVS, que podrían corresponder a *Anesius*, si es una ese la incompleta cuarta letra por detrás. También hay que considerar que corresponda a uno de los obispos desconocidos, ya que no se conoce su nómina completa. Aunque sería bastante posible la opción de *Anesius*, la información disponible deja abierta cualquier posibilidad al respecto. Desde siempre se había considerado que el contenido del epígrafe se referiría la basílica, lo que impulsó una interpretación y la subsiguiente restitución un tanto forzada del texto, sobre todo por la mención de cinco columnas. Cualquier nueva y necesaria propuesta de lectura, tendría que tener en cuenta las dimensiones bien conocidas de su marco epigráfico y su más que probable ubicación en el baptisterio, donde apareció a principios del s. XX (Ribera y Rosselló 2014). En todo caso, habría que dejar claro si la inscripción conmemora la construcción de algún edificio o su reparación. En el primer caso sería más probable adjudicarla al s. VI, cuando se levantaron los principales elementos del conjunto episcopal. En el segundo, habría



que pensar en el s. VII y la opción de *Anesius* estaría mejor argumentada. Las carencias del texto impiden postularse claramente.

Lo más destacado del grupo episcopal en este periodo fue la aparición, desde finales del s. VI, de un nuevo y particular cementerio, relacionado con el ábside de herradura. La dispersión y tipología de estas nuevas tumbas difiere de la antigua necrópolis. Las modestas tumbas individuales de tradición romana fueron sustituidas por grandes cistas de 2 x 3 metros y un metro de altura, echas con grandes piedras romanas reutilizadas. En su interior aparecen diversas capas de enterramientos y es normal encontrar los restos de entre 10 y 20 personas e incluso más. También presentan ajuares de inauguración del sepulcro (recipientes de vidrio o cerámica), el denominado ajuar simbólico (Vizcaíno y Madrid 2006), y objetos de uso personal. Hay más de 20 de estas tumbas, que serían panteones familiares, con un sistema de apertura lateral por uno de los lados cortos, normalmente el oriental, sistema que permite realizar enterramientos continuos. La mayoría de estas tumbas se acumulan al este del pequeño ábside, formando una aglomeración de 14 tumbas, mientras que otras 8 están más dispersas. La concentración de estas grandes sepulturas colectivas es una prueba del gran deseo por yacer cerca de este lugar sacralizado por el martirio del mártir y, por su tipología también indica un cambio radical en las costumbres funerarias.

Esta evidente modificación se debería a la numerosa llegada de gente cristianizada, pero con una tradición cultural diferente, que se impondría en esta zona privilegiada desde finales del s. VI. Además, los más de 300 individuos recuperados presentan rasgos antropológicos bien distintos a los de la población anterior. Parecen ser miembros de una etnia nórdica, lo que confirmaría la presencia predominante de visigodos en el área episcopal, frente al tipo mediterráneo predominante de la fase anterior (Calvo 2000; Alapont y Ribera 2008).

Este particular cementerio de la zona episcopal, el centro del poder urbano de la época hasta ese momento, desde el punto de vista ideológico y religioso realzó y monumentalizó el culto martirial de san Vicente, pero, desde su forma material, señala la visigotización formal y tipológica de las costumbres funerarias en *Valentia* desde 580 en adelante, en paralelo a su componente antropológico (Alapont y Ribera 2008). En esta línea, varios de los antropónimos de los obispos de *Valentia* son claramente germánicos, empezando por el ya referido arriano en origen *Ubiligisclus* que firmó las actas del III Concilio de Toledo, y siguiendo por *Suintericus*, *Sarmata* y *Witiscclus*, todos de finales del s. VII, en que los nombres godos coparon la sede episcopal.

La realidad arqueológica ha demostrado que en València se transformó la morfología funeraria, al tiempo que se mantenían los polos de atracción, ya que los nuevos sepulcros se concentraron alrededor de los mismos lugares martiriales y su culto. Cambiaron radicalmente las formas de las tumbas, ahora grandes cistas construidas con enormes piedras, procedentes en su totalidad de *spolia*, con las que se crearon mausoleos familiares que alojaban a varios individuos, pero se instalaron en los mismos lugares, sobre el primer cementerio cristiano (Alapont y Ribera 2008; Ribera y Rosselló 2005).

Además de este especial desarrollo funerario, el s. VII en Valencia o, más concretamente, en su centro episcopal, está representado por algunas nuevas infraestructuras hidráulicas. Por un lado, frente a la antigua curia romana meridional, aun en uso, integrada en la trama episcopal, y junto al ángulo sudeste del foro, se construyó un monumental pozo para la extracción de agua de planta cuadrangular, con un ancho interior de 0'86 x 0'86 metros, y exterior de 2'20 x 2'30 metros. Está construido con enormes sillares de piedra, obtenidos de edificios romanos (Fig. 11). Conserva una profundidad de 5,14 m, pudiéndose suponer que le faltan entre 2 y 1 m de su parte superior, brocal



Figura 11. El pozo al norte del grupo episcopal de *Valentia*. Archivo SIAM

aparte, que debieron ser expoliados cuando toda la zona que se extiende por delante de la curia, en la primera fase islámica, sufrió un claro y potente saqueo. Los materiales recuperados en la trinchera de fundación son de la segunda mitad del siglo VI. La presencia de un gran pozo es algo normal en los centros episcopales, donde suelen aparecer en el atrio o en relación con el baptisterio, pero también son habituales en los lugares asociados a mártires, cuyas aguas se suponía tenían alguna propiedad gracias a esta vecindad (Godoy y Gurt 1998). Su construcción debió coincidir con el cegamiento de otro pozo, mucho más modesto, ya que simplemente estaba excavado en el terreno. Se amortizó para levantar sobre él el pequeño ábside, cuyo pavimento sellaba este pozo y su relleno de colmatación. Las

numerosas cerámicas que se encontraron en este potente estrato han permitido fechar el momento de construcción del ábside a partir de finales del s. VI o a inicios del s. VII. Más o menos las mismas fechas se deducen de los materiales de la gran trinchera de excavación del otro pozo (Albiach *et al.* 2000).

Un amplio espacio, inmediatamente al norte de la curia, se llenó de grandes fosas de expolio colmadas, ya en el s. VII, con desechos de todo tipo y restos de materiales constructivos. Sobre el lugar donde se cruzaban el *cardo* y el *decumanus maximus*, se ha localizado un problemático o hipotético edificio, de grandes dimensiones, pero muy deteriorado, hecho con piedras medianas, alguna grande y algún ladrillo dispuesto en hileras horizontales y trabadas con tierra (Fig. 12). Se asentaba



Figura 12. El posible edificio heptagonal al norte del grupo episcopal de *Valentia*. Archivo SIAM

sobre las repavimentaciones del *cardo*, lo que permite fecharlo en una etapa ya avanzada, dentro del s. VII, o del VIII. Fue arrasado por construcciones del s. X. El ancho de los 2 muros conservados es el mismo, 0,82 m. El ángulo que forman estas dos paredes al unirse parecería indicar una posible planta poligonal. En concreto, la medición de los grados del ángulo sería la propia de un heptágono. Sin embargo, tal vez no estemos ante un edificio propiamente dicho sino ante una especie de recinto que delimitaba este espacio abierto. Así, uno de los muros, en dirección sur-norte, aún mantenía la ortogonalidad de la época romana y, de hecho, iba paralelo al *cardo*, por lo que podría ser el límite de esta zona abierta con lo que aún quedaba de esa calle, que ahora estaría reducida a un corredor de 2,5 m de ancho. El otro muro parecía colocado para cortar el paso del *decumanus maximus* hacia el oeste. De esta manera, el emblemático punto donde, desde la fundación de la ciudad, se unían las dos vías principales, perdió gran parte de su valor simbólico y funcional, aunque no en su totalidad, porque por allí aún se tendría que pasar para acceder al baptisterio

y a la necrópolis situada al norte de la catedral. En estos momentos, estos tramos del antiguo viario público ya se habrían convertido en calles interiores del grupo episcopal. Otro de los indicios que nos hacen dudar que se trate de un edificio es la misma endeblez de la técnica constructiva, con sus piedras solo trabadas con tierra. En su interior ha aparecido un basamento exento que indicaría la existencia de elementos de sustentación, tal vez de un pórtico.

Una profunda noria, con un lado absidiado de mampostería, al norte, y el resto construido con sillares de buen tamaño, estaría dentro de este espacio, que también encerraba una tumba de cistas, que sería de una fase anterior.

Al norte de la ciudad, a lo largo de la calle del Salvador, había una vasta área de almacenamiento de cereales (silos), situado en el extremo norte de una gran plaza en cuyo límite sur se ubicaba el santuario de Asclepios.

En síntesis, a partir de fines del s. VI, la zona al norte de la catedral, y al oeste del antiguo *cardo* cambió. Parte de la actividad se centró alrededor de la antigua curia, con el desmantelamiento del edificio gemelo, situado



justo al norte, la construcción de un gran pozo de sillares, al oeste, y de una pequeña memoria martirial, al sur. También cambiaron los modos, pero no los lugares funerarios, al sudeste y este. La curia aún se mantenía en pie, notándose, a partir del s. VII, una apreciable diferencia funcional entre lo que sucedía al norte, que seguramente se transformó en un área productiva, y el sur, donde permaneció el uso religioso y se intensificó la utilización funeraria (Ribera y Rossello 2009).

Fuera de la zona episcopal es muy poco lo que se sabe. La documentación arqueológica de esta época se nutre de estructuras constructivas de planta incompleta y de elevación mínima, de muros dispersos más que de edificios concretos, construcciones difíciles de separar de las de la etapa bajoimperial y que se suelen encontrar muy arrasadas por la gran actividad de la etapa islámica de los siglos XI y XII, lo que dibuja un panorama nada fácil de abordar. En comparación con el grupo episcopal, muy poco sabemos del resto de la ciudad.

En el viario romano, la escasa evidencia nos enseña, al tiempo, casos de perduración junto a otros de ruptura de la trama urbana anterior. Las calles romanas sufrieron los típicos procesos de estrechamiento, tan comunes durante la antigüedad tardía y que consistían en la privatización de pórticos y aceras, reduciéndose las calles a estrechos pasillos, precedentes de las angostas calles medievales, tanto del ámbito cristiano como musulmán. Se conoce un pequeño *decumanus* de la excavación de Banys de l'Almirall, donde la mitad de una pequeña calle y toda su acera septentrional se invadieron por la línea de fachada de una vivienda. Al sur se extendía un área de silos, amortizados con escombros a fines del s. VI o ya en el s. VII (Ribera y Rosselló 2009). La anulación de un pequeño eje viario y su integración en un espacio de viviendas y actividades económicas, se asemeja a Mérida, donde los peristilos se convierten en los patios comunales de las pequeñas viviendas de las unidades familiares que se asentaban sobre las casas romanas, que ahora acogen actividades

económicas, tanto agrícolas como artesanales, lo que implica una cierta ruralización de la vida urbana, esquema que encajaría con la más fragmentaria evidencia arqueológica de Valencia (Alba 2005).

En la ciudad visigoda y en sus alrededores existirían varias iglesias. La más notoria sería la Roqueta, demolida en el s. XIII para erigir en el mismo lugar la iglesia románica. Alrededor de este núcleo martirial, como era habitual, surgió una comunidad monástica, de la que se tienen noticias intermitentes hasta el s. XII (García Moreno 1993). Otra iglesia estaría en la calle del Mar, en relación con un cementerio intramuros, en plena área urbana, donde también aparecieron 3 inhumaciones individuales y una gran tumba de losas con un enterramiento colectivo, muy semejante a las grandes sepulturas de l'Almoína.

Ya fuera del recinto urbano, al oeste, se encuentra el cementerio de la plaza del Marqués de Busianos, formado alrededor de un santuario pagano (Ribera 2008). Algunas de las tumbas individuales de la Roqueta, también podrían ser de los s. VI-VII. Otro hecho funerario es la esporádica presencia de cadáveres aislados, que se han recuperado en por lo menos ocho lugares, de un extremo a otro de la ciudad, tanto dentro como fuera del recinto. Aparecen lejos de cementerios conocidos y sobre grandes fosas, colocados sin ningún cuidado ni orientación que delate la más mínima intención sepulcral, sino que, al contrario, parecen estar lanzados en los vertederos. Siempre se fechan en un momento avanzado de la etapa visigoda, entre fines del s. VI o ya en el VII.

Al igual que en la fase bajoimperial, los restos de viviendas de este momento se concentran entre el circo y el sudeste de la antigua zona forense. Destacan los de la calle Avellanas 26, asentados sobre un edificio destruido por un incendio en la primera mitad del s. V, con muros de sillares y otros elementos arquitectónicos reutilizados y pisos de mortero de cal de solo 2 cm de espesor. Su derrumbe con vigas y tegulas planas habla de



un edificio sólido e importante. Por su cercanía a la catedral, solo unos 60 m, incluso podría formar parte del barrio episcopal. A mediados del s. VII otras fosas de vertidos y basureros cubrían los muros.

De similares características son los muros de las habitaciones de la excavación Banys de l'Almirall, a pocos metros del circo, que se asientan sobre los restos de casas romanas, formando varias habitaciones rectangulares que mantenían aun la orientación de los muros romanos y con una técnica constructiva simple y descuidada, pero no exenta de solidez. En relación con estos lugares domésticos aparecen silos, que también se encuentran en otras zonas de la ciudad, tanto fuera como dentro del hipotético recinto. Se inutilizaron con escombros tras un corto periodo de utilización. En una época tan castigada por las hambrunas, no sería extraña esta proliferación de lugares para guardar el grano, sin olvidar el papel centralizador y fiscalizador de la autoridad, en este caso el obispo, que controlaba la actividad económica y los suministros de su diócesis (Retamero 1999).

Característico de este paisaje urbano son las grandes y pequeñas fosas usadas como vertederos y que también se pudieron formar por el expolio de materiales de construcción. En algunos casos, sus dimensiones fueron considerables, especialmente las detectadas en la zona norte, ya fuera del recinto urbano, pero incluso se han señalado en plena zona episcopal. Fosas más pequeñas, de planta circular u oblonga, se conocen por toda el área urbana y su periferia, ya muy lejos del recinto, relacionadas con cabañas de madera, construcciones difíciles, pero no imposibles de detectar, que ahora surgen hasta en los centros de los antiguos núcleos urbanos, en muchos casos ocupados por los agujeros de los postes de las cabañas, fenómeno más propio de la Europa nórdica (Bonnet 1997), que también aparecen desde Italia al norte de África. En València los encontramos sobre el pavimento del santuario de Asclepios, del periodo visigodo o un poco posterior (Ribera y Rosselló 2009).

5.2. El final del siglo VII: indicios de actividad bélica en la zona

Los datos de otra índole, como los numismáticos, con la reapertura de la actividad de la ceca, no aparecen hasta finales de la centuria, ya en los albores de este periodo. Durante los reinados de Égica y Witiza, ya en las postrimerías del s. VII y en los inicios del VIII, tuvo lugar la reapertura de las cecas de *Valentia* y *Saguntum*. Esta actividad emisora coincidió con la presencia en esta zona de un eminente personaje, Teodomiro, el más que probable *dux* de la provincia *Carthaginensis*. Se conoce su temprana pertenencia al círculo cercano a estos dos reyes y su actividad militar victoriosa contra una incursión naval de los bizantinos hacia el 700-702, durante el reinado conjunto de Égica y Witiza (*Continuatio Hispana* 754), de la que no se sabe de su procedencia, aunque se han barajado algunas opciones. Probablemente fue una acción de saqueo (Llobregat 1973) que no debe de ser casualidad que coincida con el final de una década (688-698) de intensa actividad de la potente flota del *thema* de Sicilia a finales del s. VII (Finley 1986, 187), que incluso consiguió, siquiera momentáneamente, recuperar para el Imperio la Cirenaica, la Tripolitania y la misma *Karthago* en 696, después de derrotar y matar en el 688 al insigne caudillo árabe Zuhayr ibn Qays al-Balawi, gobernador de *Ifriqiya*. La definitiva conquista árabe de la capital de África, en 698, expulsó para siempre a los imperiales de esta disputada provincia, pero se mantuvieron en Sicilia hasta finales del s. IX, donde siempre dispusieron de una flota importante, que sería la mejor candidata para asignarle esta incursión en el litoral de la *Carthaginensis*, que tuvo lugar dos o tres años después de la pérdida de *Karthago* (Vallejo, 1993, 332-335). Este episodio precedió en pocos años a la inmediata pérdida de su último bastión africano, *Septem* (Ceuta), a manos de los árabes (García Moreno 1987). La posesión imperial de las Baleares, por el contrario, aun alcanzaría los inicios del s. X.



Esta situación fronteriza marítima con el Imperio y la llegada de las primeras incursiones árabes, consecuencia de la pérdida del predominio naval imperial a mediados del s. VII, harían necesaria la existencia de un cierto dispositivo militar importante en la provincia *Carthaginensis*, que poseía un litoral tan extenso como cercano al norte de África.

6. EL SIGLO VIII. LA DISOLUCIÓN DE UN MUNDO: DOS CIUDADES FANTASMA Y OTRA POR DESCUBRIR

6.1. Teodomiro: el último *dux*

En esta coyuntura, a la muerte de Witiza se produjo la enésima crisis sucesoria del reino visigodo con la proclamación del *dux* de la Bética, *Rodericus*, como nuevo, y efímero, rey. Su rápida muerte en el 711 en Guadalete aceleró el fin del reino de Toledo. Una nueva derrota visigoda en Écija, probablemente de la facción partidaria de la familia de Witiza y opuesta a *Rodericus*, mermó aún más la capacidad de una resistencia unida frente a los invasores, que, tras ocupar Toledo sin resistencia, a partir de este momento se enfrentaron a algunos focos aislados, que fueron reduciendo uno a uno, tanto por la fuerza, como Córdoba o Mérida, como mediante pactos de sumisión (Chalmeta 2003, 139, 145).

Entre la primera constancia de Teodomiro en este territorio, 700-702, y la segunda, 713, pasó más de una década, lo que lleva a suponer que este importante dignatario residiría continuamente en esta zona durante ese periodo. En el 713, desde Andalucía se lanzó una expedición para dominar la *Carthaginensis*. Su gobernador, el referido y famoso *dux* Teodomiro, les hizo frente al sur de la provincia con suerte adversa, lo que, al menos, significa que se había preparado para la llegada de los árabes. Las fuentes refieren que sus tropas procedían de Orihuela, Orta (¿Lorca?), València, Dénia y Alicante (Chalmeta 2003, 207; Manzano 2014, 253), es decir, que este personaje sería el jefe militar

visigodo del territorio comprendido entre Lorca y Orihuela, al sur, y València, lo que no debe de sorprender a nadie porque era el territorio de su provincia, la *Carthaginensis*.

A pesar de que los árabes por sistema castigaban a los que oponían resistencia, como sería el caso, Teodomiro consiguió establecer, mediante un famoso pacto, las condiciones de su sumisión, que, esquemáticamente, dejaba a las autoridades visigodas en sus funciones y privilegios a cambio de un tributo anual, en moneda y especie. El área que abarcaba este pacto se puede delimitar a través de las ciudades que se mencionan en él. Todas, menos una, de aceptada identificación: Lorca, Orihuela, *Laqant/Alicante*, Mula/Cerro de la Almagra, *B.q.s.ra/Begastri*, *Iyyuh/Eio/Elo*. En otras versiones se cambia B.q.s.ra. por *Ils/Ilici* (Gutiérrez Lloret 1996).

Las dudas de algunos se centran en la identificación de la ciudad de *B.l.n.t.la/B.n.tila*, que normalmente se transcribe como *Balantala* que toponímicamente encaja fácilmente, sin forzar la transcripción, con *Valentia* o València la Vella. El supuesto argumento en contra de esta identificación se basa en que como todas las restantes se centran en el sudeste, en las actuales provincias de Murcia, Albacete y Alicante, y, apriorísticamente, se considera problemática su identificación con València, aparentemente muy alejada de las otras, aunque esté más cerca de *Laqant/Alicante* que ésta de Lorca. Esta postura, que podríamos llamar del sudeste, aparte de no haber encontrado una alternativa arqueológica mínimamente creíble o razonable a esta ubicación, ignora gratuitamente la lógica jurisdiccional de la época visigoda, que incluye todas estas ciudades en la misma provincia, la *Carthaginensis*. Hay que enfocar los problemas del territorio teniendo en cuenta la organización territorial existente en cada momento y no hacer como si en el reino visigodo no existiera una asentada red de provincias, derivada pero no exactamente igual a la del Bajo Imperio, como de hecho evidentemente la hubo, en la que los *duces exercitum provinciarum* regían cada



una de estas jurisdicciones (Díaz 2019). Por lo tanto, simplemente a nivel de la organización territorial, la inclusión de *B.l.n.t.la/B.n.tila/Valentia* con las otras ciudades del Pacto es del todo coherente con la organización provincial de la época. Otra cosa es querer traspasar al periodo visigodo la situación territorial de los tiempos posteriores, lo que es confundir la realidad territorial del 713 con la de varias décadas después. La identificación de *B.l.n.t.la/B.n.tila* con *Valentia* tampoco es que sea muy original, ya que se puede remontar, por lo menos, a la clásica obra de Simonet (1897-1903) sobre los mozárabes, donde se llega a mencionar una referencia del siglo XI sobre la “Valencia de Teodomiro” (Simonet 1897-1903, 56). Otros autores, algunos tan destacados como Rubiera (1985), Manzano (2014, 253) o el reputado arabista Pierre Guichard (1995, 10-11), habían aceptado esta opción.

Si no hubiera bastante con la sintonía con la realidad territorial del 713, hay otras contundentes y bien conocidas evidencias que, no casualmente, van en esta dirección. La arqueología y, sobre todo, la epigrafía, además de la clara coincidencia del topónimo, refrendan esta identificación, gracias a los extraordinarios hallazgos del Pla de Nadal y el estudio de la actividad monetaria de la ceca de *Valentia* en el final del periodo visigodo.

En este debate, parece que a veces que no se quiera considerar la existencia del medallón de piedra con un anagrama que hace referencia a un tal *Tebdemir* aparecido en el palacio de Pla de Nadal. Estos anagramas, son normales en las leyendas monetales visigodas y precisamente aparecen también en las últimas monedas de la ceca de *Valentia* y *Saguntum*. Además, en el reverso de un pequeño capitel con una venera de este edificio también apareció un grafito con el nombre *Teudinir*, que debe de corresponder al mismo personaje, que, obviamente, debe de ser el coetáneo y famoso Teodomiro (Ribera *et al.* 2015). ¿Quién sino pudo asumir el coste de la edificación del conjunto de Pla de Nadal?

Teodomiro sería, pues, el representante oficial del estado visigodo, que es como lo

encontramos al llegar la expedición de Abd el-Aziz. Las turbulencias del final del reino visigodo lo habrían convertido en uno de los poderosos *duces*, auténticos señores proto-feudales, típicos de los estertores de la monarquía toledana y no siempre acatadores de las ordenes reales (García Moreno 1992, 447), como puede ser el caso, por su condición de miembro destacado de la facción de Witiza, opuesta al último monarca, Rodrigo, *dux* de la Bética, otro representante de estos señores regionales.

La mención, en el anónimo de Ravenna, de la provincia de *Aurariola* (Anon. Rav IV, 42), daría carta de naturaleza a esta provincia litoral y, al tiempo, a que Teodomiro fuera su *dux provinciae* (Vallejo 1993, 331), aunque también podría ser una traducción posterior del árabe de la Cora de *Tūdmir*, lo que invalidaría esta posibilidad (Llobregat 1983). En todo caso, esta *qura* no reproduciría la antigua provincia visigoda sino sólo una parte de menor extensión, ya que, como es regla general, sin excepciones, cada una de las delimitaciones provinciales visigodas se convirtió en varias circunscripciones árabes. No hay que confundir, pues, la *qura* de *Tūdmir*, que corresponde a una realidad territorial menor y de época posterior, con la provincia *Carthaginensis* regida por Teodomiro que era una entidad mucho más grande. Es confundir la parte con el todo.

La ausencia, entre las ciudades que continuaron en manos de Teodomiro, de lugares tan relevantes como *Saetabis* y *Dianium*, que fueron sedes episcopales, o la misma *Saguntum*, también se puede entender como que serían expresamente excluidas del pacto y ocupadas por los árabes, dadas sus especiales características militares y estratégicas, frente a las restantes, que incluían los territorios de los obispados de *Iliocroca*, *Begastri*, *Valentia* e *Ilici* y los centros menores de *Eio*, *Aurariola*, *Mula* y *Laqant*.

En esta línea, destaca que *Saetabis* fue el centro urbano más importante de esta zona hasta el s. X, lo que, para esos momentos,



llevaría aparejado la existencia en ella de una importante comunidad árabe o bereber (Guichard 1976). El caso de *Dianium* también se entendería bien por su privilegiada ubicación marítima en un momento en que, además, las Baleares aún se mantuvieron en poder del Imperio de Oriente hasta el s. X, por lo que sería un punto estratégico y fronterizo para controlar las islas, que sufrieron varias incursiones musulmanas desde los inicios de la ocupación árabe de la península, cuyo mejor punto de partida era *Dianium*.

En todo caso, esta situación geoestratégica generada a partir del Pacto de Teodomiro no significó que los territorios del antiguo *dux* quedarían físicamente separados, a pesar de la probable segregación de los obispados de *Saetabis* y *Dianium*, ya que la principal vía de comunicación de este alargado territorio, no sólo en la antigüedad sino hasta fines del s. XX, ha sido la ruta interior, desde *Valentia* a *Ilici*, o, lo que es lo mismo, la Vía Hercúlea, la Vía Augusta o el Camino Real, que se han ido superponiendo a lo largo de los siglos por la ruta del interior. La orografía montañosa del sur de la actual provincia de València y del norte de la de Alicante, incluido el litoral, han dificultado hasta hace poco, por ejemplo, la circulación de vehículos desde València más allá de Denia.

6.2. El final de València la Vella y de Valentia

Los recientes hallazgos del proyecto de València la Vella inciden cada vez más en su carácter urbano, en su perduración y mayor desarrollo a lo largo de todo el siglo VII y en que fue abandonada, sin destrucciones aparentes, a partir de finales del siglo VII o inicios del VIII. También se ha comprobado que no hay ocupación posterior en este extenso yacimiento.

En la ciudad de València, la escasa información arqueológica del s. VIII se continúa concentrando en el mundo funerario, con la aparición, siempre en la misma zona, de un nuevo tipo de cementerio, con la vuelta a las

inhumaciones individuales sobre la anterior necrópolis de cistas. En todo caso, se detecta la continuidad del carácter cristiano del antiguo espacio episcopal, en paralelo al inicio de un lento desmantelamiento de los símbolos cristianos. Las estructuras hidráulicas del área episcopal, como un pozo y una noria pudieron estar en uso, o abandonadas, ya que sólo fueron amortizadas en el siglo XI. Los grandes edificios del núcleo episcopal fueron adaptados a la nueva situación entre los siglos VIII y X. El baptisterio se integró en el recinto fortificado del Alcázar, el mausoleo se transformó en unos baños y la catedral, probablemente, se transformó en la mezquita Mayor (Ribera y Rosselló 2011).

El cercano yacimiento rural de L'Horta Vella, sobre una villa romana que funcionó durante el periodo visigodo, perduró hasta un momento indeterminado del s. VIII, lo que es un indicio de relativa continuidad de este periodo (Burriel, Jiménez y Rosselló 2019, 81).

6.3. El conjunto de Pla de Nadal: algo más que un palacio

La interpretación de los restos arqueológicos de Pla de Nadal, a 20 kilómetros al noroeste de València y a cuatro al sur de València la Vella, experimentó diversas opciones durante el proceso de su excavación, hasta que, con su exhumación finalizada, se comprobó que era un palacio, una “villa áulica” (Juan y Pastor 1989; Juan y Lerma 2000).

Una de sus características más destacadas es la riqueza y la abundancia de su decoración arquitectónica, entre la que destaca un tondo con un monograma cruciforme con el nombre del comitente y ocupante del edificio, un tal *Tebdemir* (Fig. 13). Esta pieza más que singular, sin embargo, y un tanto inexplicablemente, no fue muy tenida en cuenta en los primeros estudios de esta imponente construcción (Ribera 2000).

En sus alrededores se han ido localizando otros edificios, por lo menos tres. El más alejado está a 300 metros al sur, Pla de Nadal II, y ya hace tiempo que se conocía, lo que no



Figura 13. Monograma de *Tebdemir* del palacio de Pla de Nadal. Museu de Prehistòria de València.

impidió que la construcción de una carretera lo destruyera total e incontroladamente en 1989. De él se recuperaron algunos elementos de decoración arquitectónica similares al Pla de Nadal. Uno era un capitel romano reutilizado y otros formaban parte de una mesa de altar, por lo que es muy probable que fuera un edificio religioso (Juan *et al.* 2018).

Más cerca se encuentran los restos de, al menos, otros dos edificios coetáneos. De uno sólo se conserva el ángulo sudoeste de lo que parece una construcción paralela al este del edificio principal, formado por estrechas naves alargadas, levantado al lado de la puerta

oriental y que crea una especie de corredor entre ambos. El otro se acaba de identificar a unos 40 m. al sur y, de momento, está formado por un largo muro de mampostería de más de 10 metros del que parecen salir otras paredes perpendiculares. Todas estas estructuras formarían parte de un mismo conjunto, mucho más amplio de lo que se pensaba y que indican que no hay que suponer un solitario palacio monumental en medio del campo. La última revisión, sobre la que se está empezando a trabajar, se decanta por un conjunto edilicio más extenso, rodeado de otros edificios, que, con bastante probabilidad, sería el centro



de poder y la residencia de un *dux*, o su equivalente en los inicios del periodo emiral, desde donde se controlaría la mayor parte de la antigua provincia, la *Carthaginensis*.

El núcleo de todo el complejo sería el edificio más conocido, el Pla de Nadal I. Su excavación consistió en la limpieza, documentación y selección de una enorme cantidad de escombros y de piezas arquitectónicas. Los restos corresponden a un único período y edificio, que había sufrido un gran incendio, como mostraban las vigas y maderas carbonizadas y las señales que el fuego ha dejado en las paredes. El edificio fue saqueado antes del incendio, por lo que los hallazgos muebles fueron muy escasos, tan solo algunos objetos de metal, que estarían fijados en las paredes, como ganchos y herrajes de ventana, y unas pocas cerámicas. Su destrucción ocurriría en el siglo VIII avanzado (Ribera *et al.* 2015).

A pesar del incendio, este sólido edificio se conserva en muy buen estado. Las paredes son de casi un metro de espesor y en algunas partes alcanzan una altura de 2,35 metros, lo que ha permitido identificar diversas ventanas. Los muros no tienen cimientos y se apoyan directamente en el sólido suelo natural. Estos potentes paramentos fueron suficientes para crear una resistente estructura edilicia.

El complejo arquitectónico conservado constaba de una planta baja, que serviría como almacén y zona de paso, y un piso superior, totalmente colapsado, que era la planta noble. Se ha preservado toda la fachada sur y el aula meridional, la única conservada, de 17 m. de longitud por 5,30 m. de anchura, con cuatro accesos centrados, uno por cada lado. Los principales (norte/sur) abren a un patio interior desaparecido, el septentrional, y un pórtico exterior, el meridional. Los secundarios (este/oeste) dan a atrios o vestíbulos cuadrangulares, accesibles a través de tres arcos adovelados sobre impostas muy bajas, flanqueados por torres avanzadas. El piso de la planta baja era de tierra batida sobre el duro suelo natural. El pavimento de la planta alta, donde se situaría

una amplia estancia de representación, estaba pavimentado con *signinum* enmarcado con baldosas bizcochadas. De este aposento superior provendrían la mayoría de las piezas escultóricas recuperadas. Las cubiertas eran de tejas planas y curvas a distintas aguas, con un elaborado sistema de evacuación pluvial mediante gárgolas. Es una estructura compacta con torres angulares, que le dan un aire de palacio-fortaleza.

Destaca la gran cantidad de elementos sueltos de decoración arquitectónica, más de 800, que cayeron de la planta superior y de las fachadas. Su variedad también es notable, con capiteles, alguno labrados exprofeso y otros reutilizados de época romana. Otros, más pequeños y abundantes, vendrían de ventanas y pequeños arcos. Hay un enorme conjunto de frisos, decorados con dos motivos diferentes, que serían tanto de arcos como de tramos horizontales. También se conocen columnas, claves, gárgolas, cruces patadas y diversas piezas decorativas del exterior.

Esta colección de piezas de arquitectura decorativa constituye el conjunto más numeroso de la *Hispania* visigoda y uno de los más significativos del mundo tardoantiguo occidental. Las piezas presentan una gran diversidad funcional y tipológica y una iconografía muy específica, obra de talleres vinculados a la corte de Toledo. Hay una repetición constante de los temas de veneras y trifolios en las partes que forman el interior de los arcos. Sobresalen algunas piezas únicas, como calados, rosetas y los merlones que coronarían los tejados. La mayor parte de la obra escultórica se hizo en piedras locales, normalmente calcáreas de diferentes tipologías y calcarenitas, que se extraerían de las canteras cercanas, algunas de las cuales aún funcionan en la actualidad. Es un material fácil de tallar y de básica función ornamental.

Aunque sólo se ha salvado parte de su planta, que corresponde a la fachada principal, su tipología, la riqueza decorativa de los elementos escultóricos y arquitectónicos,

apuntan a una estructura áulica y residencial de poder.

Los elementos decorativos forman un programa iconográfico muy elaborado, realizado expresamente, aunque los *spolia* tienen un lugar importante en el esquema constructivo. Las esquinas de las torres están hechas con grandes sillares de labra romana, de buena factura, como capiteles y fustes de columnas.

Pero la mayor parte de este singular edificio fue arrasada durante los rebajes del terreno que propiciaron su descubrimiento. Falta más de la mitad, lo que sería su parte posterior, donde habría que pensar que se encontraban los departamentos residenciales y las aulas de recepción.

El reconstruido esquema del palacio del rey ostrogodo Teodorico en Ravenna es semejante. Conserva en planta prácticamente toda la parte posterior, la que le falta al de Pla de Nadal



Figura 14. Reconstrucción del palacio de Teodorico de Ravenna (Cirelli 2019), arriba, y del Pla de Nadal (Ribera *et al.* 2015), abajo.

y, precisamente, le falta la fachada, que es lo que conserva el edificio de Riba-roja de Túria (Cirelli 2019). Juntando la planimetría de los restos de ambos se obtiene la planta completa de un Palacio tardoantiguo (Fig. 14).

6.4. Contextualización del conjunto de Pla de Nadal

No sólo es un excepcional conjunto palatino en el territorio de *Valentia* sino que también hay que considerarlo extraordinario a nivel hispánico, ante la falta, de momento, de otros referentes peninsulares (Juan *et al.* 2018).

El gran edificio responde al modelo tardoantiguo de las *villae* de galería y torres en los ángulos, con un piso superior y un peristilo central. Su esquema arquitectónico presenta elementos de continuidad con la tradición de la villa clásica, como el pórtico de acceso y el patio/peristilo central, pero también aporta nuevos elementos, como el desarrollo de la planta residencial y las estancias de representación en el piso superior, característico de algunas *villae* africanas del final del período romano y que aparecen plenamente en palacios paleobizantinos de los siglos V y VI (Perich 2013, 68) y precursor de las residencias medievales. Su disposición constructiva aún sigue los cánones clásicos y encaja en el arte y la arquitectura visigoda de tradición romana-bizantina. Su epigrafía y los detalles decorativos evidencian que sus constructores y usuarios eran cristianos y utilizaban el latín y que, por consiguiente, no puede derivar del islam o del mundo árabe (Ribera *et al.* 2015; Juan *et al.* 2018).

El edificio palatino de Pla de Nadal se identifica con un gran palacio del final del período visigodo, con influencias del mundo contemporáneo bizantino. Es muy parecido al edificio principal del complejo palatino sirio de *Qars ibn Wardan*, que se piensa fue la residencia del *dux* de la provincia de *Syria Secunda*. En este conjunto bizantino, además del gran palacio, había una iglesia aislada, unos establos, baños y unas instalaciones militares. Algo más antiguo, de finales del s. V o inicios



del VI, es otro edificio semejante, el llamado Palacio de Trajano de Bosra, la sede del *dux* de la provincia de Arabia (Perich 2013, 67-68).

Los elementos decorativos de los frisos, principalmente flores de lis enlazadas, hojas de viña con uva, palmas y veneras, forman un programa iconográfico elaborado y complejo. La tipología y la riqueza decorativa de los elementos escultóricos y arquitectónicos apuntarían a un conjunto de carácter oficial, relacionado con algún personaje importante, de la elite civil, probablemente el famoso Teodomiro, posibilidad obvia, sustentada por los hallazgos epigráficos del grafito “Tevdininir” y el medallón con el nombre “Tebdemir”, que ya hemos relacionado con Teodomiro. Este último soporte es semejante a otros de la iglesia de Quintanilla de las Viñas, y también se encuentran en los dinteles de las puertas del palacio de *Qars ibn Wardan*, que se datan entre 564-572 (Perich 2013, 53).

El palacio de Pla de Nadal representaría la residencia y el centro de poder de esta aristocracia proto-feudal, con sus espacios de representación y el uso abundante de la escultura decorativa (Ribera *et al.* 2015). La construcción del complejo palatino de Pla de Nadal se ha de encajar en el contexto político del final del reino visigodo y se levantó siguiendo patrones artísticos establecidos en anteriores edificios áulicos de los reyes y la nobleza visigótica de inspiración bizantina. Es uno de los mejores ejemplos arqueológicos de un centro de poder.

El periodo de vigencia real del Pacto de Teodomiro supondría medio siglo de perduración visigoda en las 7 u 8 ciudades que continuó rigiendo Teodomiro. A la muerte del antiguo *dux*, a mediados del s. VIII, en 744, la situación se fue deteriorando. En la zona central de la antigua *Carthaginensis*, alrededor de la actual Murcia, se fueron instalando contingentes árabes del *yund* con la aquiescencia, aparente o forzada, del mismo Teodomiro y su sucesor, Atanagildo, reputado por sus riquezas. Con la toma del poder en Córdoba de *Abd al – Rahman*, “el

Emigrado”, en el 756, se produjo la venida a *Al-Andalus* de muchos miembros de los sequitos omeyas, a los que también se repartieron tierras, muchas de las cuales se expropiaron a sus propietarios cristianos, lo que se ha considerado como el fin de la vigencia real del pacto de Teodomiro (Chalmeta 2003, 361-362). Algunos autores (Sanchis Guarner 1965, 217) mencionan la colaboración de este probablemente desposeído Atanagildo con la revuelta pro-abasí de *Abd al – Rahman ben Habib al-Siqlabi*, que desembarcó en *Tudmir* en 776-777 (Chalmeta 2003, 366), aunque esta supuesta colaboración no aparece en las fuentes (Gutiérrez Lloret 1998, 150). Además, en ese momento, Atanagildo ya tendría una edad muy avanzada.

En esta compleja y convulsa situación que se originó tras la proclamación del Emirato Independiente, el conjunto de Pla de Nadal fue destruido, en el siglo VIII avanzado. Probablemente en ocasión del ataque a València del ejército del emir *Abd al – Rahman*, que se sabe sofocó la referida revuelta en esta zona y en el 779 mató a *al-Siqlabi* en las montañas del interior de València (Guichard 1976, 392-396; Torró 2009, 159). Al haber sido la residencia del centro de poder del territorio, el complejo de Pla de Nadal era un objetivo militar y económico evidente en este conflicto. El asentamiento rural de L’Horta Vella fue destruido a lo largo del s. VIII, seguramente dentro de estos mismos acontecimientos (Burriel, Jiménez y Rosselló 2019, 81). En las excavaciones de la calle Avellanas 26 de València, se ha localizado otro nivel de destrucción que también podría ser de este momento (Lara en prensa).

En la parte septentrional de la antigua provincia *Carthaginensis* se debió producir la llegada, menos ordenada, de los grupos familiares bereberes, que pocas décadas después se encuentran sólidamente asentados en lo que hoy es la provincia de València y que convirtieron el territorio entre Denia y Tortosa en un área prácticamente independiente y



ajena al poder del emir de Córdoba hasta el s. X (Ortega 2019; Guichard 1976, 69, 392-396).

A partir de mediados del s. VIII, sobre Valencia y sus alrededores aún existe un vacío documental considerable, en parte explicable por la inestabilidad general del momento y el supuesto predominio bereber y su alejamiento del control estatal. La escasez extrema de hallazgos, las escasas noticias históricas, la

desurbanización, la aparición de poblados en altura y la extrema simplificación y empobrecimiento de la cultura material serían los rasgos característicos del final del s. VIII y del IX en esta zona. Pero eso ya es otra historia, aun por reconstruir, como se ha hecho reciente y brillantemente en el territorio de la vecina Tortosa (Negre 2020).

7. CONCLUSIONES (FIG. 15)

Año	Historia de València y su entorno	Arqueología de <i>Valentia</i> y entorno
270-275	Ultima inscripción dedicada por la ciudad, al emperador Aureliano	Dstrucción de la ciudad
280-281	Ultima inscripción oficial romana, dedicada a Probo por un legado jurídico de la provincia Tarraconense, no por la ciudad	Reconstrucción restringida de la ciudad
304	Martirio de San Vicente	Necrópolis de la Boatella
Siglo IV	¿Obispado de <i>Valentia</i> ? Prudencio y San Agustín hablan de San Vicente	Edificios cristianizados junto al foro Nueva necrópolis cristiana de la Roqueta Necrópolis rural ¿pagana? de Orriols
410-430	Invasiones germánicas: los alanos saquean la <i>Carthaginensis</i>	Dstrucción de <i>Valentia</i> y otros yacimientos
450-500	Ocupación visigoda de la <i>Tarraconensis</i> (472) Final del Imperio de Occidente (476)	Reconstrucción de la zona del foro. Primera necrópolis intramuros ¿Primera basílica?
530-550	Obispado de Justiniano en <i>Valentia</i> La peste de Justiniano (542) Concilio de <i>Valentia</i> : 546	Construcción de la catedral y del baptisterio Fosa común de la peste
550-580	Invasión del imperio de Oriente (555) Campaña de la <i>Orospeida</i> (578) Ataque al monasterio de S. Martín (579-584) Hermenegildo prisionero en <i>Valentia</i> (584)	Construcción del mausoleo cruciforme Urbanización del circo romano Fundación de València la Vella y del Tolmo de Minateda
589	2 obispos coetáneos en <i>Valentia</i> : <i>Celsinus</i> , católico, y <i>Ubiligisclus</i> , arriano Obispo Mutto de <i>Saetabis</i> (589, 597)	2 grupos episcopales: <i>Valentia</i> y ¿València la Vella? Nueva necrópolis al norte del grupo episcopal
590-610	<i>Comentiolus</i> en Cartagena (589) Ningún obispo de <i>Valentia</i> en el IV Concilio de Toledo (597) Obispos de <i>Valentia</i> Eutropio y <i>Marinus</i> (600-610)	Memoria martirial Pozo monumental Necrópolis de cistas familiares sobre el primer cementerio
610	Sínodo de Gundemaro: <i>Marinus</i> obispo de <i>Valentia</i> <i>Sanabilis</i> , primer obispo de <i>Elo</i> <i>Vicentius</i> , primer obispo de <i>Begastri</i>	
621-639	Expulsión de los <i>milites romani</i> Obispo <i>Mustacius</i> de <i>Valentia</i> , Obispo <i>Serpentinus</i> de <i>Ilici</i> <i>Antonius</i> , primer obispo de <i>Dianium</i>	Primera fase de la ceca de <i>Valentia</i> y <i>Saguntum</i> Abandono de la zona del circo



Hacia 650	Obispos de <i>Valentia</i> <i>Anesius</i> y <i>Felix</i> <i>Vinibal</i> obispo de <i>Ilici</i> y <i>Elo</i>	Remodelación de la zona norte del grupo episcopal: Silos, noria, edificio heptagonal
675-700	Obispos de <i>Valentia</i> : <i>Suintericus</i> , <i>Hospital</i> y <i>Sarmata</i> <i>Leander</i> obispo de <i>Ilici</i> y <i>Elo</i> (675) <i>Leander</i> obispo sólo de <i>Ilici</i> (681, 683 y 684) <i>Proculus</i> , ultimo obispo de <i>Begastri</i> (693) <i>Witisclus</i> ultimo obispo de <i>Valentia</i> (693)	
700-713	<i>Teodomiro dux</i> Incurción bizantina (700-702)	Segunda fase de las cecas de <i>Valentia</i> y <i>Saguntum</i>
713	Pacto de Teodomiro	Abandono de València la Vella Construcción del conjunto de Pla de Nadal Monograma de Tebdemir y Grafto de Teudinir
740	Muerte de Teodomiro <i>Athanauldus</i> sucesor	Necrópolis mozárabe de <i>Valentia</i>
776	Revolta abasida de <i>al-Siqlabi</i> Destrucción de <i>Valentia</i>	Destrucción de Pla de Nadal Nivel de destrucción C/ Avellanés 26

Figura 15. Cuadro cronológico histórico-arqueológico de *Valentia* y su entorno entre los siglos VI y VIII.

En la ciudad de València, destruida por lo menos dos veces, en los siglos III y V, se creó un gran centro episcopal en la primera mitad del s. VI. La mayor parte del abastecimiento de piedra se hizo gracias al desmantelamiento organizado de sus antiguos edificios romanos. Al mismo tiempo, otros edificios se reusaron directamente con pocos cambios. El más evidente fue la curia, pero también sucedió lo mismo con el gran santuario de Asclepios. El mantenimiento en pie de los antiguos conjuntos edilicios, normalmente con un cambio funcional, es una práctica corriente en todas las épocas.

El obispo de València, a partir del siglo V, o quizás antes, impondría su autoridad en su amplio territorio, que incluiría el de los desaparecidos municipios de *Edeta* y *Saguntum*, ante la desaparición del cuerpo cívico local y la regresión del poder imperial y mantendría una amplia autonomía durante los primeros tiempos del reino visigodo.

La coyuntura específica del territorio cambió a partir de la mitad del s. VI, con la ocupación de parte, o toda, la provincia *Carthaginensis* por el Imperio de Oriente. Esta realidad propició poco después la intervención directa del poder central visigótico a partir del reinado de Leovigildo, que aumentaría su

control territorial con la creación de un nuevo núcleo urbano, València la Vella, que asumiría funciones no sólo militares sino también de gestión del territorio recuperado en la antigua provincia *Carthaginensis* y más aún, teniendo en cuenta la elevada probabilidad que *Valentia* estuviera en manos imperiales durante algunas décadas.

En paralelo a la ralentización de la actividad edilicia en *Valentia* a partir de la segunda mitad del s. VI, excepto en la particular urbanización del interior del circo romano, el principal foco de actividad constructiva de la zona se trasladó al área de Riba-roja de Túria, a 16 km. de València río arriba. Primero se desarrolló el gran complejo urbano de nueva planta de València la Vella, construido sobre una terraza fluvial elevada en la que, de momento, no ha aparecido ningún asentamiento anterior, ni posterior. Su actividad más intensa tuvo lugar a lo largo del s. VII. El abandono de València la Vella y la creación, a unos 3 km. al sur, del conjunto centrado en el palacio de Pla de Nadal a inicios del s. VIII, serían procesos sucesivos y relacionados. Para su construcción se usaría como cantera este asentamiento visigodo recientemente desaparecido.

El carácter palatino del edificio de Pla de Nadal induce a pensar que en los alrededores



de València debería de estar la residencia oficial de Teodomiro y plantea la posibilidad que no fuera erigido a fines del s. VII sino ya en el s. VIII, después del 713, cuando su autoridad seguramente sería aún mayor que en la etapa visigoda. Esta reciente interpretación, asociando a Teodomiro con el *Tebdemir/Teudinir* de Pla de Nadal, sin embargo, no ha sido aceptada por alguno de los principales y más destacados investigadores de este periodo, que mantienen la asimilación del territorio visigodo de Teodomiro con la *qura* de *Tûdmir*, una realidad administrativa bastante posterior, sin aportar opciones razonables ni razonadas a la cuestión de *B.l.n.t.la/B.n.tila*, ni considerar la existencia de la organización provincial del periodo visigodo (Gutiérrez Lloret 1996 y 2019).

El papel de centro provincial continuaría después de la incorporación al mundo árabe

en el 713, de la mano del antiguo *dux* visigodo, Teodomiro, que continuó ejerciendo el control del territorio entre Lorca y València desde el nuevo complejo de Pla de Nadal, una de las mejores muestras que se conocen de la arquitectura de poder en la antigüedad.

Este documento pretende constituir una revisión de las evidencias arqueológicas disponibles incorporando al debate historiográfico el papel de València la Vella como un referente inesperado en los equilibrios de la geopolítica del antiguo territorio de *Valentia*. Nos referimos a un área fronteriza mediterránea permeable e inestable donde confluyeron intereses contrapuestos escasamente reflejados por unas fuentes históricas que, en muchas ocasiones, no satisfacen la riqueza de los datos arqueológicos.

BIBLIOGRAFÍA

- Alapont, Ll. y Ballester, C. 2007. Ánforas y cerámica común de un conjunto funerario de Alcàsser (València). En Bonifay, M. y Treglia, J.-C. (eds.), *Late Roman Coarse Ware [LRCW] II, Cooking Wares and Amphorae in the Mediterranean. Archaeology and Archaeometry (Aix-en-Provence 2005)*, 199-210. Oxford: BAR International Series.
- Alapont, Ll. y Ribera, A. 2008. Topografía y jerarquía funeraria en la Valencia tardo-antigua. En López, J. y Martínez, A. (eds.), *Morir en el Mediterráneo Medieval. Archaeological Studies on Late Antiquity and Early Medieval Europe (400-1000 AD)*, 59-88. Oxford: BAR International Series.
- Alapont, Ll. y Tormo, F. 2005. El tesoro de monedas de oro visigodas de la Senda de l'Horteta (Alcàsser, Valencia). En Ripollès, P. P. y Ribera, A. (eds.), *Tesoros monetarios de Valencia y su entorno* (Grandes Temas Arqueológicos 4), 169-176, València: Ajuntament de València.
- Alba, M. 2005. La vivienda en Emerita durante la antigüedad tardía: propuesta de un modelo para Hispania. En Gurt, J. M. y Ribera, A. (eds.), *VI Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica* (València 2003), 121-152. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- Albiach, R., Badía, A., Calvo, M., Marín, C., Pià, J. y Ribera, A. 2000. Las últimas excavaciones (1992-1997) del solar de l'Almoina: nuevos datos de la zona episcopal de *Valentia*. En *V Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica*, Cartagena (1998), 63-86. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans : Universitat de Barcelona.
- Arce, J. 2000. La fundación de nuevas ciudades en el Imperio romano tardío: de Diocleciano a Justiniano (s. IV-VI). En Ripoll, G., Gurt Esparraguera, J. M. y Chavarría Arnau, A. (eds.), *Sedes regiae (ann. 400-800)*, 31-63. Barcelona: Reial Academia de Bones Lletres.
- Arce, J. 2007. *Bárbaros y romanos en Hispania*. Madrid: Marcial Pons.
- Barroso, R., López, J. y Morín, J. 2006. Mundo funerario y presencia germánica en Hispania (ss. V-VI d. C.). En López Quiroga, J., Martínez Tejera, A. M. y Morín de Pablos, J. (eds.), *Gallia e Hispania en el contexto de la presencia 'germánica' (ss. V-VII). Balance y perspectivas*. B.A.R. International Series 1534, 213-224. Oxford: BAR International Series.



- Bierbrauer, V. 1994. Archäologie und Geschichte der Goten von 1.-7. Jahrhundert. *Frümittelalterliche Studien* 28, 51 -172.
- Blasco, J., Escrivá, V. y Soriano, R. 1994. Assaig de síntesi del panorama ceràmic de la ciutat de València en època visigòtica. En *III Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica. Maó, 12-17 de setembre de 1988*, 357-373. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans: Universitat de Barcelona: Conell Insular de Menorca.
- Bolufer, J. 2004. Museo de Xàbia. En *Xàbia. Arqueología y museo. Museos municipales en el MARQ*, 20-43. Alicante.
- Bonifay, M. 2004. *Etudes sur la céramique romaine tardive d'Afrique*. Oxford: BAR International Series.
- Bonnet, C. 1997. Les églises en bois du haut Moyen-Age d'après les recherches archéologiques, *Gregoire de Tours et l'espace Gaulois. Actes du congrès international (Tours, 3-5 novembre 1994)* Tours, 217-236. (Supplément à la Revue archéologique du centre de la France 13).
- Bonnet, C. y Beltrán de Heredia, J. 2005. Nouveau regard sur le Groupe Episcopal de Barcelone. *Rivista di Archeologia Cristiana* 80, 137-158.
- Botella, J. 2019. Evidencias funerarias rurales en el *territorium* de Valentia entre los siglos VI y VII dC. En Huguet, E. y Ribera, A. (eds.), *El Temps dels visigots al territori de València*, 125-132. València: Museu de Prehistòria de València.
- Burriel, J., Jiménez, J. L. y Rosselló, M. 2019. Las fases tardorromana y visigòtica de la villa romana de l'Horta Vella (Bétera, Valencia). En Huguet, E. y Ribera, A. (eds.), *El Temps dels visigots al territori de València*, 76-81. València: Museu de Prehistòria de València.
- Caldés, O. 2019. Las monedas del yacimiento visigodo de València la Vella (Riba-roja de Túria, Valencia). En Huguet, E. y Ribera, A. (eds.), *El Temps dels visigots al territori de València*, 104-109. València: Museu de Prehistòria de València.
- Calvo, M. 2000. El cementerio del área episcopal de Valencia en la época visigoda. En Ribera, A. (ed.), *Los orígenes del Cristianismo en Valencia y su entorno*. Grandes Temas Arqueológicos 2, 193-206. Valencia.
- Cebrián, R., Hortelano I. y Panzram, S. 2019. La necrópolis septentrional de Segobriga y su configuración como suburbio cristiano. Interpretación de los resultados de la prospección geofísica. *Archivo Español de Arqueología* 92, 191-212.
- Chalmeta, P. 2003. *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*. Torredonjimeno: Universidad de Jaén.
- Cirelli, E. 2019. Palazzi e luoghi del potere a Ravenna e nel suo territorio tra tarda Antichità e alto Medioevo (V-X sec.). *Hortus Artium Medievalium* 25, 283-299.
- Corell, J. y Gómez, X. 2009. *Inscripcions romanes del País Valencià V. (Valentia i el seu territori)*. Fonts Històriques Valencianes 44. Sueca: Universitat de València.
- De Hoz, M. P. 2010. Posible divorcio de dos orientales en la Valentia tardoantigua. En Cortés, F. y Méndez, J. (eds.), *Dic mihi, musa, virum. Homenaje al profesor Antonio López Eire*, 329-336. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca.
- Díaz, P. 2019. El esquema provincial en el contexto administrativo de la monarquía visigoda de Toledo. *El espacio provincial en la península ibérica. Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série* 49-2, 77-108.
- Finley, M. 1986. *La Sicile antique. Des origens à l'époque byzantine*. París: Macula.
- Fuentes P. 1996. La obra política de Teudis y sus aportaciones a la construcción del reino visigodo de Toledo. *España Medieval* 19, 9-36.
- Fulford, M. G., y P. S. Peacock, D. 1984. *Excavations at Carthage: The British Mission I.2, The Avenue du President Habib Bourguiba, Salamambo, The pottery and other ceramic objects from the site*. Sheffield: British Academy.



- García Moreno, L. 1987. Ceuta y el Estrecho de Gibraltar durante la Antigüedad Tardía (s. V-VIII). En *I Congreso Internacional El Estrecho de Gibraltar*, 1095-1114. Madrid: Universidad de Educación a Distancia.
- García Moreno, L. 1992. El estado protofeudal visigodo: precedente y modelo para la Europa carolingia. En Fontaine, J. y Pellistrandi, C. (eds.), *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, *Collection de la Casa de Velazquez* 35, 17-44. Madrid: Casa de Velázquez.
- García Moreno, L. 1993. Los monjes y monasterios en las ciudades de las Españas tardorromanas y visigodas. *Habis* 24, 179-192.
- Godoy, C. y Gurt, J. M. 1998. Un itinerario de peregrinaje para el culto martirial y veneración del agua bautismal en el complejo episcopal de Barcino. *Madridrer Mitteilungen* 39, 323-335.
- Gómez Pallarès, J. 2001. L'Epitafi de Justinià de València (IHC 409 = ILCV 1902): notes complementàries de lectura. *Epigrafies. Homenatge a Josep Corell. Studia Philologica Valentina* 5, n.s. 2, 61-72.
- Grosse, R. 1947. *Las fuentes de la época visigoda y bizantinas*. *Fontes Hispaniae Antiquae* IX. Barcelona: Librería Bosch.
- Guichard, P. 1976. *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*. Barcelona: Barral.
- Guichard, P. 1995. *La España musulmana. Al-Andalus omeya (siglos VIII-XI)*. Historia de España, 7. Historia 16. Temas de hoy. Madrid.
- Gutiérrez Gonzalez, J. A. 2014. Fortificaciones tardoantiguas y visigodas en el Norte Peninsular (ss. V-VIII). En Catalán, R., Fuentes, P. y Sastre, J. C. (eds.), *Las Fortificaciones en la Tardoantigüedad. Élités y articulación del territorio (Siglos V - VIII D. C.)*, 191-214. Madrid.
- Gutiérrez Lloret, S. 1996. *La Cora de Tudmir: de la antigüedad tardía al mundo islámico*. *Collection de la Casa de Velazquez* 57, Madrid-Alicante: Casa de Velázquez.
- Gutiérrez Lloret, S. 1998. Ciudades y conquista. El fin de las civitates visigodas y la génesis de las mudun islámicas del sureste de al-Andalus. En Cressier, P., García-Arenal, M. y Meouak, M. (ed.), *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, 137-157. Madrid: Casa de Velázquez, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Gutiérrez Lloret, S. 2019. Tolmo de Minateda. De Senable a Teodomiro. En Huguet, E. y Ribera, A. (eds.), *El Temps dels visigots al territori de València*, 131-140. València: Museu de Prehistoria.
- Heijmans, M. 2006. La place des monuments publics du Haut Empire dans les villes de la Gaule méridionale durant l'Antiquité tardive (IVe-VIe s.). En Heijmans, M. y Guyon, J. (eds.), *Antiquité tardive, Haut Moyen Age et premiers temps chrétiens en Gaule Méridionale*. *Gallia* 63, 25-41.
- Huguet, E., Macias, J. M., Ribera, A., Rodríguez, F. y Rosselló, M. 2020. Nuevos datos sobre el asentamiento visigodo de València la Vella. En Macias, J. M., Ribera, A. y Rosselló, M. (eds.), *Recintos fortificados en época visigoda: historia, arquitectura y técnica constructiva*. *Trama* 8, 59-74. Tarragona: Institut Català d'Arqueologia Clàssica.
- Juan, E., Escrivà, M. I., Morín, J., Ribera, A., Rosselló, M. y Sánchez, I. 2018. Pla de Nadal: la residencia de Teodomiro. Entre visigodos y omeyas. En Sánchez, I. y Mateos, P. (eds.), *Mytra 1. Territorio, topografía y arquitectura de poder durante la Antigüedad Tardía*, 261-282. Mérida.
- Juan, E. y Vicent Lerma, J. 2000. La villa áulica del Pla de Nadal (Riba-roja de Túria). En Ribera, A. (ed.), *Los orígenes del cristianismo en Valencia y su entorno (Grandes Temas Arqueológicos 2)*, 135-142. València: Ajuntament de València.
- Juan, E. y Pastor, I. 1989. Los visigodos en València. Pla de Nadal: ¿una villa áulica?. *Boletín de Arqueología Medieval* 3, 137-179.
- Keller, M., Spyrou, M. A., L. Scheibc, C., U. Neumanna, G., Kröpelina, A., Haas-Gebhardf, B., Päßfeng, B., Haberstrohh, J., Ribera, A., Raynaud, C., Cessfordc, C., Durandk, R., Stadlerl, P., Nägelea, K., S. Batesc, J., Trautmannb, B., A. Inskipm, S., Peters, J., E. Robbc, J., Kivisildc,



- T., Castexq, D., McCormickr,s, M., I. Bosa, K., Harbeckb, M., Herbiga, A., Krause, J. 2019. *Ancient Yersinia pestis genomes from across Western Europe reveal early diversification during the First Pandemic (541-750)*, PNAS (Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America), June 18, 2019 116 (25) 12363-12372; first published June 4, 2019 <https://doi.org/10.1073/pnas.1820447116>
- Lara, A. En prensa. Estudio de los niveles tardoantiguos de la calle Avellanas nº 26 (València, Hispania). En LRCW 7. *The end of Late Roman Pottery. The 8th century at the crossroads* (València 2019).
- Linage, A. 1972. Tras las huellas de Justiniano de Valencia. *Hispania Antiqua* 2, 203-216.
- Linage, A. 1980. Eutropio de Valencia y el Monacato. En *I Congreso de Historia del País Valenciano : celebrado en Valencia del 14 al 18 de abril de 1971*, t. 2, 365-376. València: Universitat de València.
- Llobregat, E. 1973: *Teodomiro de Oriola. Su vida y su obra*. Publicaciones de la Caja de Ahorros Provincial de Alicante 17, Alicante: Caja de Ahorros Provincial de Alicante.
- Llobregat, E. 1977. *La primitiva cristiandat valenciana. Segles IV al VIII*. València: L'Estel.
- Llobregat, E. 1983. Relectura del Ravennate: dos calzadas, una mansión inexistente y otros datos de la geografía antigua del País Valenciano. *Lucentum* 2, 225-243.
- Macias, J. M. 2010. La Tarragona de Fructuós: una visió retrospectiva. En Gavaldà, J.M., Muñoz, A. y Puig, A. (eds.), *Pau, Fructuós i el Cristianisme primitiu a Tarragona (segles I-VIII)*. Actes del Congrés de Tarragona (19-21 de juny de 2008), 217-238, Tarragona: Fundació Privada Liber.
- Macias, J. M. 2013. La medievalización de la ciudad romana. En Macias, J. M. y Muñoz, A. (eds.), *Tarraco christiana ciuitas*, 123-147, Tarragona: Institut Català d'Arqueologia Clàssica.
- Mannoni, T. y Murialdo, G. 2001. *S. Antonino: Un insediamento fortificato nella Liguria bizantina*. Collezione di Monografie Preistoriche ed Archeologiche XII. Bordighera: Istituto Internazionale di Studi Liguri.
- Manzano, E. 2014. La transmisión textual sobre Teodomiro. *eHumanista/IVITRA* 5, 243-261.
- Marot, T. y Ribera, A. 2005. El tesoro de la calle Avellanas (Valencia). En Ripollès, P. P. y Ribera, A. (eds.), *Tesoros monetarios de Valencia y su entorno (Grandes Temas Arqueológicos 4)*, 161-168. València: Ajuntament de València.
- Martínez Jimenez, J. 2017. Water Supply in the Visigothic Urban Foundations of Eio (El Tolmo de Minateda) and Reccopolis. En Rizos, E. (ed.), *New Cities in Late Antiquity. Documents and Archaeology, Bibliothèque de l'Antiquité Tardive* (BAT 35), 233-246. Tornhout: Brepols Publishers.
- Martínez, A. y Ponce, J. 2000. Lorca como centro territorial durante los siglos V-VII d. C. En *V Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica. Cartagena, 16-19 d'abril de 1998*, 199-219. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans : Universitat de Barcelona.
- Martínez-Porràl, R., Molina, M., Núñez, G., Rosselló, M., Hurtado, T., García-Prósper, E., Polo, M., García, I. 2019. El poblamiento visigodo de Alcàsser. Senda de l'Horteta. Un asentamiento rural en l'Horta Sud (València). En *Primer Congrés d'Història Local d'Alcàsser*, 277-308. Alcàsser: Ajuntament de Alcàsser.
- Molina, J. A., Peñalver, F., Zapata, J. A. Martínez, J. J., Muñoz, M. I. y Choluj, A.(edits.). 2019. *Nuevas contribuciones a la Historia de Begastri. Los estudios más recientes a través de una década de trabajos y descubrimientos, Antigüedad y Cristianismo* 35-36. Murcia: EDITUM.
- Negre, J. 2020. *En els confins d'Al-Andalus. Territori i poblament durant la formació d'una societat islàmica a les Terres de l'Ebre i el Maestrat*, Benicarló: Biblioteca la Barcella 32.
- Olmo, L. (editor). 2008. *Recópolis y la ciudad en la época visigoda*. Zona Arqueológica 9. Madrid: Museo Arqueológico Regional de la Comunidad de Madrid.
- Orlandis, J. y Ramos-Lisón, D. 1986. *Historia de los Concilios de la España romana y visigoda*. Pamplona.



- Ortega, J. 2019. Diferentes esferas, diferentes dinámicas. Transformando Valencia y su región durante el siglo VIII. En Huguet, E. y Ribera, A. (eds.), *El Temps dels visigots al territori de València*, 221-229. València: Museu de Prehistòria de València.
- Pascual, P., Ribera, A., Rosselló, M. y Marot, T. 1997. València i el seu territori: contextos ceràmics de la fi de la romanitat a la fi del califat (270-1031). En *Contextos ceràmics d'època romana tardana i de l'alta edat mitjana (segles IV-X)*. *Arqueo Mediterrània* 2, 179-202. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Pascual, P., Ribera, A. y Rosselló, M. 2003. Cerámicas de la ciudad de Valencia entre la época visigoda y omeya (siglos VI-X). En Caballero, L., Mateos, P. y Retuerce, M. (eds.), *Cerámicas tardorromanas y altomedievales en la Península Ibérica. Anejos de AEspA* 28, 67-117. Madrid: CSIC.
- Perich, A. 2013. El palacio de Qasr Ibn Wardan (Siria) y la evolución de la tipología palacial bizantina (siglos VI-XV). *Revista d'Arqueologia de Ponent* 23, 45-74.
- Poveda, A. 2007. De monasterium visigodo a al-munastir islámico. El Monastil (Elda, Alicante) durante la alta edad media. En Quiroga, J., Martínez, A. y Morín, J. (eds.), *Monasteria et Territoria. Elites, edilicia y territorio en el Mediterraneo medieval (siglos V-XI)*. *Actas del III Encuentro Internacional e Interdisciplinar sobre la alta Edad Media en la Península Ibérica*, 181-202, Oxford: BAR International Series.
- Retamero, F. 1999. El temps de les monedes. Concilis, porcs, collites i tremisses en època visigoda. *Gaceta Numismática* 133, 69-76.
- Reynolds, P. 1993. *Settlement and Pottery in the Vinalopó Valley (Alicante, Spain) A.D. 400-700*. Oxford: BAR International Series.
- Ribera, A. 1998. The discovery of a monumental circus at *Valentia* (Hispania Tarraconensis). *Journal of Roman Archaeology* 11, 318-337.
- Ribera, A. 2000. Los orígenes del Cristianismo en Valencia y su entorno. Revisión de Miquel Sants Gros, 2001, *Revista Catalana de Teologia* 26, 421-423.
- Ribera, A. 2008. La primera topografía cristiana de Valencia (Hispania Carthaginiensis). *Rivista di Archeologia Cristiana* 63, 377-434.
- Ribera, A. 2012. La primera fase del grupo episcopal de Valencia (Hispania Carthaginensis). En Cavalieri, M., De Waele, E. y Maulemans, L. (eds.), *Industria apium. L'archéologie: une démarche singulière, des pratiques multiples. Hommages à Raymond Brulet*, 149-162. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain.
- Ribera, A. 2016. Valentia (Hispania) en el siglo IV: los inicios de la primera ciudad cristiana. *Acta Congressus Internationalis XVI Archaeologiae Christianae (22-28.9.2013) : Costantino e i costantinidi : l'innovazione costantiniana, le sue radici e i suoi sviluppi, 1773-1792*. Città del Vaticano: Pontificio Istituto di archeologia cristiana.
- Ribera, A. 2019. Las cecas visigodas del territorio de Valencia. En Huguet, E. y Ribera, A. (eds.), *El Temps dels visigots al territori de València*, 195-202. València: Museu de Prehistòria de València.
- Ribera, A., Juan, E., Escrivà, M. I., Macías, J. M., Morin, J., Rosselló, M., Sánchez, I. 2015. *Pla de Nadal (Riba-roja) del Túria*. *El Palacio de Teudinir*. València: Ajuntament de Riba-roja de Túria.
- Ribera, A. y Escrivà, M.I. 2019. De la Valentia romana a la Valentia episcopal. Perduració, adaptació, reutilització, evolució i modulació en el projecte urbà del grup episcopal i el seu entorn, En López, J. (ed.), *4t Congrés Internacional d'Arqueologia i Món Antic. El cristianisme en l'Antiguitat Tardana. Noves perspectives. VII Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica*, 171-180, Tarragona: Universitat Rovira i Virgili, Publicacions URV: Institut d'Estudis Catalans.
- Ribera, A. y Rosselló, M. 2005. El grupo episcopal de Valentia en el siglo VII, un ejemplo del desarrollo del culto martirial. En García Moreno, L. A. y Rascón Marqués, S. (ed.), *El siglo*



- VII en España y su contexto mediterráneo. *Acta Antiqua Complutensia* 5, 123-153. Alcalá de Henares: Ayuntamiento de Alcalá de Henares.
- Ribera, A. y Rosselló, M. 2007. Contextos cerámicos de mediados del siglo V en Valencia y sus alrededores. En Bonifay M. y Treglia, J.-C. (eds.), *LRCW 2. Late Roman Coarse Ware, Cooking Wares and Amphorae in the Mediterranean. Archaeology and Archaeometry*. BAR International Series 1662, 189-198. Oxford: BAR International Series.
- Ribera, A. y Rosselló, M. 2009. Valentia en el siglo VII, de Suinthila a Teodomiro. En Caballero Zoreda, L., Mateos Cruz, P. y Utero Agudo, M.^a A. (eds.), *El siglo VII frente al siglo VIII: arquitectura. Anejos de AEspA* 51, 185-203. Madrid: CSIC.
- Ribera, A. y Rosselló, M. 2011. Valencia y su entorno territorial tras el 713: epílogo visigodo. *Arqueología e historia entre dos mundos. Zona Arqueológica* 15, 85-102. Alcalá de Henares.
- Ribera, A. y Rosselló, M. 2013. La ocupación tardoantigua del circo romano de Valentia. En Cresci, S., López Quiroga, J., Brandt, O. y Pappalardo, C. (eds.), *Atti del XV Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana / Acta XV Congressus internationalis archaeologiae christianae (Toledo 8-12.9 2008) - Episcopus, civitas territorium, Studi di Antichità Chistiana* 65, 47-62. Vaticano: Pontificio Istituto di archeologia cristiana.
- Ribera, A. y Rosselló, M. 2014. *Los primeros obispos de Valencia*. Quaderns de Difusió Arqueològica 11. Valencia: Ajuntament de València. Regidoria de Cultura.
- Ribera, A., Rosselló, M. y Ruiz, E. 2010. Cerámicas de los niveles de ocupación del circo romano de Valencia en la época tardoantigua (siglos VI y VII). En Menchelli, S. y Santoro, S. (eds.), *LRCW3. Late Roman Coarse Ware, Cooking Wares and Amphorae in the Mediterranean. Archaeology and Archaeometry* (Parma-Pisa 2008) (BAR International Series 2185), 173-182. Oxford: BAR International Series.
- Ripoll, G. 1998. *Touretica de la Betica (Siglos VI y VII d. C.)*. (Seies Maior 4), Barcelona: Reial Academia des Bones Lletres.
- Rizos, E. 2017. *New Cities in Late Antiquity. Documents and Archaeology*. Bibliothèque de l'Antiquité Tardive (BAT 35), Turnhout: Brepols Publishers.
- Rosselló, M. 1998. La politique d'unification de Léovigild et son impact à Valence (Espagne): évidences littéraires et archéologiques. En Cambi, N. y Marin, E. (eds.), *Radovi XIII. međunarodnog Kongresa za Starokršćansku Arheologiju = Acta XIII Congressus internationalis archaeologiae christianae : Split - Poreč (25.9 - 1.10.1994.)*, 735-744. Split - Città del Vaticano: Arheološki muzej, Pontificio istituto di archeologia cristiana.
- Rosselló, M. 2000. El recinto fortificado de "València la Vella" en Riba-roja de Túria. En Ribera, A. (ed.), *Los orígenes del Cristianismo en Valencia y su entorno. Grandes Temas Arqueológicos* 2, 127-133. València: Ajuntament de València.
- Rosselló, M. y Ribera, A. 2005. Las cerámicas del siglo VII d. C. en Valentia (Hispania) y su entorno. *Rei Cretariae Romanae Fautorum Acta* 39, 155-164.
- Rosselló, M. y Ribera, A. 2016. Arquitectura, ciudad y territorio: Valentia y su entorno entre los siglos VI y VIII. En Käflein, I., Staebel, J. y Untermann, M. (eds.), *Cruce de Culturas. Arquitectura y su decoración en la Península Ibérica del siglo VI al X/XI*, 415-456. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.
- Rubiera, M. J. 1985. Valencia en el Pacto de Tudmir. *Sharq al-Andalus* 2, 119-121.
- Sagui, L. 1998. Il deposito della Crypta Balbi: una testimonianza impevedibile sulla Roma del VII secolo?. En Sagui, L. (ed.), *Ceramica in Italia: V-VII secolo. Atti del Convegno in onore di J.W. Hayes*, 305-334. Firenze: All'inegna del giglio.
- Sanchis Guarner, M. 1965. Época musulmana. *Historia del País Valencià*. 207-372. Barcelona: Edicions 62.



- Schneider, L. 2003. Nouvelles recherches sur les habitats de hauteur de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Age en Gaule du Sud-Est : le cas du Roc de Pampelune (Hérault). *Les Nouvelles de l'Archéologie* 92, 9-16.
- Simonet, F. J. 1897-1903 (edición de 1983). *Historia de los mozárabes de España. Tomo I, Los virreyes (años 711 a 756)*. Madrid: Ediciones Turner.
- Tarradell, M. 1965. Prehistòria i Antiguitat. *Història del País Valencià*. 17-206. Barcelona. Edicions 62.
- Tejado, J. M. 2020. Fortificaciones tardoantiguas en el entorno del alto valle del Ebro: *clausuræ, turris* y *castra* como elementos interrelacionados de control territorial. En Macias, J. M., Ribera, A. y Rosselló Mesquida, M. (eds.), *Recintos fortificados en época visigoda: historia, arquitectura y técnica constructiva. Trama* 8, 75-104. Tarragona: Institut Català d'Arqueologia Clàssica.
- Torró, J. 2009. Del Sarq al-Andalus a la Valencia cristiana. *La Ciudad de Valencia*. Historia, 159-169, València.
- Vallejo, M. 1993. *Bizancio y la España tardo-antigua (ss. V-VIII): un capítulo de historia mediterránea*. Memorias del Seminario de Historia Antigua IV, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.
- Vallejo, M. 1999. Sobre la península ibérica y el Mediterráneo bizantino: efecto de la rebelión de Heraclio en la contingencia visigodo-bizantina (a. 602-610). En González J. (coord.), *El mundo Mediterráneo (siglos III-VII) : actas del III Congreso Andaluz de Estudios Clásicos*, 489-499. Madrid: Ediciones Clásicas.
- Vallejo, M. 2000-2001. Las sedes eclesiásticas hispano-bizantinas en su incorporación al reino visigodo de Toledo. *Cassiodorus* 6-7, 13-35.
- Vallejo, M. 2006. La Carpetania tardorromana y visigoda en relación a Complutum, en *La investigación arqueológica de la época visigoda en la Comunidad de Madrid* (Zona Arqueológica 8), 39-54. Alcalá de Henares: Museo Arqueológico Regional de la Comunidad de Madrid.
- Vizcaíno, J. 2008. *Carthago Spartaria*, una ciudad hispana bajo el dominio de los *milites romani*. En Olmo, L. (ed.), *Recópolis y la ciudad en la época visigoda* (Zona Arqueológica 9), 338-360. Alcalá de Henares: Museo Arqueológico Regional de la Comunidad de Madrid.
- Vizcaíno, J. 2009. *La presencia bizantina en Hispania (siglos VI-VII). La documentación arqueológica. Antigüedad y Cristianismo* 24. Murcia: EDITUM.
- Vizcaíno, J. y Madrid, M. J. 2006. Ajuar simbólico de la necrópolis tardoantigua del sector oriental de Cartagena. En Conde Guerri, E., González Fernández, R. y Egea Vivancos, A. (eds.), *Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía: homenaje al profesor Antonino González Blanco. In mturitate aetatis ad prudentiam*, 437-463. Murcia: EDITUM.
- Vizcaíno, J., Noguera, J. M. y Madrid, M. J. 2020. El almacén anfórico del barrio del Molinete en Carthago Spartaria (Cartagena): un nuevo contexto cerámico del siglo VII en la Hispania bizantina. *Pyrenae* 51(2), 99-129.
- Vizcaíno, J., Noguera, J. M. y Madrid, M. J. 2020b. Rediviva moenia. Nuevos datos sobre las murallas de Carthago Spartaria en época bizantina. En Macias, J. M., Ribera, A. y Rosselló, M. (eds.), *Recintos fortificados en época visigoda: historia, arquitectura y técnica constructiva. Trama* 8, 117-136. Tarragona: Institut Català d'Arqueologia Clàssica.
- Waksman, S. Y., Tréglià, J.-C. 2007. Caractérisation géochimique et diffusion méditerranéenne des céramiques culinaires "égéennes". Etudes comparées des mobiliers de Marseille, de Beyrouth et d'Alexandrie (Ve-VIIe s.). En Bonifay, M., M. y Treglià, J.-C. (eds.), *LRCW 2, Late Roman Coarse Wares, Cooking Wares and Amphorae in the Mediterranean: Archaeology and Archaeometry*, 645-654. Oxford: BAR International Series.



Cómo citar / How to cite: Jiménez Sánchez, J. A. 2020. Constancio II y los cultos tradicionales romanos. *Antigüedad y Cristianismo* 37, 107-129. <https://doi.org/10.6018/ayc.458771>

CONSTANCIO II Y LOS CULTOS TRADICIONALES ROMANOS

CONSTANTIUS II AND THE TRADITIONAL ROMAN CULTS

Juan Antonio Jiménez Sánchez

Universidad de Barcelona,

Barcelona, España

jjimenez@ub.edu

orcid.org/0000-0002-7382-1278

Recibido: 30-6-2020

Aceptado: 2-12-2020

RESUMEN

En este trabajo¹, estudiamos la legislación de Constancio II en relación con los cultos tradicionales. En un principio, esta no fue muy diferente de la promulgada por su padre Constantino I y su hermano Constante, caracterizándose por ser ambigua y no muy radical; su intención era probablemente eliminar tan solo los sacrificios realizados para conocer el futuro (como los nocturnos), un tipo de sacrificios vetados también por emperadores anteriores. No obstante, más tarde (en el 356), Constancio II endureció su política y probablemente prohibió por vez primera los cultos tradicionales por completo, aunque esta interdicción seguramente duró poco tiempo, tal vez un año, cuando este soberano decidió derogarla tras su visita a Roma en el 357.

Palabras clave: Dinastía Constantiniana, Política religiosa, Legislación, Paganismo, Sacrificios.

ABSTRACT

In this work, we study the legislation of Constantius II in relation to traditional cults. At first, it was not very different from his father Constantine I and his brother Constans' legislation, characterized by being ambiguous and not very radical; its intention was probably to eliminate only the sacrifices made to know the future (like the nocturnal ones), a type of sacrifices forbidden by previous emperors. Nevertheless, later (in 356), Constantius II hardened his policy and probably banned traditional cults for the first time, although this interdiction surely lasted a short time, perhaps a year, when this sovereign decided to abolish it after his visit to Rome in 357.

1 Este estudio se enmarca en los proyectos de investigación HAR2016-74981-P del Ministerio de Economía y Competitividad, cuyos investigadores principales son los profesores Josep Vilella y Juan Antonio Jiménez, y del GRAT, Grup de Recerca 2017SGR-211, de la Direcció General de Recerca de la Generalitat de Catalunya, dirigido por el profesor Josep Vilella. Todas las traducciones de textos latinos citadas en este trabajo han sido realizadas por el autor.



Keywords: Constantinian dynasty, Religious policy, Legislation, Paganism, Sacrifices.

SUMARIO

1. La legislación de Constante. 2. La ley de Constancio II sobre los sacrificios nocturnos. 3. Las leyes del 356 sobre la prohibición de los cultos tradicionales. 4. La legislación de Constancio II sobre la magia y la adivinación. 5. Testimonios sobre la práctica de los cultos paganos bajo

Constancio II. 6. Las diversas interpretaciones historiográficas acerca de estas leyes. 7. Una nueva propuesta de interpretación.

El siglo IV representa uno de los momentos más importantes en la historia del Imperio romano, puesto que supuso un giro radical en cuanto a materia religiosa: cuando se inició la centuria, el cristianismo era una religión perseguida por los edictos de la Tetrarquía; sin embargo, al finalizar se había convertido en la religión oficial del Imperio y los cultos tradicionales habían sido suprimidos. La trascendencia de este período, pues, resulta incuestionable, de la misma manera que fue crucial para la propia historia del cristianismo. No cabe duda de que las etapas cruciales en esta evolución se sitúan cronológicamente en los extremos del citado siglo: en su inicio — con el Edicto de Tolerancia de Galerio (311) y los Acuerdos de Milán de Constantino I y Licinio (313), cuando el cristianismo dejó de estar perseguido y Constantino I inició una política filocristiana que sería seguida por sus sucesores²— y en su final —con el Edicto de Tesalónica de Teodosio I (380), por el cual el catolicismo se convirtió en la religión oficial del Estado, y con la supresión de los cultos tradicionales por parte de este mismo emperador mediante una serie de leyes dictadas entre el 390 y el 392³—.

La evolución entre un momento y otro vivida a lo largo de la cuarta centuria —con algún momento de retroceso, como el reinado de Juliano (361-363)— presenta el mayor interés, y en ocasiones no deja de estar exento de controversia, dado que la ambigüedad de muchas constituciones imperiales ha generado numerosas hipótesis —muchas veces contradictorias— dentro de la historiografía moderna y contemporánea. Un ejemplo representativo es el concerniente a la política sobre los cultos tradicionales llevada a cabo por los hijos de Constantino I —Constante y Constancio II, dado que Constantino II no legisló nada al respecto—. En el presente trabajo nos ocuparemos de Constancio II, y más específicamente —aunque no de manera exclusiva— de las leyes emitidas en el 356. Con todo, habremos de referirnos también a la figura de su hermano, e incluso a la de su padre, pues la política de estos soberanos se halla muy relacionada y resulta imposible entender la una sin las otras, como lo ha puesto de manifiesto la mayor parte de la historiografía, hasta el punto que la legislación religiosa de Constante y Constancio II las más de las veces ha sido analizada tan solo como una manera de justificar algunas presuntas medidas antipaganas de su padre, aunque de manera errónea, en nuestra opinión⁴. Todas

2 La lista de obras es ingente, al igual que en el caso de Teodosio I. A título de ejemplo pueden consultarse los siguientes trabajos: Calderone 1962; De Giovanni 1989; Bradbury 1994; Alföldi 1998²; Vilella (ed.) 2015.

3 King, 1961; De Giovanni 1994; Williams y Friell 1994, 47-60 y 119-133; Errington 1997; Hubeňak 1999; Leppin 2008, 190 y 193-212; Jiménez 2010.

4 Ya los historiadores eclesiásticos del siglo V recordaban la legislación de Constante y Constancio II y la ponían en relación con la política antipagana de Constantino I, siguiendo en este punto una tendencia historiográfica -que convertía a Constantino I en el primero en legislar contra el paganismo- que arranca de Eusebio de Cesarea y que ha hallado un gran eco en autores de la posteridad; véase: Soz., *HE*, III, 17.2-3 [131];



estas leyes sobre los cultos tradicionales se encuentran recogidas en el libro XVI del *Codex Theodosianus*, en su título 10 (*de paganis, sacrificiis et templis*). Asimismo, estudiaremos aquellas disposiciones cuyo objetivo era destruir cualquier tipo de práctica de adivinación ilícita y de magia y que están englobadas en el libro IX de la mencionada compilación, bajo el título 16 *de maleficis et mathematicis et ceteris similibus*.

La razón de la problemática interpretación de las leyes referidas a los cultos tradicionales dictadas por la casa Constantiana radica sobre todo en la falta de documentación relativa a la política antipagana de la época, lo que genera, incluso, que en muchas ocasiones las fuentes resulten contradictorias entre ellas. Hemos de tener en cuenta, para empezar, que casi todas estas medidas han llegado hasta nosotros gracias a haber sido recogidas en el *Codex Theodosianus*. Sin embargo, los compiladores no las incluyeron en él tal y como habían salido de la cancillería imperial, dado que tenían potestad para recortarlas como considerasen conveniente, suprimiendo de las leyes imperiales todo aquello que estimasen inútil y guardando de ellas tan solo la parte normativa y reduciendo o eliminando directamente todo lo demás —los preámbulos (donde se exponían los motivos de la ley) y las disposiciones finales (con instrucciones para que los destinatarios de la ley la transmitieran a sus subordinados y que estos asegurasen su difusión entre la población)—, como se puede deducir de su comparación con otras leyes no “retocadas” que han llegado hasta nosotros a través de otras vías, como las *Constitutiones Sirmondianae*. Por otro lado, hemos de tener también en cuenta que las fuentes literarias que podrían aportarnos una información complementaria sobre este tema resultan las más de las veces tendenciosas, tanto las cristianas como las paganas, pues cuando aluden a la política religiosa de estos emperadores tienden a presentarla con una intencionalidad clara a fin de reforzar sus

argumentos: los cristianos mostrando esta legislación más restrictiva de lo que en realidad fue y los autores paganos de finales del siglo IV minimizándola para recordar a Teodosio I y otros soberanos contemporáneos que sus predecesores no actuaron verdaderamente en contra de los cultos tradicionales. La epigrafía es la única que nos ofrece una documentación fiable, pero resulta muy escasa para este tema en esta época.

1. LA LEGISLACIÓN DE CONSTANTE

Un ejemplo de la confusión reinante en torno a este conjunto normativo lo descubrimos en la primera de las leyes que analizaremos. Su texto es el siguiente:

*IMP(ERATOR) CONSTANTIVS
A(VGVSTVS) AD MADALIANVM
AGENTEM VICEM
P(RAELECTORVM) P(RAETORIO).
Cesset superstitio, sacrificiorum
aboleatur insania. Nam quicumque
contra legem diui principis parentis
nostri et hanc nostrae mansuetudinis
iussionem ausus fuerit sacrificia
celebrare, competens in eum uindicta
et praesens sententia exeratur.
ACC(EPTA) MARCELLINO ET
PROBINO CONSS(VLIBVS)*⁵

Como se puede observar, en la *inscriptio* de la ley tan solo aparece mencionado el nombre del emperador Constancio II, lo cual ha conducido a que muchos investigadores

5 *Cod. Theod.*, XVI, 10.2 [897]: «el emperador Constancio Augusto a Madaliano, ejerciendo las funciones de los prefectos del pretorio. Que cese la superstición, que sea abolida la locura de los sacrificios. Pues cualquiera que osara celebrar sacrificios contrariamente a la ley del divino príncipe nuestro padre y contra esta prescripción de Nuestra Mansedumbre recibirá el castigo correspondiente y una sentencia inmediata. Recibida en el consulado de Marcelino y Probino». Véase: Godefroy 1742², 289; Beugnot 1835, 138; Broglie 1868⁴, 132-133; Pharr 1952, 472; Chuvin 1990, 43; Gaudemet 1990, 458; Ombretta Cuneo 1997, 88-89; Moreno 2010, 48-50 (quien señala que esta resolución imperial fue adoptada como resultado del proceso de una causa judicial, de la que no se sabe nada, salvo que fue instruida por el vicario de Roma); Cameron, 2011, 174.

IV, 10.7 [151]; Thdt, *HE*, V, 21.1-2 [317].

hayan interpretado, erróneamente, la presente disposición como una medida legislativa de este soberano contra el paganismo⁶. Sin embargo, no es así. El autor de la ley es el emperador Constante. En su origen, la *inscriptio* debía recoger el nombre de ambos augustos, ya que los soberanos de ambas partes del Imperio firmaban conjuntamente todas las leyes. Un claro indicio de esta doble firma lo tenemos en la fórmula *idem AA(ugusti)* que aparece en la *inscriptio* de la siguiente constitución (*Cod. Theod.*, XVI, 10.3 [898]). Seguramente un olvido de los copistas es el responsable de esta omisión⁷.

Por lo que respecta al destinatario, este es Lucio Crepereyo Madaliano⁸, quien en el momento de recibir esta constitución ostentaba el cargo de vicario de Italia, que en el texto aparece mencionado como *agens uicem praefectorum praetorio*, es decir, “ejerciendo la función de los prefectos del pretorio”⁹. La datación consular que aparece en la *subscriptio* corresponde al año 341, aunque no precisa nada más¹⁰.

El objetivo de la ley, en teoría, era la abolición de los sacrificios, bajo una pena no especificada para los infractores. El legislador no precisa a qué categoría pertenecen tales sacrificios, si son cultuales, por ejemplo, o si corresponden a los adivinatorios, cuyo carácter mágico había llevado ya a su prohibición por emperadores anteriores. La imagen aparente que se nos ofrece en esta norma es más bien la de una interdicción de carácter absoluto, aunque, como veremos, no es el caso.

6 Véase a modo de ejemplo: Martroye, 1930, 672; Joannou 1972, 41; Curran 2000, 183-185; Sanz 2003, 101 y 119 (al atribuir esta ley a Constancio II, la mencionada autora juzga, equivocadamente, que la disposición «afectó principalmente a las ciudades orientales que caían más directamente bajo la vigilancia de la corte de Constantinopla»; sin embargo, al ser esta ley de Constante, solo afectó a la parte occidental del Imperio).

7 Delmaire 2005, 429, n. 2.

8 Una inscripción (*CIL*, XIV, 4449) nos ofrece su *cursus honorum* hasta el año 337. Véase *PLRE*, I, 530, *Lucius Crepereius Madalianus*.

9 Delmaire 2005, 428-429.

10 Otto Seeck (1919, 191) opina que debió dictarse a finales del 341.

Un elemento que nos llama la atención es que se invoque el nombre de Constantino I para reforzar la autoridad de esta medida¹¹. En efecto, el texto dice literalmente: *quicumque contra legem diui principis parentis nostri et hanc nostrae mansuetudinis iussionem ausus fuerit sacrificia celebrare*. Algunos investigadores han utilizado este texto como una prueba para reforzar la afirmación de Eusebio de Cesarea acerca de una pretendida prohibición del paganismo por parte de Constantino I¹². Pero no debemos dejarnos engañar. El testimonio de Eusebio en este sentido resulta muy poco verosímil y responde más bien a su deseo de presentar a Constantino I como un *princeps optimus*, el emperador cristiano por excelencia. Sin embargo, no contamos con ninguna ley semejante dictada por este emperador, y esta, de haber existido, sin duda alguna habría sido incluida al inicio del título de *paganis* por los compiladores del *Codex Theodosianus*. Bien al contrario, la primera ley de este título está firmada por Constantino I, pero nos ofrece de él una imagen muy diferente de la que quería presentarnos Eusebio, la de un gobernante tolerante con la religión pagana. Además, contamos con el testimonio de autores paganos, como Juliano o Libanio —y a los que en ningún caso podríamos calificar de proconstantinianos—, acerca de que Constantino I jamás llevó a cabo ningún acto en contra del culto tradicional romano¹³.

Resulta posible que la publicación de esta ley condujese a un aumento de las actividades de cristianos fanáticos dirigidas contra los templos de los dioses —no olvidemos que

11 Acerca de la *imitatio Constantini* en estas leyes, véase Moreno, 2010, 33-38.

12 Eus., *VC*, II, 44-45.1 [66-67]; III, 57 [110-111]; IV, 23 [128]; 25.1 [128]. Véase también: Soz., *HE*, I, 8.5 [17-18]. De todas maneras, Eusebio se contradujo a sí mismo al citar una carta de Constantino I dirigida a los Orientales en la que garantizaba la libertad de culto (Eus., *VC*, II, 60 [72]). Entre los autores que abogan por una prohibición total del paganismo por Constantino I podemos destacar: De Giovanni, 1989⁴, 77-103; Bradbury 1994; Gurruchaga 1994, 237, n. 63; Alföldi, 1998², 105-109.

13 Iul., *Or.*, 7, 228b-c [II/1, 76]; Lib., *Or.*, 30.6 [III, 90]; 30.35 [III, 105-106]; 30.37 [III, 107].



fue precisamente en este momento cuando Fírmico Materno instaba a los emperadores a acabar con los santuarios paganos¹⁴. Y es tal vez en estos ataques donde reside la razón de que Constante publicara una nueva ley, esta vez en el año 342¹⁵.

*IDEM AA(VGVSTI) AD
CATVLLINVM P(RAEFECTVM)
V(RBI). Quamquam omnis superstitio
penitus eruenda sit, tamen uolumus,
ut aedes templorum, quae extramuros
sunt positae, intactae incorruptaeque
consistent. Nam cum ex nonnullis
uel ludorum uel circensium uel
agonum origo fuerit exorta, non
conuenit ea conuelli, ex quibus
populo romano praebeatur prisca
sollemnitas uoluptatum. DAT(A)
KAL(ENDIS) NOV(EMBRI)VS
CONSTANTIO IIII ET CONSTATE
III AA(VGVSTI) CONSS(VLIBVS)*¹⁶

14 Ejemplos de destrucciones de templos en tiempos del gobierno de los hijos de Constantino I pueden leerse en Barnes 1989, 325-328. Véase asimismo: Fernández Hernández 1981 (quien considera que la política sistemática de demoliciones de santuarios no comenzó en Occidente hasta la década del 370, y en Oriente hasta el reinado de Teodosio I, con lo que no tiene en cuenta, a pesar de ser menos numerosos que los de épocas posteriores, los ejemplos de destrucciones acaecidas bajo Constante y Constancio II); Arce, 2006.

15 Los manuscritos ofrecen la lectura *Constantio IIII et Constante III AA. cons.*, es decir, el cuarto consulado de Constancio II y el tercero de Constante que corresponde al 1 de noviembre del 346. Sin embargo, en ese año no documentamos a Catulino como prefecto urbano. Por tanto, tal y como sugirieron Theodor Mommsen (1905, 898) y Otto Seeck (1919, 191), debemos leer el tercer consulado de Constancio II y el segundo de Constante, consecuentemente el año 342.

16 Cod. *Theod.*, XVI, 10.3 [898]: «los mismos Augustos a Catulino, prefecto urbano. Aunque toda la superstición sea destruida por completo, sin embargo queremos que los edificios de los templos, que están situados extramuros, se conserven intactos e íntegros. Pues no conviene que sean demolidos estos, desde los cuales se ofrece al pueblo romano la solemnidad de los placeres de los tiempos antiguos, ya que el origen de los espectáculos teatrales, de los circenses y de los certámenes agonísticos se encuentra en algunos de ellos. Fechada en las calendas de noviembre del cuarto consulado de Constancio y del tercero de Constante Augustos». Véase: Godefroy 1742², 289-292; Pharr 1952, 472; Chuvín 1990, 43-44; Gaudemet

Como decimos, el autor de esta ley es Constante, pese a aparecer en la *inscriptio* ambos augustos. La identificación se puede establecer en virtud de su destinatario, Aco Catulino Filomacio, quien fue prefecto urbano de Roma desde el 6 de julio del 342 al 11 de abril del 344¹⁷. El emperador recordaba en este texto que la *superstitio* —término ambiguo que, como veremos, puede aludir a los sacrificios adivinatorios o también a la religión tradicional romana— había de ser destruida por completo. Con todo, ordenaba que los templos extramuros debían mantenerse intactos y no ser demolidos dado que constituían el origen de muchos espectáculos circenses y escénicos, así como de certámenes agonísticos; es decir, probablemente eran el lugar de origen de las procesiones (*pompae*) que daban inicio a estos juegos. Nada se dice aquí sobre un hipotético cierre de los templos, sino tan solo que se deben mantener íntegros los templos situados en espacios rurales. En nuestra opinión, la razón de que solo se haga mención de los templos extramuros y no se diga nada acerca de los que se hallan en el interior de la ciudad se debe a que, mientras que proteger los templos intramuros debía de resultar una tarea relativamente fácil, no lo era tanto el garantizar la seguridad de los ubicados fuera de la urbe. El prefecto urbano era el responsable de la conservación del patrimonio monumental¹⁸. Resulta muy posible que Catulino se dirigiera a los servicios jurídicos de la corte para consultar qué hacer ante algunos ataques de este tipo y que la cancillería imperial respondiera con la ley que nos ocupa¹⁹. La

1990, 460; Ombretta Cuneo 1997, 104 y 151; Moreno 2010, 50-53. Por otro lado, Broglie 1868⁴, 135, considera, de manera errónea, que esta ley «ordonne qu'on répare aux frais de l'État les temples situés dans le voisinage de Rome». Como se deduce de su lectura, en ningún momento se ordena en la ley la restauración de los templos a costa del Estado.

17 *Chronographus a. CCCLIII* [68]. Véase: PLRE, I, 187-188, Aco *Catullinus signo Philomathius* 3; Delmaire, 2005, 430.

18 Chastagnol 1960, 45-46 y 139-140.

19 Beugnot 1835, 138-139, ofrece una interpretación del todo diferente y opina que tal vez la ley



buena conservación de los templos de Roma, no solo de los extraurbanos sino también de los situados intramuros, se constató durante la visita que Constancio II hizo a Roma en el 357, cuando este soberano pudo admirar la belleza de algunos de sus santuarios.

2. LA LEY DE CONSTANCIO II SOBRE LOS SACRIFICIOS NOCTURNOS

En el año 350, Constante fue asesinado y Magnencio llegó al poder. Aunque cristiano²⁰, es posible que la precaria situación del usurpador le llevase a acercarse a la aristocracia senatorial romana, todavía en su mayoría adepta a los cultos tradicionales. Para ello, seguramente no dudó en consentir determinadas prácticas prohibidas por soberanos anteriores, tales como los sacrificios nocturnos, tradicionalmente relacionados con las prácticas adivinatorias²¹. Tras su derrota y posterior suicidio en el 353, Constancio II, que hasta ese momento tan solo había gobernado la mitad oriental, quedó como único emperador de todo el Imperio.

Constancio II comenzó entonces a dismantelar la obra política del usurpador, condenándolo a una *damnatio memoriae* y derogando su labor legislativa. De este modo, el 23 de noviembre del 353, declaró, en una ley dirigida al prefecto urbano Cereal²², que volvían a estar prohibidos todos los sacrificios nocturnos que Magnencio había permitido.

IDEM A(VGVSTVS) AD CEREALEM P(RAEFECTVM) V(RBI). Aboleantur sacrificia nocturna Magnentio auctore permissa et nefaria deinceps licentia repellatur. ET CETERA. DAT(A)

pudo estar motivada por una solicitud de Catulino para abatir algunos templos abandonados, petición que le fue denegada mediante la presente constitución.

20 Magnencio fue un emperador cristiano, como queda claramente patente en la iconografía de sus monedas, donde el crismón alcanza un gran protagonismo; al respecto, véase López Sánchez, 2000, 61-67.

21 Beugnot 1835, 140; Curran 2000, 188; Fernández 2000, 337-338.

22 PLRE, I, 197-199, *Cerealis* 2; Delmaire 2005, 432.

*VIII KAL(ENDAS) DEC(EMBRES) CONSTANTIO A(VGVSTO) VI ET (CONSTANTIO GALLO) CAES(ARE) II CONSS(VLIBVS)*²³

Y así, por tanto, Constancio II añadía que en lo sucesivo debería rechazarse la *nefaria licentia*, expresión que en nuestra opinión señala a la propia ley de Magnencio, es decir, aquella que autorizaba los sacrificios nocturnos —y a la que se calificaría de “autorización impía” o “nefasta licencia”— y que desde aquel momento debería ser rechazada.

3. LAS LEYES DEL 356 SOBRE LA PROHIBICIÓN DE LOS CULTOS TRADICIONALES

En el año 356, la política de Constancio II sobre los cultos tradicionales dio un nuevo giro y se hizo todavía más severa mediante la publicación de dos nuevas leyes al respecto. La primera de estas fue promulgada en Milán por Constancio II —Juliano César también aparece en la *inscriptio*— el 19 de febrero del 356. No consta el destinatario. Su texto es el siguiente:

*IDEM A(VGVSTVS) ET IVLIANVS CAES(AR). Poena capitis subiugari praecipimus eos, quos operam sacrificiis dare uel colere simulacra constiterit. DAT(A) XI KAL(ENDAS) MART(IAS) MED(IOLANO) CONSTANTIO A(VGVSTO) VIII ET IVLIANO CAES(ARE) CONSS(VLIBVS)*²⁴

23 *Cod. Theod.*, XVI, 10.5 [898]: «el mismo Augusto a Cereal, prefecto urbano. Que sean abolidos los sacrificios nocturnos permitidos por la responsabilidad de Magnencio y que en lo sucesivo sea rechazada la nefasta licencia. Y el resto. Fechada el día nueve antes de las calendas de diciembre en el sexto consulado de Constancio Augusto y el segundo de Constancio Galo César». Como se puede ver por la fórmula que cierra el texto, este formaba parte de una ley mucho más amplia, que seguramente trataba acerca de diversos aspectos y que fue recortada por los compiladores del *Codex Theodosianus*. Véase: Godefroy, 1742³, 296-297; Beugnot 1835, 140-141; Broglie 1868⁴, 364; Pharr 1952, 472; Chuvin 1990, 45; Gaudemet 1990, 458; Pérez Medina 1995, 345; Ombretta Cuneo 1997, 222; Moreno 2010, 54-55; Moser 2018, 293.

24 *Cod. Theod.*, XVI, 10.6 [898]: «el mismo Augusto y Juliano César. Ordenamos que sean sometidos



Como se observa, el emperador decreta la pena de muerte para todas aquellas personas que hubieran realizado sacrificios y adorado estatuas. No se especifica el tipo de sacrificio que está siendo prohibido, por lo que la interdicción parece gozar en principio de un carácter muy general.

La segunda ley estaba destinada a Flavio Tauro, prefecto del pretorio de Italia entre el 355 y el 361²⁵. No consta el lugar de publicación, aunque debió de ser Milán, ciudad en la que Constancio II residía en ese momento²⁶. El texto de la norma es el siguiente.

*IDEM AA(VGVSTI) AD TAVRVM
P(RAEFFECTVM) P(RAETORI)O.
Placuit omnibus locis adque urbibus
uniuersis claudi protinus templa et
accessu uetito omnibus licentiam
delinquendi perditis abnegari.
Volumus etiam cunctos sacrificiis
abstinere. Quod si quis aliquid
forte huiusmodi perpetraverit,
gladio ultore sternatur. Facultates
etiam perempti fisco decernimus
uindicari et similiter adfligi rectores
prouinciarum, si facinora uindicare
neglexerint. DAT(A) KAL(ENDIS)
DEC(EMBRIBVS) CONSTANTIO IIII
ET CONSTATE III AA(VGVSTIS)
CONSS(VLIBVS)*²⁷

a la pena capital aquellos individuos que constara que se hubieran ocupado en ofrecer sacrificios y venerar las estatuas culturales. Fechada el día once antes de las calendas de marzo, en Milán, en el octavo consulado de Constancio Augusto y el primero de Juliano César». Véase: Godefroy 1742³, 297; Beugnot 1835, 141-142; Broglie 1868⁴, 364-366; Martroye 1930, 676; Pharr 1952, 472-473; Chuvín 1990, 45; Gaudemet 1990, 458; Pérez Medina 1995, 345; Ombretta Cuneo 1997, 288; Moreno 2010, 55-56; Moser 2018, 293.

25 *PLRE*, I, 879-880, *Flavius Taurus* 3; Delmaire 2005, 432.

26 Seeck, 1919, 203.

27 *Cod. Theod.*, XVI, 10.4 [898] (cf. *Cod. Iust.*, I, 11.1 [62]): «los mismos augustos a Tauro, prefecto del pretorio. Se decide que en todos los lugares y en todas las ciudades los templos sean inmediatamente cerrados y el acceso a ellos prohibido, que sea rehusada la libertad para pecar a todos los perdidos. También queremos que todos se abstengan de los sacrificios. En cuanto a esto, si alguno tal vez perpetrara algún crimen de este tipo, que sea derribado con la espada vengadora. Decidimos asimismo

La datación de esta disposición presenta algunos problemas, ya que los manuscritos nos ofrecen el 1 de diciembre del 346. Esta fecha resulta claramente errónea, dado que Tauro aún no ejercía como prefecto del pretorio en ese momento. El *Codex Iustinianus* recoge esta ley²⁸ y ofrece como año el 354. Theodor Mommsen se decantó por esta fecha y estimó que, por tanto, tal vez hubiera un error en el cargo atribuido a Tauro²⁹. Con todo, esta argumentación no resulta muy convincente, de modo que resulta preferible datar esta ley entre el 355 y el 361, período durante el cual Tauro fue prefecto del pretorio. La *subscriptio* debería corregirse por alguno de los siguientes consulados: *Constantio Aug(usto) VIII et Iuliano C(aesare)* (356), *Constantio Aug(usto) VIII et Iuliano C(aesare) II* (357) o *Constantio Aug(usto) X et Iuliano C(aesare) III* (360). Otto Seeck opta por el año 356, ya que relaciona esta ley con *Cod. Theod.*, XVI, 10.6 [898], también de ese año, una medida, como acabamos de ver, de firme represión contra los cultos tradicionales³⁰.

que los bienes del ajusticiado sean reclamados por el fisco, y que del mismo modo sean castigados los gobernadores provinciales si descuidaran castigar los crímenes. Fechada en las calendas de diciembre en el cuarto consulado de Constancio y el tercero de Constante Augustos». Véase: Godefroy 1742³, 294-295; Beugnot 1835, 141-142; Broglie 1868⁴, 364-366; Martroye 1930, 675-676 (quien opina que esta ley es del 354 y que tenía como objetivo extender a los sacrificios diurnos la prohibición que un año antes el mismo Constancio II había dictado contra los nocturnos); Pharr 1952, 472; Chuvín 1990, 45; Gaudemet 1990, 458; Pérez Medina 1995, 345; Ombretta Cuneo 1997, 152 y 309-311; Moreno 2010, 56-58; Moser 2018, 293.

28 *Cod. Iust.*, I, 11.1 [62].

29 Mommsen 1905, 898. En este sentido véase también: Maurice 1926, 184; Martroye 1930, 675; Chuvín 1990, 45; Gaudemet 1990, 458.

30 Seeck, 1919, 41-42 y 203. Existen otras propuestas de datación para esta constitución. Así, por ejemplo, Chastel 1850, 81, la cree emanada en el año 353, pocos días después de la promulgación de *Cod. Theod.*, XVI, 10.5 [898]; y De Giovanni 1989⁴, 138-140, considera que esta ley es realmente del 346 (misma opinión en Turcan, 1982, 19, 26 y 306). Por su parte, Ombretta Cuneo, 1997, 310-311, considera que esta ley y *Cod. Theod.*, IX, 16.4 y 5 [461], reproducirían un mismo texto legal; según esta autora, *Cod. Theod.*, IX, 16.4 y 5 [461], formarían parte de una misma *constitutio* dirigida *ad populum* (el hecho de

Por lo que respecta al contenido de la ley, vemos que aquí Constancio II ordenó cerrar todos los templos —nos dice que en todos los lugares y en todas las ciudades (*omnibus locis adque urbibus uniuersis*)— como mínimo de la prefectura de Italia, la gobernada por Tauro, a quien iba dirigida la medida. El emperador recordaba también aquí la prohibición de sacrificar, aunque de nuevo no especificaba a qué tipo de sacrificios estaba aludiendo, lo que otra vez confiere un aire muy general a la presente constitución, como si afectase a toda la idolatría. Se prescribía asimismo la confiscación de los bienes del ajusticiado, que debían ir a engrosar el fisco. La misma pena estaba prevista para los gobernadores negligentes que no castigaran estos “crímenes” (*facinora*), una disposición del todo lógica, pues del rigor de los gobernadores dependía que una medida fuera más o menos efectiva, y muchos de estos gobernadores —seguidores de los cultos tradicionales— en ocasiones no tendrían demasiado interés en aplicar unas leyes que atacaban directamente a sus creencias.

4. LA LEGISLACIÓN DE CONSTANCIO II SOBRE LA MAGIA Y LA ADIVINACIÓN

Poco después, el 4 de diciembre del 356³¹, Constancio II promulgó en Milán un edicto

que presenten fechas diferentes no le parece un obstáculo, dado que corrige la subscriptio de ambas medidas y restituye: *dat. prid. Non. Dec. Mediolano Constantius A. VIII et Iulianus Caes. cons.*, que interpreta como 6 de diciembre del 356 [Ombretta Cuneo 1997, 308-309], aun cuando el día anterior a las nonas de diciembre corresponde al día 4, no al 6). Siguiendo con esta hipótesis, Ombretta Cuneo sostiene que Constancio II publicó en esta fecha un edicto dirigido al pueblo en el que disponía la clausura de los templos así como la prohibición de la aruspicina, la magia y todas las formas de adivinación (*Cod. Theod.*, IX, 16.4 y 5 [461]); unos días antes, el soberano habría enviado el mismo texto al prefecto del pretorio Tauro anunciándole, antes de publicar formalmente la ley, las medidas que iba a dirigir al pueblo (*Cod. Theod.*, XVI, 10.4 [898]).

31 Los manuscritos nos ofrecen como fecha el año 357. Sin embargo, el 4 de diciembre del 357, Constancio II no se hallaba en Milán, sino en Sirmio. Por tanto, debemos adelantar en un año la fecha de promulgación de esta ley, ya que en diciembre del 356 Constancio II todavía se

dirigido al pueblo en el que condenaba el uso de la magia maléfica.

*IDEM A(VGVSTVS) AD POPVLVM. POST ALIA: multi magicis artibus ausi elementa turbare uitas insontium labefactare non dubitant et manibus accitis audent uentilare, ut quisque suos conficiat malis artibus inimicos. Hos, quoniam naturae peregrini sunt, feralis pestis absumat. DAT(A) PRID(IE) NON(AS) DECEMB(RES) MED(IOLANO) CONSTANTIO A(VGVSTO) VIII ET IVLIANO CAES(ARE) II CONSS(VLIBVS)*³²

El soberano recordaba en esta ley que los criminales se ayudaban de la magia para dañar a los inocentes. Los magos invocaban a los espíritus y los enviaban a matar a los enemigos de aquellos que los habían contratado. No deja de llamar la atención el medio del que se valían para lograr este fin: *manibus accitis audent uentilare* («convocados los manes, osan mover el aire»). En nuestra opinión, era precisamente este movimiento del aire el medio utilizado para causar el mal, tal vez para enviar a través de él alguna pestilencia o enfermedad, o incluso un *daimon* —posiblemente uno de los manes convocados—, que acabara con la vida de la víctima³³. El texto no especifica una condena

hallaba en Milán. A este respecto, véase: Mommsen 1905, 461; Seock 1919, 41, 47, 203 y 432.

32 *Cod. Theod.*, IX, 16.5 [461] (cf. *Cod. Iust.*, IX, 18.6 [380]): «el mismo Augusto al pueblo. Tras otros asuntos: muchos no dudan en atreverse a perturbar los elementos con las artes mágicas y debilitar las vidas de los inocentes, y, convocados los manes, osan mover el aire, para que cualquiera mate a sus enemigos con malas artes. A estos, puesto que son extraños a la naturaleza, que los consuma una peste fatal. Fechada el día antes de las nonas de diciembre, en Milán, en el noveno consulado de Constancio Augusto y el segundo de Juliano César». Como se observa por la expresión que da inicio a la ley, esta formaba parte de un texto más extenso. Véase: Godefroy 1738², 130-133; Beugnot 1835, 143; Pharr 1952, 237-238; Montero 1991, 84-85; Dickie 2001, 256; Moreno 2010, 72-73.

33 Una interpretación diferente puede leerse en Broglie 1868⁴, 367, n. 2: «le mot *uentilare* exprime l'action de remuer à grands bras, en faisant du vent autour de soi. Il est ici probablement appliqué aux gestes et aux contorsions que faisaient les enchanteurs pour évoquer les mânes». Se



clara para los infractores de la ley, aunque su sentido parece señalar la pena capital: *hos, quoniam naturae peregrini sunt, feralis pestis absumat* («a estos, puesto que son extraños a la naturaleza, que los consuma una peste fatal»).

El 25 de enero del 357³⁴, Constancio II volvió a promulgar en Milán un nuevo edicto dirigido al pueblo.

*IMP(ERATOR) CONSTANTIVS
A(VGVSTVS) AD POPVLVM.
Nemo haruspice[m] consulat aut
mathematicum, nemo hariolum.
Augurum et uatum praua confessio
conticescat. Chaldaei ac magi et
ceteri, quos maleficos ob facinorum
magnitudinem uulgu[m] appellat,
nec ad hanc partem aliquid
moliantur. Sileat omnibus perpetuo
diuinandi curiositas. Etenim
supplicium capitis feret gladio
ultore prostratus, quicumque iussis
obsequium denegauerit. DAT(A)
VIII KAL(ENDAS) FEB(RVARIAS)
MEDIOL(ANO) CONSTANTIO
A(VGVSTO) VIII ET IVLIANO
CAES(ARE) II CONSS(VLIBVS)*³⁵

trata de una interpretación que ya había sido expresada con anterioridad por Godefroy 1738³, 132-133. Véase también Du Cange 1887. Por su parte, Ildefonso L. García del Corral (1895, 454) en la versión correspondiente del *Codex Iustinianus*, tradujo esta frase como «y se atreven a agitar el aire para los manes invocados». Una expresión idéntica la hallamos en Isid., *Etym.*, VIII, 9.10 [s.p.]: *daemonibus enim adicitis audent uentilare, ut quisque suos perimat malis artibus inimicos*. José Oroz Reta y Manuel Antonio Marcos Casquero (2004, 705) han traducido *uentilare* en este pasaje en un sentido figurado (“hacer público” o “divulgar”): «conjurando los demonios, se atreve a airear la manera de cómo uno puede eliminar a sus enemigos sirviéndose de malas artes», interpretación también perfectamente admisible.

34 Ombretta Cuneo 1997, 308, corrige esta fecha y ofrece la datación 6 de diciembre del 356; al respecto, véase nota 30.

35 *Cod. Theod.*, IX, 16.4 [461] (cf. *Cod. Iust.*, IX, 18.5 [380]): «el emperador Constancio Augusto al pueblo. Que nadie consulte a un arúspice o a un astrólogo, nadie a un adivino. Que calle la falsa confesión de augures y profetas. Que los caldeos, los magos y el resto, que el vulgo llama maléficis a causa de la grandeza de sus crímenes, nada maquinen en este sentido. Que la curiosidad de adivinar calle perpetuamente para todos. En efecto,

En esta ocasión su finalidad era atajar una actividad considerada peligrosa para el Estado: la consulta de arúspices, astrólogos y adivinos. Acudir de manera privada a cualquiera de estos individuos para preguntarle acerca de la salud del emperador o incluso su fecha de defunción podía comprometer seriamente la seguridad del Estado, ya que podría inducir a potenciales conspiradores a embarcarse en una usurpación. En consecuencia, tal práctica ya había sido castigada severamente en ocasiones anteriores³⁶, de modo que no cabe aquí pensar que la presente interdicción de la aruspicina respondiera a motivaciones de índole religiosa —por influencia del cristianismo—, sino que se trató en todo momento de razones de seguridad estatal³⁷. En este caso concreto, el texto de la ley no menciona explícitamente esta causa específica, sino que la camufla otorgándole a la prohibición un carácter muy general. Y así, por ejemplo, Constancio II ya no distingue en esta constitución entre la aruspicina privada y la ejercida de manera pública, como antiguamente había hecho su padre, quien prohibió las consultas privadas pero permitió, e incluso alentó, las de carácter público; y además el presente texto asocia la aruspicina con la adivinación fruto de la magia. La intención de Constancio II, pues, era acabar con toda la *diuinandi curiositas*, fuera

cualquiera que se niegue a obedecer esta orden sufrirá humillado el suplicio capital con la espada vengadora. Fechada el día ocho antes de las calendas de febrero en el noveno consulado de Constancio Augusto y el segundo de Juliano César». Véase: Godefroy 1738², 128-130; Beugnot 1835, 142-143; Broglie 1868⁴, 366-367; Pharr 1952, 237; Montero 1991, 82-83; Ombretta Cuneo 1997, 308-311; Dickie 2001, 256; Moreno 2010, 71-72. Acerca de la actuación de arúspices como magos, véase Dickie, 2001, 284-287.

36 Véase: Martroye 1930, 672; Delmaire 2004, 320. Algunos ejemplos de estas prohibiciones pueden leerse en: Suet., *Tib.*, 63.2 [II, 50]; Tac., *Ann.*, II, 27-32 [I, 94-97]; III, 22 [I, 160-161]; XII, 22 [III, 61-62]; 52 [III, 86-87]; XVI, 14 [IV, 218-219]; 30-31 [IV, 232-233]; *Cod. Theod.*, IX, 16.1-2 [459-460] (leyes de Constantino I). Acerca de la interdicción de la aruspicina privada —pero no de las consultas públicas, que siguieron estando autorizadas— por Constantino I, véase: Gaudemet 1947, 50-54; De Giovanni 1989², 22-62; Montero 1991, 67-79.

37 Montero 1991, 86.

cual fuera su motivación³⁸. La pena para los infractores, tanto para el adivino como para el consultante, era la muerte.

Esta medida se completó con otra ley promulgada por Constancio II en Rímmini algunos meses más tarde, el 5 de julio del 357³⁹, la cual estaba dirigida a Tauro, el prefecto del pretorio de Italia.

*IDEM A(VGVSTVS) AD TAVRVM
P(RAEFFECTVM) P(RAETORIO).
Etsi excepta tormentis sunt corpora
honoribus praedictorum, praeter
illa uidelicet crimina, quae legibus
demonstrantur, etsi omnes magi,
in quacumque sint parte terrarum,
humani generis inimici credendi
sunt, tamen quoniam qui in
comitatu nostro sunt ipsam pulsant
propemodum maiestatem, si quis
magus uel magicis contaminibus
adsuetus, qui maleficus uulgi
consuetudine nuncupatur, aut
haruspex aut hariolus aut certe augur
uel etiam mathematicus aut narrandis
somnia occultans artem aliquam
diuinandi aut certe aliquid horum
simile exercens in comitatu meo uel
caesaris fuerit deprehensus, praesidio
dignitatis cruciatus et tormenta non
fugiat. Si conuictus ad proprium
facinus detegentibus repugnauerit
pernegando, sit eculeo deditus
ungulisque sulcantibus latera perferat
poenas proprio dignas facinore.*

38 Lo mismo parece observarse en las mencionadas leyes de Constantino I. Con todo, para Dickie 2001, 255-256, esta legislación fue más un producto de las circunstancias particulares que no un esfuerzo de las autoridades para eliminar las formas paganas de adivinación.

39 Los manuscritos nos ofrecen el año 358, pese a que en julio del 358 Constancio II se hallaba en Panonia, seguramente en Mursa, donde el 27 de junio dictó una ley (*Cod. Theod.*, XII, 1.46 [673-674]). Por tanto, cabría adelantar un año el momento de promulgación de *Cod. Theod.*, IX, 16.4 [461], en una estancia temporal realizada por Constancio II en Rímmini durante el trayecto entre Roma y Rávena. Al respecto, véase Seeck 1919, 83, 204 y 432.

*DAT(A) III NON(AS) IVL(IAS)
ARIMINI DATIANO ET CEREALE
CONSS(VLIBVS)*⁴⁰

En ella, se insistía en la prohibición que pesaba sobre la adivinación del porvenir, aunque, en este punto, lo más interesante para nosotros reside en la mención especial que se realiza de los *honestiores*. En efecto, la ley recuerda que habitualmente estos no podían ser sometidos a tortura, salvo en algunos casos determinados, y precisamente la consulta a magos, arúspices y adivinos, o el ejercicio de estas artes, correspondía a uno de ellos. Así, Constancio II ordenaba que fuesen entregados al suplicio todos aquellos individuos que fueran sorprendidos en su territorio, o en el del César Juliano, practicando la magia y la adivinación, y que no les sirviera de protección su dignidad de *honestior*.

5. TESTIMONIOS SOBRE LA PRÁCTICA DE LOS CULTOS PAGANOS BAJO CONSTANCIO II

Contamos con diversos testimonios que nos ayudan a hacernos una mejor idea del panorama religioso en época de Constancio

40 *Cod. Theod.*, IX, 16.6 [461] (cf. *Cod. Iust.*, IX, 18.7 [380]): «el mismo Augusto a Tauro, prefecto del pretorio. Aunque los cuerpos de los que poseen honores estén libres de tormentos, excepto evidentemente para aquellos crímenes que aparecen mencionados en las leyes, y aunque todos los magos, en cualquier lugar de la tierra que se hallen, sean considerados enemigos del género humano; sin embargo, desde el momento en que aquellos que están en nuestro *comitatus* atacan poco más o menos a Nuestra propia majestad, si algún mago o alguno avezado en las corrupciones mágicas, que es llamado maléfico por la costumbre del vulgo, o un arúspice, o un adivino, o sin duda un augur, o también un astrólogo, o uno que oculta algún arte de adivinar mediante la narración del sueño, o seguramente uno que ejerce alguna de estas artes similares, fuera detenido en mi territorio o en el del César, que no escape de los suplicios y las torturas gracias a la protección de su dignidad. Si convicto de su propio crimen opusiera resistencia negándose a los que lo descubrieron, que sea entregado al potro y que sus costados sean hendidos con uñas de hierro, y soporte los castigos merecidos por su propio crimen. Fechada tres días antes de las nonas de julio, en Rímmini, en el consulado de Daciano y Cereal». Véase: Godefroy 1738², 133-136; Beugnot 1835, 143; Broglie 1868⁴, 369-370; Pharr 1952, 238; Montero 1991, 83-84; Dickie 2001, 256; Moreno 2010, 73-75.



II. Así, por ejemplo, el célebre orador Libanio sostenía que fue este emperador, y no su padre, quien cerró los templos e incluso llegó a destruir muchos de ellos, derribó los altares y prohibió los sacrificios⁴¹. Además, en un pasaje de su autobiografía recordaba que durante su juventud estaba prohibido rendir culto a los dioses bajo pena de muerte⁴². Todo esto parece confirmar las medidas de Constancio II.

Otros testimonios, por el contrario, nos hablan de la actividad religiosa durante estos años, lo que sugeriría, al menos en principio, que las leyes de Constancio II sobre los sacrificios y el cierre de los templos no eran aplicadas enteramente. Símaco menciona en su famosa tercera *Relatio* que los emperadores del pasado, incluidos los cristianos, nunca suprimieron el culto tradicional⁴³. Y más

específicamente, recuerda que Constancio II ejecutó una acción que iba contra la tradición —en teoría, una primera retirada del Altar de la Victoria del Senado—, pero que dicha acción duró poco tiempo, y añade que el soberano jamás despojó de sus privilegios a las vestales, proporcionó sacerdocios a los nobles, financió las ceremonias, admiró los templos durante su visita a Roma y salvaguardó los cultos paganos pese a ser cristiano⁴⁴.

Amiano Marcelino también aporta algunos ejemplos de prácticas de ceremonias paganas durante esta época. Uno de los más conocidos es seguramente el de Tértulo, quien en el año 359 ofreció sacrificios en el templo de Cástor y Pólux de Ostia para pedir a los dioses que las naves cargadas de grano llegaran sin problemas a puerto⁴⁵. Ese mismo

41 Lib., *Or.*, 17.7-8 [II, 209-210]; 30.7 [III, 90-91]. Acerca de la imagen de la política antipagana de Constancio II ofrecida por Libanio, véase: Beugnot 1835, 144-147; Sandwell 2005, 102-106.

42 Lib., *Or.*, 1.27 [I/1, 96]. En este pasaje, Libanio hace referencia al tío de un amigo, quien rendía culto a los dioses a pesar de que la ley lo consideraba un delito punible con la muerte. Libanio sitúa el episodio en Atenas, en el año 340, pero no especifica de qué ley se trata ni cuál fue el emperador que la promulgó. Según Melero 2001, 84, n. 75: «con anterioridad al 340, Constantino había prohibido en el 319, bajo pena de muerte, solo la aruspicina o arte de adivinar por las entrañas de los animales. En el año 357 Constancio condenó la aruspicina, la astrología, la adivinación y la magia. Una y otra ley, bien conservadas en el *Codex Theodosianus*, están, sin embargo, cronológicamente muy alejadas de los acontecimientos del 340 que aquí se narran». No obstante, Libanio terminó su autobiografía en el año 374, es decir, en un momento muy distante del episodio que estaba narrando, por lo que no debemos descartar que situara erróneamente en un momento anterior la ley de Constancio II que prohibía los sacrificios y la frecuentación de los templos. En contra, Sandwell 2005, 98-102, quien considera difícil que Libanio se hubiera confundido y hubiera fusionado este episodio con acontecimientos posteriores. Para esta autora, la anécdota narrada por Libanio debe situarse durante los primeros años de reinado de Constancio II, por lo que la legislación sería la constantiniana. En su opinión, nos hallaríamos frente a una medida de Constantino I perdida, emitida posiblemente tras el 324, y se trataría de una ley que prohibiría el uso del sacrificio para la adivinación, lo que pudo ser utilizado por los cristianos más extremistas de Oriente para perseguir a los paganos.

43 Symm., *Rel.*, 3.3 [281]: *certe dinumerentur principes utriusque sectae utriusque sententiae: pars eorum*

prior caerimonias patrum coluit, recentior non remouit («ciertamente podrían enumerarse príncipes de una y otra doctrina y de uno y otro parecer: de estos, los más antiguos practicaron las ceremonias de los padres, los más recientes no las suprimieron»).

44 Symm., *Rel.*, 3, 4 [281]: *consuetudinis amor magnus est; merito diu Constantii factum diu non stetit* («es grande el amor a la tradición; con razón no se mantuvo mucho tiempo la acción del divino Constancio»); 6 [281]: *sed diuus Constantius idem fecisse dicitur* («pero se dirá que el divino Constancio hizo lo mismo») [retirar el altar de la Victoria del Senado]; 7 [281]: *nihil ille decerpit sacrarum uirginum priuilegiis, repleuit nobilibus sacerdotia. Romanis caerimoniis non negauit impensas, et per omnes uias aeternae urbis laetum secutus senatum uidit placido ore delubra, legit inscripta fastigiis deum nomina, percontatus templorum origines est, miratus est conditores, cumque alias religiones ipse sequeretur, has seruaui imperio* («aquél nada quitó a los privilegios de las vírgenes sagradas, completó los sacerdocios con nobles. No negó los gastos a las ceremonias sagradas, y siguiendo por todas las calles de la Ciudad Eterna al alegre Senado vio con placido rostro los templos, leyó los nombres de los dioses inscritos en los frontones, preguntó por los orígenes de los templos, admiró a sus fundadores y, aunque él mismo era seguidor de otras creencias, preservó estas para el Imperio»). Véase Beugnot 1835, 146-148. La admiración demostrada por Constancio II por los templos y otros monumentos de Roma durante su visita a esta ciudad en el 357 también se halla en Amm. Marc., XVI, 10.14 [I, 167].

45 Amm. Marc., XIX, 10.4 [II, 147]. Para Martroye 1930, 679, este episodio constituye una prueba de que la prohibición de sacrificar tan solo concernía a los sacrificios privados, mientras que los públicos, realizados por los magistrados en nombre del pueblo y del Senado, seguían celebrándose conforme a la tradición. En cambio,



año se desató una auténtica “caza de brujas” en Oriente. Muchos individuos fueron acusados y condenados por un crimen de alta traición, por haber consultado el oráculo de Bes en la Tebaida. El lugar elegido para confinarles y torturarles en busca de información fue Escitópolis, en Palestina. Muchos fueron ejecutados solo por llevar amuletos al cuello. Sin embargo, el filósofo Demetrio, ya anciano, pese a todos los tormentos recibidos perseveró en que solo realizó sacrificios durante su juventud, y lo hizo únicamente para conseguir el favor de la divinidad y no para conocer cosas ocultas, por lo que fue absuelto⁴⁶. Por otro lado, también sabemos por Amiano que en época de Constancio II se tomaban los auspicios y se tenían en cuenta los presagios antes de iniciar una campaña militar⁴⁷.

Asimismo, la *Expositio totius mundi et gentium* (obra fechada entre el 355 y el 360) recuerda que en Heliópolis de Siria se rendía un culto magnífico a la diosa Venus⁴⁸, que en Egipto existía una veneración extraordinaria por los dioses —más que en ningún otro lugar del Imperio— desde la Antigüedad hasta la época del anónimo autor, y que en este terreno destacaba sobre todo Alejandría, gracias a su templo de Serapis y a la devoción de sus habitantes⁴⁹; que en Roma las siete vírgenes vestales tenían un gran reconocimiento gracias a que realizaban los ritos de los dioses según las costumbres de los antepasados por la salud de la ciudad, que en esta ciudad se veneraba en especial a Júpiter, al Sol y a la Madre de los

Dioses, y que había arúspices⁵⁰; y, finalmente, que en Etruria la aruspicina era muy popular⁵¹.

Por su parte, el emperador Juliano narra en una de sus epístolas cómo en el año 354 visitó Ilión, donde contempló el *heroon* de Héctor, en el que este héroe todavía continuaba recibiendo culto⁵². Una inscripción fechada el 16 de septiembre del 357 menciona a Nonio Víctor Olimpio, *pater patrum* —es decir, jefe del culto de Mitra— en Roma, así como la fiesta mitraica de las leónticas, lo que indica que el culto mitraico seguía activo en la *Vrbs* en ese momento⁵³. Y Eunapio explica que Anatolio, prefecto del pretorio de la Iliria entre el 357 y el 360, con gran valor ofreció sacrificios y frecuentó los templos durante su visita a Atenas⁵⁴. Finalmente, también podemos recordar aquí una inscripción datada c. 359 en la que observamos al prefecto urbano Orfito restaurando un templo de Apolo de difícil identificación⁵⁵.

50 *Exp. tot. mund. et gent.*, 55 [192-194]. Véase: Montero, 1991, 91; Moreno, 2010, 63-64.

51 *Exp. tot. mund. et gent.*, 56 [194]. Véase Montero 1991, 91.

52 *Iul., Ep.*, 79 [I/2, 85-87]. Véase Chuvín, 1990, 48.

53 *CIL*, VI/1, 749: *Constantio VIII et Iuliano II cons(ulibus) / Nonius Victor Olympius u(ir) c(larissimus) p(ater) p(atrum) / et Aur(elius) Victor Augentius u(ir) [c(larissimus)] p(ater) / tradiderunt leontica IIII Idus / Aug(ustas) felic(iter). / Alia tradiderunt cons(ulibus) supra s(criptis) / XVII Kal(endas) Oct(obres) felic(iter)* («en el noveno consulado de Constancio y el segundo de Juliano, Nonio Víctor Olimpio, varón de rango senatorial, padre de los padres, y Aurelio Víctor Augencio, varón de rango senatorial, padre, felizmente celebraron las leónticas el día cuatro antes de las idus de agosto; celebraron otras felizmente bajo los cónsules arriba escritos»). Véase: Martínez Maza, 2000, 102; Moreno, 2010, 63.

54 *Eun.*, VS, 10.64 [II, 78]. Sobre este personaje, véase *PLRE*, I, 59-60, *Anatolius* 3. Tradicionalmente se ha relacionado este “gran valor” (θαρσαλέως) de Anatolio al sacrificar durante su visita en Atenas con las prohibiciones sobre el culto establecidas por Constancio II; véase a modo de ejemplo: Wright, 2005, 502, n. 1 («this was a courageous act because Christian emperors, Constantius and Constans, were on the throne»); Moreno 2010, 116 (quien fecha la visita de Anatolio a Atenas en el 345, y en alguna ocasión lo denomina “Anastasio” por error).

55 *CIL*, VI/1, 45: *Apollini Sancto / Memmius Vitrasius / Orfitus u(ir) c(larissimus) / bis praefectus urbi / aedem prouidit / curante Fl(avio) Claudio / Euangelo*

para Moreno 2010, 147-148, se habría tratado de una clara infracción de la ley por parte del prefecto urbano de no haberse producido en medio de unas circunstancias excepcionales. Véase asimismo Chuvín, 1990, 47.

46 *Amm. Marc.*, XIX, 12.3-16 [II, 153-156]. Véase: Broglie 1868⁴, 368-369; Montero 1991, 86-87; Fernández Hernández 1998, 607-609; Dickie 2001, 253-254; Sandwell 2005, 115-116.

47 *Amm. Marc.*, XVII, 8.2 [II, 60]. Sobre la pervivencia de los auspicios a lo largo del siglo IV, véase Heim, 1988, 42-47.

48 *Exp. tot. mund. et gent.*, 30 [162].

49 *Exp. tot. mund. et gent.*, 34-36 [168-172].



6. LAS DIVERSAS INTERPRETACIONES HISTORIOGRÁFICAS ACERCA DE ESTAS LEYES

La interpretación del conjunto de todas estas leyes constituye un problema controvertido a causa de una multiplicidad de factores. Para empezar, y como ya hemos avanzado al inicio de este estudio, hay que tener siempre presente la escasez de fuentes relativas a la política relativa a los cultos tradicionales a mediados del siglo IV⁵⁶; la documentación legislativa concerniente a este tema resulta pobre, y además debemos tener en cuenta que seguramente se han perdido muchas leyes acerca de esta cuestión, disposiciones publicadas en su momento y que luego no fueron incluidas en el *Codex Theodosianus*. Esto genera que las fuentes resulten en ocasiones contradictorias, como cuando vemos a Constante aboliendo los sacrificios y no mucho después a Firmico Materno pidiendo la supresión de dichos rituales.

Por otro lado, también hay que subrayar la propia ambigüedad de la terminología, muy especialmente por cuanto concierne al término *superstitio*, cuyo significado podía variar en función de quien leyera la ley en la que aparecía. Para los seguidores de la religión tradicional romana, esta palabra aludía a una desviación de la disciplina de la religión — como, por ejemplo, la aruspicina privada y los sacrificios adivinatorios— o incluso un acercamiento a las creencias extranjeras; para los cristianos, por el contrario, hacía referencia al paganismo, al maniqueísmo, al judaísmo y a todo alejamiento de la ortodoxia, como las

herejías. Tal anfibología resulta relevante en la legislación de Constante, como ya lo había sido en el caso de su padre Constantino I⁵⁷.

De este modo, Constante insistía en sus leyes de los años 341 y 342 en su intención de destruir la locura de los sacrificios y la superstición. Pero pocos años más tarde (entre el 343 y el 350)⁵⁸, el neoconverso Firmico Materno solicitaba al soberano que eliminara todos los ritos de la religión tradicional⁵⁹. Podría pensarse que Constante había abolido todos los sacrificios, pero que su legislación no se cumplía, lo cual nos parece altamente improbable, o que derogó estas disposiciones nada más publicarlas, lo cual resulta aún menos viable. En nuestra opinión, Michele Renee Salzman ha expuesto la hipótesis más razonable para esclarecer esta desavenencia en las fuentes. Esta autora sostiene que Constante siguió la misma política religiosa de su padre, por lo que utilizó la palabra *superstitio* del mismo modo que él. Además, jamás deseó llevar a cabo ningún acto contra la religión tradicional, tal vez porque la aristocracia senatorial —pagana en su mayor parte— le había dado su apoyo en la guerra contra su hermano. De este modo, el empleo de *superstitio* en sus leyes resultaría un recurso oportuno, ya que en Roma le permitiría legislar contra los sacrificios nocturnos —que gozaban de un carácter adivinatorio— y esto no tendría por qué ofender en absoluto a los senadores paganos; por otro lado, en las zonas más cristianizadas de Occidente —como, por ejemplo, África— se podría aplicar sin

57 Salzman 1987. Por su parte, Gaudemet 1990, 453-454, interpreta también la palabra *superstitio* como las «pratiques qui relèvent de la magie ou des incantations», pero solo en la legislación de Constantino I, no así en la de sus hijos.

58 Turcan 1982, 24-25, quien sitúa más concretamente la fecha de redacción del *De errore profanarum religionum* c. 346.

59 Firm., *Err. prof. rel.*, 16.4 [112]; 20.7 [125-126]; 28.6 [148]; 29.1 [153]. La imagen que se obtiene de la lectura de esta obra de Firmico Materno es la de un Imperio romano donde todavía se realizan con normalidad sacrificios a los dioses y donde el culto idólatrico resulta algo cotidiano (véase, como ejemplo, Firm., *Err. prof. rel.*, 13.4 [106]; 16.3 [112]). Véase: Beugnot 1835, 148-149; Broglie 1868⁴, 129-131.

u(iro) c(larissimo) comite («Memio Vitrasio Orfito, varón de rango senatorial, prefecto urbano por segunda vez, proporcionó un templo al santo Apolo, encargándose de él Flavio Claudio Evángelo, varón de rango senatorial y comes»). Véase Mahieu 2014, 258. Por su parte, Chuvin 1990, 47, contempla muchos de estos testimonios como infracciones de la ley, en muchos casos por falta de colaboración de la Administración. Según este autor, «l'empereur n'avait de toute façon pas les moyens de faire appliquer strictement sa législation là où la haute administration restait païenne».

56 Gaudemet 1990, 450-451.



problemas la interpretación cristiana de esta palabra⁶⁰. Esto explicaría por qué pocos años después de la publicación de estas medidas Fírmico Materno aún solicitaba en Roma la destrucción de la idolatría.

Por cuanto concierne a Constancio II, este jamás usó el término *superstitio* en la legislación antipagana que conservamos de él⁶¹. En principio, su condena de todas las formas del politeísmo no admite ningún tipo de ambigüedad. Recordemos que, según Libanio, fue Constancio II, y no su padre, quien clausuró los templos, arruinó muchos de ellos, demolió los altares y prohibió los sacrificios, y que, además, durante su juventud estaba castigado con la pena capital el rendir culto a los dioses. Y aunque estas afirmaciones parecen confirmar las medidas restrictivas de Constancio II, ya hemos visto también cómo otras fuentes de la época nos permiten poner un acento de duda al respecto.

Tal discordancia entre lo que las leyes dicen y lo que sostienen otras fuentes contemporáneas ha llamado la atención de numerosos investigadores y ha generado una gran cantidad de hipótesis para explicarla. Jacques Godefroy y Le Nain de Tillemont (ambos en el siglo XVII) interpretaron estas disposiciones de una manera del todo literal, como una total interdicción de los sacrificios y del culto a los ídolos, así como el cierre de los templos⁶². Igualmente, el erudito decimonónico

Gaston Boissier, también consideró que estas medidas constituían un ataque frontal contra los cultos tradicionales, aunque este ataque se hallaba condenado al fracaso debido, en opinión de este autor, a que era en demasía agresivo y prematuro, razón por la cual tales disposiciones no pudieron ejecutarse⁶³. Y en las postrimerías del siglo XX, John R. Curran consideró que el sentido del término *superstitio* en las leyes de Constante —que él atribuye erróneamente a su hermano Constancio II— correspondía a todos los antiguos cultos de Roma, por lo que la prohibición de los sacrificios emitida por los hijos de Constantino I gozó siempre de un sentido general, aunque, en opinión de este autor, la prohibición del paganismo fue en un principio bastante torpe, dado que solo se vetaron los sacrificios, pero los templos siguieron abiertos y los sacerdocios continuaron funcionando. Fue en el 356 cuando la legislación se endureció mediante el establecimiento de la pena de muerte para los que sacrificaran o veneraran imágenes, a la par que se cerraban los templos. Sin embargo, la visita de Constancio II a Roma, en el 357, produjo tan buena impresión en el soberano que no tomó ninguna medida cuando el Altar de la Victoria fue restituido más tarde al Senado, en una clara violación de sus propias leyes, y Roma pasó a disfrutar de un estatus privilegiado respecto al resto del Imperio, ya que se permitió realizar unos sacrificios —excepto los adivinatorios— que continuaban estando prohibidos en el resto del territorio imperial⁶⁴.

Joseph de Bimard, barón de la Bastie (siglo XVIII), adoptó por su parte una postura del todo diferente. Este autor afirmaba que los hijos de Constantino I permitieron la libertad

visto, esta autora atribuye erróneamente a Constancio II todas las medidas presuntamente antipaganas dictadas por su hermano Constante).

63 Boissier 1908, 80-86. Véase también: Gibbon 1842, 45; Chastel 1850, 77-94, quienes ya habían avanzado la opinión de que las leyes de Constancio II jamás llegaron a aplicarse. Juicios similares también pueden leerse en: Barnes 1989, 331-333; Cracco Ruggini 1989, 221-222; Pietri 1989, 162-163.

64 Curran 2000, 181-193.

60 Salzman 1987, 180-181. Para Martroye 1930, 673, la palabra *superstitio* en la legislación de Constante —que él, por otro lado, atribuye erróneamente a Constancio II— no designaría ningún culto concreto, sino que tan solo señalaría las «pratiques superstitieuses au sens vulgaire».

61 Salzman, 1987, 181. Por su parte, Pérez Medina 1995, 342-346, opina que Constante utilizó el término *superstitio* en el mismo sentido que su padre, para designar de manera vaga a la adivinación y a otras creencias ajenas. Constancio II, «más pragmático y expeditivo», no necesitó, según esta autora, utilizar dicho término para prohibir directamente los rituales del culto pagano, como los sacrificios o la adivinación en todas sus formas.

62 Godefroy, 1742², 289-297; Le Nain de Tillemont, 1704², 333-335, 387, 415, 417, 436 y 473-474. Misma opinión en: De Giovanni, 1989⁴, 137-141; De Giovanni, 1991³, 128-129; Gaudemet, 1990, 455 y 458; Sanz, 2003, 101-102, 104 y 119 (aunque, como ya hemos



de culto, por lo que en este punto prosiguieron la política de su padre y, consecuentemente, no llevaron a cabo acciones contra la religión romana tradicional. De este modo, de Bimard juzgaba la ley de Constante del año 341 como una simple renovación de la legislación de Constantino I que prohibía los sacrificios destinados a conocer el porvenir, por lo que no habría que dejarse engañar por sus términos generales. Igualmente, interpretaba las leyes de Constancio II del año 356 como textos que jamás fueron publicados en vida de Constancio II, sino que fueron guardados en la cancillería imperial como meros borradores de proyectos de ley; por tanto, las fechas habrían sido puestas al azar, en el momento de la compilación del *Codex Theodosianus*. En otras palabras, la Bastie contemplaba estas leyes como textos espurios y que debían rechazarse a la hora de estudiar la política religiosa de este emperador⁶⁵.

Las hipótesis de Joseph de Bimard gozaron de cierto éxito y fueron seguidas, ya en el siglo XIX, por autores como Arthur Beugnot y Albert de Broglie. El primero opinaba que la ley de Constante del año 341 era un escrito expresado en términos formales y que en la práctica no supuso ningún ataque al ejercicio público del culto. Por lo que respecta a las leyes de Constancio II del año 356, adoptó la misma interpretación de la Bastie⁶⁶. En cuanto a de Broglie, este autor también consideraba que los hijos de Constantino I actuaron con tolerancia en materia religiosa. Así, la ley de Constante del año 341 solo afectaría a los sacrificios privados de carácter mágico —por lo que el mencionado soberano seguiría en este punto la tradición legislativa de su padre—. Ahora bien, para este autor se trataría de una ley «élastique et équivoque»; de este modo, en los lugares donde la población pagana estuviera en minoría los cristianos aprovecharían esa medida para atacar a los templos. Por otro lado, también observaba las leyes de Constancio II como un reflejo de su ardor religioso, aunque suponía, al

igual que la Bastie, que los textos conservados en el *Codex Theodosianus* correspondían a simples proyectos conservados en los archivos imperiales y que únicamente tuvieron vigor tras la compilación del Teodosiano, cuando el culto pagano ya había sido destruido. En cuanto a las leyes contra la magia, opinaba que, en cierto modo, supusieron un ataque al paganismo, puesto que significaron la prohibición de la consulta privada a arúspices y augures. Delatores y fanáticos religiosos las utilizaron para deshacerse de sus enemigos o para atacar cualquier manifestación de la religión tradicional romana bajo la acusación de magia⁶⁷.

Ya en el siglo XX, Jules Maurice también sostuvo que Constancio II tan solo se limitó a perseguir la magia, y no los cultos politeístas. Sostenía que la raíz del problema se hallaba en una mala interpretación de la palabra *superstitio*, que había llevado a Godefroy a suponer que los hijos de Constantino I habían actuado contra la religión tradicional. Sin embargo, Maurice señala que este término solo alude a las prácticas no autorizadas, como la magia y la adivinación, y que, en consecuencia, la legislación de estos soberanos únicamente había ido dirigida contra estas actividades ilícitas⁶⁸.

André Chastagnol sostuvo asimismo que estas leyes tan solo atacaban en un principio a los sacrificios adivinatorios, pero que más tarde los compiladores del *Codex Theodosianus*, en el siglo V, manipularon las de Constante a fin de conferirles una naturaleza mucho más amplia⁶⁹. No estamos de acuerdo con esa hipótesis. Si realmente hubiera sido de este modo, los compiladores no habrían tenido

67 Broglie 1868⁴, 129-141 y 363-371.

68 Maurice 1926, 184.

69 Chastagnol 1960, 147, afirma que las leyes de Constante únicamente prohibían «les pratiques supertitieuses et les sacrifices nocturnes», pero que su texto fue modificado por los compiladores del *Codex Theodosianus* para conferirle un carácter mucho más general: «il nous semble que ces deux lois maintenaient telle quelle la législation constantinienne, mais que des juristes chrétiens les ont plus tard remaniées, sans doute lors de la codification».

65 Bimard 1743, 96-101.

66 Beugnot 1835, 136-149.



ningún inconveniente en hacer lo mismo con las leyes de Constantino I destinadas a eliminar la aruspicina privada y los sacrificios adivinatorios, o la ley ya vista de Constancio II cuyo objetivo era acabar con los sacrificios nocturnos.

Por su parte, para Roland Delmaire jamás se produjo una prohibición total de los cultos tradicionales hasta las leyes dictadas por Teodosio I entre el 391 y 392. Así pues, habría que interpretar las disposiciones promulgadas por los hijos de Constantino I como solo una prohibición de los sacrificios destinados a conocer el porvenir; en consecuencia, seguirían estando permitidos los sacrificios de ofrenda realizados públicamente. Se trataría, según este autor, de una continuación de la legislación de Constantino I. Constancio II tan solo habría endurecido esta legislación al prohibir todo sacrificio celebrado a escondidas o simplemente en el interior de los templos desde el 356. Los templos estarían cerrados para evitar que nadie pudiera sacrificar clandestinamente en su interior, y probablemente permanecieron así hasta acabar el reinado de Constancio II⁷⁰.

Esteban Moreno opina que, pese a que jamás existió una política unitaria de Constante y Constancio II con relación al paganismo, y que incluso bajo un mismo monarca dicha política fue diferente en cada mitad del Imperio, estos soberanos jamás llevaron a cabo una prohibición general de la religión tradicional. Así, Moreno interpreta la ley de Constante del 341 como una prohibición general de los sacrificios sangrientos, tal vez bajo pena de muerte. Como tras esta interdicción los templos dejaban de tener sentido, muchos de ellos podían ser desmantelados libremente para

aprovechar sus materiales de construcción; por esta razón, Constante promulgó en el 342 una ley que protegía los templos extraurbanos que albergaran ceremonias religiosas tradicionales todavía permitidas, como los *ludi*. Moreno sostiene también que, muerto Constante, Magnencio mantuvo la prohibición de los sacrificios, aunque permitió los nocturnos porque constituían un ritual necesario para la celebración de determinadas ceremonias fúnebres. Sin embargo, poco después, en el 353, Constancio II acabó con esta excepción y los sacrificios nocturnos volvieron a estar prohibidos. Ante la duda de que al referirse en esta ley exclusivamente a los nocturnos la gente pudiera pensar que el resto de sacrificios estaban autorizados, Constancio II publicó en el 356 dos nuevas leyes recordando esta prohibición general. En consecuencia, según Moreno, ni Constante ni Constancio II prohibieron en ningún momento la religión tradicional, pero sí que atacaron uno de sus aspectos más característicos, el sacrificio sangriento, lo que fue acompañado de la proscripción del culto a las estatuas y del cierre de los templos —a fin de que nadie pudiera sacrificar ocultamente en su interior ni venerar sus imágenes—. Estas leyes solo afectaron a la parte occidental, pero no a la oriental, donde el sacrificio solo estaba prohibido cuando se realizaba para hacer consultas adivinatorias. La razón de fondo, para Moreno, era política: como la aristocracia controlaba los colegios sacerdotales más importantes así como las normas consuetudinarias que regulaban los cultos tradicionales, y como una parte de esta aristocracia se había puesto en contra de los soberanos legítimos en las distintas contiendas civiles de esa época, los soberanos intervinieron mediante leyes con el objetivo de «sujetar al arbitrio imperial las prerrogativas que las costumbres atribuían a la aristocracia» (Moreno 2010, 92). De este modo, y según este autor, la prohibición del sacrificio y de todas las formas de adivinación respondería a este propósito. Por otro lado, los emperadores no estaban tan lejos de algunas corrientes

70 Delmaire 2004, 325-329. Por su parte, Sandwell, 2005, 121, considera que la gran aportación de Constancio II en materia de legislación antipagana es que contempló «sacrifice and the use of pagan temples as illegal in and of themselves, without any accompanying charge of magic/divination». Según esta autora, se trata de todo lo contrario de lo que habían hecho Constantino I o, más tarde, los miembros de la dinastía Valentiniana o Teodosio I durante los primeros años de su reinado, quienes únicamente atacaron el paganismo cuando este se hallaba relacionado con prácticas ilícitas, como los sacrificios adivinatorios.



de pensamiento que resultaban comunes asimismo entre muchos intelectuales paganos —como, por ejemplo, los neoplatónicos— que abominaban de los sacrificios sangrientos⁷¹. En cuanto al grado de aplicación de estas medidas, Moreno sostiene que serían puestas en vigor, aunque solo de forma circunstancial y dependiendo del celo de los gobernadores⁷².

Finalmente, Muriel Moser sostiene que no hay nada que evidencie que Constancio II se comportase como un emperador antipagano: en su visita a Roma, este soberano actuó como pontífice máximo escogiendo a los miembros de los sacerdocios tradicionales, financió los cultos idolátricos y mostró un gran interés por los templos de la ciudad, que habían sido renovados para la ocasión. Por lo que respecta a las medidas de Constancio II contra los sacrificios, Moser considera que estas leyes fueron tan solo un reflejo de las presiones que este monarca soportaba para exteriorizar que era un buen emperador cristiano, sobre todo en un momento en el que estaba intentando imponer la unidad en la Iglesia sobre la base del credo homoeano. Se trataba de contentar a sus seguidores y al mismo tiempo silenciar a sus oponentes demostrando que era un piadoso gobernante. Con todo, esta autora considera que la presente legislación no tuvo efecto en Roma y que nunca afectó a los cultos estatales —que únicamente se vieron perjudicados a partir de Teodosio I—⁷³.

7. UNA NUEVA PROPUESTA DE INTERPRETACIÓN

Como acabamos de ver, son muchos los autores modernos que se decantan por una prohibición parcial de los sacrificios por parte de Constancio II. Sin embargo, cuando leemos estas leyes no encontramos nada en ellas que señale una prohibición parcial,

nada que apunte en exclusiva a los sacrificios adivinatorios. Por el contrario, como ya hemos avanzado, la interdicción parece poseer un carácter universal.

En nuestra opinión, debemos buscar la razón de todas estas aparentes contradicciones en la propia naturaleza del *Codex Theodosianus*, una compilación legal de origen cristiano y donde las únicas constituciones, en materia de religión, que los compiladores tuvieron interés en recoger fueron las de tipo cristiano⁷⁴; es decir, leyes promulgadas por emperadores cristianos destinadas a proteger la ortodoxia nicena y a condenar los cultos tradicionales politeístas así como toda desviación herética. En consecuencia, no había sitio para incluir disposiciones mediante las cuales un soberano determinado hubiera favorecido una práctica pagana —como, por ejemplo, las leyes de Juliano al respecto—. Y de este modo, no resulta descabellado considerar que el propio Constancio II hubiera derogado una parte de sus leyes del 356 y hubiera tolerado de nuevo los sacrificios de ofrendas a los dioses; esta presunta ley, que iba en contra de la imagen ideal de un monarca cristiano, lógicamente no sería tenida en consideración más tarde por los compiladores del Teodosiano ni sería mencionada por otros autores eclesiásticos.

Somos conscientes de que nuestra hipótesis está revestida de un alto grado de especulación, pero, con todo, creemos que los acontecimientos podrían haberse sucedido en la siguiente manera: en el 341, Constante prohibió únicamente los sacrificios adivinatorios y los nocturnos —bajo el ambiguo término *superstitio*, cuya interpretación podía variar (con un sentido mucho más amplio) en función de quien leyera el texto—. Esta interdicción fue recogida en el *Codex Theodosianus* (XVI, 10, 2). Más tarde, Magnencio volvió a permitir los sacrificios nocturnos, aunque, como resulta del todo lógico, esta medida no fue tenida en cuenta por los compiladores del Teodosiano, tanto por su

71 Véase Delmaire 2004, 319-320, quien recuerda que eran raros los paganos, como los pitagóricos o los neoplatónicos, que condenaban los ritos sacrificiales.

72 Moreno 2010, 17-18, 48-58, 68-78, 87-92, 115-127 y 145-149.

73 Moser 2018, 292-298.

74 Acerca de esta fuente, véase: Archi 1976; Harries y Wood (eds.) 1993; Matthews 2000; Coma 2014.

carácter propagano como, sobre todo, porque su autor fue un usurpador cuya legislación fue condenada al olvido. No obstante, una ley de Constancio II nos permite saber que sucedió de este modo, pues este soberano anuló la disposición de Magnencio y, en el 353, volvió a prohibir los sacrificios nocturnos mediante una constitución que también se conserva en el Teodosiano (XVI, 10, 5). Tres años más tarde, en el 356, Constancio II se hallaba en Milán, después de haber sofocado la revuelta que el año anterior (355) había protagonizado Silvano en la Galia. Como sostiene algún autor moderno, la legislación antipagana del 356 podría haber sido una respuesta a esta usurpación, ya que Silvano podría haber obtenido algún tipo de apoyo entre determinados aristócratas de Roma, adeptos a los cultos tradicionales⁷⁵. Y así, no mucho antes de su visita a Roma en el 357, el emperador habría emitido una prohibición general de los cultos politeístas —que afectaría, como mínimo, a la prefectura de Italia⁷⁶—, amenazando con la muerte actividades tales como realizar sacrificios, adorar las efigies de los dioses o entrar en los templos; estas leyes se conservan en el *Codex Theodosianus* (XVI, 10, 4 y 6). Sin embargo, la visita de

Constancio II a la *Vrbs* (efectuado entre abril y mayo del 357) pudo tener unas importantes consecuencias: pese a venir precedida de medidas represivas como la interdicción de la idolatría o la retirada del Altar de la Victoria del Senado, el grato recibimiento dispensado al soberano y la admiración y fascinación que este sintió ante las maravillas de la ciudad tuvieron finalmente como resultado probable un nuevo acercamiento o reconciliación entre el emperador y la clase senatorial⁷⁷. De este modo, resulta plausible que no mucho después Constancio II hubiera derogado en buena parte esta prohibición de los cultos tradicionales⁷⁸; la ley no se conserva en el Teodosiano, pues, lógicamente, de haber sido este el caso, los compiladores no habrían tenido ningún interés en recogerla y conservarla. Sin embargo, disponemos de una posible alusión en la tercera *relatio* de Símaco, quien recuerda que Constancio II actuó en contra de la tradición, pero por poco tiempo⁷⁹. Aunque podría pensarse tan solo en la restitución del Altar de la Victoria⁸⁰, tal vez habría que añadir aquí una derogación parcial de las prohibiciones anteriores, tras la cual los sacrificios del culto público volverían a celebrarse con normalidad. Por otro lado, cabe también la posibilidad de que los templos permaneciesen cerrados al público —dado que no era necesario que estuvieran abiertos para los sacrificios (estos se efectuaban sobre los altares situados en el exterior del templo)—, aunque tal vez podían

75 Pietri, 1989, 163: «en 356, après les campagnes de Gaule et l'écrasement d'une nouvelle rébellion, celle de Silvanus, Constance répète l'interdiction de sacrifier, sous peine de mort. Ces dispositions ponctuent les victoires arrachées à la rébellion païenne». Una opinión diferente puede leerse en Fernández Hernández 1989, quien considera que Silvano pensaba beneficiarse sobre todo del descontento existente entre los obispos católicos motivado por la postura religiosa de Constancio II: «la actitud religiosa de Constancio II hubo de originar profundo malestar en Occidente, y de ello intentó beneficiarse Silvano. La política, seguida por el usurpador en el decurso de su breve rebelión, tendió a asegurarse el apoyo de los cristianos, que vivían en las zonas dominadas y cuyos obispos eran monarquianos desde tiempo atrás» (269).

76 Se trata de leyes promulgadas en el marco occidental del Imperio, por lo que en este punto podría cuestionarse su aplicación en Oriente. Sin embargo, como Sandwell, 2005, 104, ha señalado bien, es posible que se hubieran dictado previamente medidas similares en Oriente; luego estas habrían servido de modelo para la redacción de las leyes promulgadas en Occidente, aunque con posterioridad no habrían sido recogidas por los compiladores del *Codex Theodosianus*.

77 Acerca de esta célebre visita, véase: Broglie 1868⁴, 371-382; Duval 1970; Edbrooke 1976; Moser 2018, 287-292.

78 En este sentido, véase también la opinión de los siguientes autores, quienes hablan incluso de un renacimiento pagano en este momento promovido por la tolerancia del emperador: Piganiol 1972³, 107-110; Chastagnol 1960, 148-149; Vera, 1981, 36; Montero, 1991, 90 (quien incide especialmente en que las buenas relaciones del emperador con el Senado después de esta visita impidieron tal vez que «la prohibición de los harúspices afectara a los de más alto rango» vinculados a la aristocracia senatorial); Curran 2000, 191-193. En contra, Edbrooke 1976.

79 Symm., *Rel.*, 3.4 [281].

80 Para Cameron 2011, 33, la restitución habría tenido lugar bajo el emperador Juliano.



ser visitados por determinadas personalidades en circunstancias excepcionales⁸¹. Y de este modo, el soberano continuaba ostentando el cargo de *pontifex maximus*, los sacerdocios seguían recibiendo subvenciones y los sacerdotes y magistrados realizaban sacrificios. Como vemos, ninguno de los testimonios conservados concernientes a prácticas paganas durante el reinado de Constancio II puede fecharse en este breve período de tiempo (años 356 y 357) en que, según nuestra hipótesis, los cultos tradicionales estuvieron prohibidos por completo. El restablecimiento total de estos cultos llegó con el ascenso al poder del emperador Juliano, quien ordenó que se abrieran los templos, que se sacrificaran víctimas en los altares y que de nuevo se rindiera culto a los dioses; la ley —o leyes— pertinente no se conserva en el *Codex Theodosianus*, pero la conocemos, entre otros testimonios, gracias a Amiano Marcelino⁸².

Antes de finalizar este estudio, también cabría plantearse hasta qué punto fueron aplicadas estas leyes, en concreto las referidas al culto pagano. Ya hemos visto que, según el testimonio de diversos autores, Constancio II cerró templos, prohibió sacrificios, retiró

el altar de la Victoria del Senado..., pero las ejecuciones que podrían relacionarse con este tema, llevadas a cabo durante su reinado, en realidad se realizaron por motivos ligados a la magia, no a la religión. Así, es muy posible que en buena parte estas constituciones fueran meras declaraciones de buenas intenciones, en las que Constancio II expondría su postura oficial respecto a la religión tradicional romana —contradictoria, eso sí, ya que, entre otras cosas, jamás renunció al pontificado máximo—; con todo, estarían desprovistas de una finalidad práctica. Esto podría haber facilitado su derogación no mucho después de su promulgación.

A modo de conclusión, consideramos que en un principio el emperador Constante prosiguió la tibia política de su padre en relación con los cultos tradicionales, usando términos ambiguos, como *superstitio*, para prohibir los sacrificios de consulta que ya habían sido vetados por soberanos anteriores. La primera vez que dichos cultos fueron condenados en el Imperio romano —aunque resulte imposible definir el alcance geográfico de la interdicción— fue bajo Constancio II, en el año 356, aunque dicha acción, prematura y condenada al fracaso, debió de durar poco tiempo, tal vez un año, cuando el soberano la derogó después de su famosa visita a Roma en el 357.

81 Iul., *Ep.*, 79 [I/2, 85-87], quien explica que fue el obispo de Ilión, el criptopagano Pegaso, quien le hizo de guía en su visita a la ciudad, le abrió las puertas de los templos cerrados al público y le mostró las estatuas que se guardaban en su interior. Véase Chuvín 1990, 48.

82 Amm. Marc., XXII, 5.2 [III, 98].

ABREVIATURAS

CUF	<i>Collection des Universités de France</i> , Paris: Les Belles Lettres.
GCS	<i>Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte</i> , Berlin: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften.
GCS NF	<i>Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Neue Folge</i> , Berlin: Walter de Gruyter.
MGH aa	<i>Monumenta Germaniae Historica auctores antiquissimi</i> , Berlin: Weidmann.
SC	<i>Sources chrétiennes</i> , Paris: Les Éditions du Cerf.



BIBLIOGRAFÍA

- Alföldi, A. 1998². *The conversion of Constantine and pagan Rome*, Oxford: Clarendon Press.
- Arce, J. 2006. *Fana, templa, delubra destrui praecipimus*: el final de los templos de la Hispania romana. *Archivo Español de Arqueología* 79, 115-124.
- Archi, G. G. 1976. *Teodosio II e la sua codificazione*, Napoli: Edizioni scientifiche italiane.
- Barnes, T. D. 1989. Christians and pagans in the reign of Constantius. En Dihle, A. (ed.), *L'Église et l'Empire au IVe siècle*, 301-343. Vandoeuvres-Genève: Foundation Hardt.
- Beugnot, A. 1835. *Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, I, Paris: Firmin Didot frères.
- Bimard, J. de (Baron de la Bastie) 1743. Du souverain pontificat des empereurs. Quatrième partie. En *Mémoires de littérature tirez des Registres de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres* 15, 75-144. Paris: Imprimerie Royale.
- Boissier, G. 1908. *El fin del paganismo. Estudio sobre las últimas luchas religiosas en el siglo IV en Occidente*, I, Madrid: Daniel Jorro (trad. P. González-Blanco: *La fin du paganisme: études sur les dernières luttes religieuses en Occident au IVe siècle*, Paris: Librairie Hachette et Cie., 1891, 2 vols.).
- Bradbury, S. 1994. Constantine and the Problem of Anti-pagan Legislation in the Fourth Century. *Classical Philology* 89/2, 120-139.
- Brogie, A. de, 1868⁴. *L'Église et l'Empire Romain au IVe siècle*, II/1, Paris: Didier et Cie.
- Calderone, S. 1962. *Costantino e il Cattolicesimo*, I, Firenze: Felice Le Monnier.
- Cameron, A., 2011. *The Last Pagans of Rome*, Oxford: Oxford University Press.
- Chastagnol, A. 1960. *La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, Paris: Presses universitaires de France.
- Chastel, E. 1850. *Histoire de la destruction du paganisme dans l'Empire d'Orient*, Paris: Joel Cherbuliez.
- Chuvin, P. 1990. *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris: Les Belles Lettres-Fayard.
- Coma, J. M. 2014. *Codex Theodosianus: historia de un texto*, Madrid: Universidad Rey Juan Carlos.
- Cracco Ruggini, L. 1989. «*Felix temporum reparatio*»: realtà socio-economiche in movimento durante un ventennio di regno (Costanzo II Augusto, 337-361 d. C.). En Dihle, A. (ed.), *L'Église et l'Empire au IVe siècle*, 179-249. Vandoeuvres-Genève: Foundation Hardt.
- Curran, J. R. 2000. *Pagan City and Christian Capital. Rome in the Fourth Century*, Oxford: Clarendon Press.
- De Giovanni, L. 1989⁴. *Costantino e il mondo pagano. Studi di politica e legislazione*, Napoli: Associazione di studi tardoantichi.
- De Giovanni, L. 1991³. *Il libro XVI del Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tema di rapporti chiesa-stato*, Napoli: M. D'Auria, cop.
- De Giovanni, L. 1994. La politica religiosa di Teodosio I. *Labeo* 40/1, 102-111.
- Delmaire, R. 2004. La législation sur les sacrifices au IVe siècle. Un essai d'interprétation. *Revue historique de droit français et étranger* 82/3, 319-333.
- Delmaire, R. 2005. *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II*, I: *Code Théodosien livre XVI (SC, 497)*, Paris: Les Éditions du Cerf.
- Dickie, M.W. 2001. *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London-New York: Routledge.



- Du Cange, Ch., Du Fresne, D. 1887. Ventilare. En Favre, L. *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, VIII, 274. Niort: L. Favre.
- Duval, Y.-M. 1970. La venue à Rome de l'empereur Constance II en 357, d'après Ammien Marcellin (XVI, 10, 1-20). *Caesarodunum* 5, 299-304.
- Edbrooke, R. O. 1976. The visit of Constantius II to Rome in 357 and its effect on the pagan roman senatorial aristocracy. *The American Journal of Philology* 97/1, 40-61.
- Errington, R. M. 1997. Christian accounts of the religious legislation of Theodosius I. *Klio* 79/2, 398-443.
- Fernández Hernández, G. 1981. Destrucciones de templos en la Antigüedad Tardía. *Archivo Español de Arqueología* 54, 141-156.
- Fernández Hernández, G. 1989. La rebelión de Silvano en el año 355 de la Era Cristiana y la política eclesiástica de Constancio II. *Gerión*, Anejos 2, 257-265.
- Fernández Hernández, G. 1998. La magia en el siglo IV de la era cristiana y su reflejo en las *Rerum Gestarum* de Amiano Marcelino. *Antigüedad y cristianismo* 15, 607-609
- Fernández, G. 2000. La política religiosa de Magnencio. *Antigüedad y cristianismo* 17, 337-338.
- García del Corral, I. L. 1895. *Cuerpo del derecho civil romano*. Segunda parte: Código, II, Barcelona: Jaime Molinas.
- Gaudemet, J. 1947. La législation religieuse de Constantin. *Revue d'Histoire de l'Église de France* 33, 25-61.
- Gaudemet, J. 1990. La législation anti-païenne de Constantin à Justinien. *Cristianesimo nella storia* 11, 449-467.
- Gibbon, E. 1842. *Historia de la decadencia y ruina del Imperio romano*, III, Barcelona: A. Berguer y C^a (trad. J. Mor: *The History of the Decline and the Fall of the Roman Empire*, London: W. Strahan and T. Cadell, 1776-1788, 6 vols.).
- Godefroy, J. 1738². *Codex Theodosianus cum perpetuis comentariis*, III, Leipzig: Sumptibus maur. Georgii Weidmanni.
- Godefroy, J. 1742². *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis*, VI/1, Leipzig: Sumptibus maur. Georgii Weidmanni.
- Gurruchaga, M. 1994. *Eusebio de Cesarea. Vida de Constantino*, Madrid: Gredos.
- Harries, J. y Wood, I. (eds.) 1993. *The Theodosian Code. Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*, London: Duckworth.
- Heim, Fr. 1988. Les auspices publics de Constantin à Théodose. *Ktèma* 13, 41-53.
- Hubeňák, Fl. 1999. El hispano Teodosio y la cristianización del Imperio. *Hispania Sacra* 51, 5-42.
- Jiménez, J.A. 2010. Teodosio I, Libanio y la prohibición de los sacrificios. *Latomus* 69/4, 1088-1104.
- Joannou, P.-P. 1972. *La législation impériale et la christianisation de l'Empire romain (311-476)*, Roma: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium.
- King, N.Q. 1961. *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity*, London: SCM Press.
- Le Nain de Tillemont, L.-S. 1704². *Histoire des empereurs et des autres princes qui ont régné durant les six premiers siècles de l'Église*, IV, Paris: Charles Robustel.
- Leppin, H. 2008. *Teodosio*, Barcelona: Herder (trad. M. Villanueva: *Theodosius der Grosse*, Darmstadt: wbg Academic in Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003).
- López Sánchez, F. 2000. Tiranía y legitimación del poder en la numismática de Magnencio y Constancio II (350-353 d. C.). *Faventia* 22/1, 59-86.



- Mahieu, V. 2014. Étudier les lieux de culte du polythéisme dans la Rome du IVE s. apr. J.-C.: réflexions sur les sources et la méthode autour du temple de la Mater Magna. *Gallia* (Dossier: *La fin des dieux*) 71/1, 251-261.
- Martínez Maza, Cl. 2000. Carmen contra paganos. *Edición, traducción y comentario histórico*, Huelva: Universidad de Huelva.
- Martroye, Fr. 1930. La represion de la magie et le culte des gentils au IVE siècle. *Revue historique de droit français et étranger* 9, 669-701.
- Matthews, J. F. 2000. *Laying Down the Law. A Study of the Theodosian Code*, New Haven-London: Yale University Press.
- Maurice, J. 1926. La terreur de la magie au IVE siècle. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 70/3, 182-188.
- Melero, A. 2001. *Libanio. Discursos, I: Autobiografía*, Madrid: Gredos.
- Mommsen, Th. 1905. *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis*, Berlin: Weidmann.
- Montero, S. 1991. *Política y adivinación en el Bajo Imperio romano: emperadores y harúspices (193 d. C. – 408 d. C.)*, Bruxelles: Latomus Revue d'études latines.
- Moreno, E. 2010. *La política legislativa de los sucesores de Constantino sobre los cultos tradicionales. Constantino II, Constante y Constancio II (337-361)*, Vitoria-Gasteiz: Universidad del País Vasco, Servicio Editorial.
- Moser, M. 2018. *Emperor and Senators in the Reign of Constantius II: Maintaining Imperial Rule Between Rome and Constantinople in the Fourth Century AD*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ombretta Cuneo, P. 1997. *La legislazione di Costantino II, Costanzo II e Costante (337-361)*, Milano: Giuffrè.
- Oroz Reta, J. y Marcos Casquero, M.A. 2004. *San Isidoro de Sevilla. Etimologías*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Pérez Medina, M. 1995. *Superstitio* en la legislación constantiniana. *Florentia iliberritana* 6, 339-346.
- Pharr, Cl. 1952. *The Theodosian Code and Novels, and the Sirmondian Constitutions. A Translation with Commentary, Glossary, and Bibliography*, Princeton: Princeton University Press.
- Pietri, Ch. 1989. La politique de Constance II: un premier «cesaropapisme» ou l'imitatio Constantini? En Dihle, A. (ed.), *L'Église et l'Empire au IVE siècle*, 113-178. Vandoeuvres-Genève: Foundation Hardt.
- Piganiol, A. 1972². *L'Empire Chrétien (325-395)*, Paris: Presses universitaires de France.
- Salzman, M. R. 1987. *Superstitio* in the Codex Theodosianus and the Persecution of Pagans. *Vigiliae Christianae* 41, 172-188.
- Sandwell, I. 2005. Outlawing «Magic» or Outlawing «Religion»? Libanius and the Theodosian Code as Evidence for Legislation against «Pagan» Practices. En Harris, W.V. (ed.), *The Spread of Christianity in the First Four Centuries: Essays in Explanation*, 87-123. Leiden-Boston: Brill.
- Sanz, R. M. 2003. *Cesset superstitio*: la autopsia de un conflicto. *Gerión* 21, nº extra 7, 97-168.
- Seeck, O. 1919. *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr.*, Stuttgart: J.B. Metzler.
- Turcan, R. 1982. *Firmicus Maternus. L'erreur des religions païennes*, Paris: Les Belles Lettres.
- Vera, D. 1981. *Commento storico alle Relationes di Quinto Aurelio Simmaco*, Pisa: Giardini.
- Vilella, J. (ed.), 2015. *Constantino, ¿el primer emperador cristiano? Religión y política en el siglo IV*, Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Williams, St. y Friell, G. 1994. *Theodosius. The Empire at Bay*, London: B.T. Batsford.



Wright, W. C. 2005. *Philostratus. Lives of the Sophists. Eunapius. Lives of the Philosophers*, Cambridge MA-London: Harvard University Press (publicado originariamente en 1921).

FUENTES

- Ammianus Marcellinus, *Res gestae*, en *CUF. Série latine*, 190, 197, 231, 271, 333 y 354, Paris: Les Belles Lettres, 1968-1999, 6 vols. [Edición de E. Galletier (vol. I), G. Sabbah (vols. II y VI), J. Fontaine (vols. III y IV) y M.-A. Marié (vol. V)].
- Chronographus a. CCCLIII*, en *MGH aa*, 9/1, Berlin: Weidmann, 1892, 13-196. [Edición de Th. Mommsen].
- Codex Iustinianus*, en *Corpus Iuris Ciuilis*, II: *Codex Iustinianus*, Berlin: Weidmann, 1954¹¹. [Edición de P. Krüger].
- Codex Theodosianus*, en *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges Nouellae ad Theodosianum pertinentes*, I/2: *Codex Theodosianus*, Berlin: Weidmann, 1905, 1-906. [Edición de Th. Mommsen].
- Eunapius, *Vitae sophistarum*, en *CUF. Série grecque*, 508, vol. II, Paris: Les Belles Lettres, 2014, 1-108. [Edición de R. Goulet].
- Eusebius, *Vita Constantini*, en *GCS*, 7/1, Berlin: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 1975. [Edición de Fr. Winkelmann].
- Expositio totius mundi et gentium*, en *SC*, 124, Paris: Les Éditions du Cerf, 1966. [Edición de J. Rougé].
- Firminus Maternus, *De errore profanarum religionum*, en *CUF. Série latine*, 256, Paris: Les Belles Lettres, 1982. [Edición de R. Turcan].
- Isidorus, *Etymologiae*, Oxford: Clarendon Press, 1911. [Edición de W.M. Lindsay].
- Iulianus, *Epistulae*, en *CUF. Série grecque*, 22, *Oeuvres complètes de Julien*, vol. I/2: *Lettres et fragments*, Paris: Les Belles Lettres, 1924. [Edición de J. Bidez].
- Iulianus, *Orationes*, en *CUF. Série grecque*, 159, *Oeuvres complètes de Julien*, II/1: *Discours de Julien Empereur (VI-IX)*, Paris: Les Belles Lettres, 1963. [Edición de G. Rochefort].
- Libanius, *Orationes*, en *Libanii opera omnia*, I-IV, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Leipzig: Teubner, 1903-1908, 4 vols. [Edición de R. Foerster].
- Sozomenus, *Historia ecclesiastica*, en *GCS NF*, 4, Berlin: Walter de Gruyter, 1995. [Edición de J. Bidez y G. Chr. Hansen].
- Suetonius, *Tiberius*, en *CUF. Série latine*, 66, Paris: Les Belles Lettres, 1957, 2-59. [Edición de H. Ailloud].
- Symmachus, *Relationes*, en *MGH aa*, 6/1, Berlin: Weidmann, 1883, 279-317. [Edición de O. Seeck].
- Tacitus, *Annales*, en *CUF. Série latine*, 18, 22, 215 y 222, Paris: Les Belles Lettres, 1923-1976, 4 vols. [Edición de P. Willeumier].
- Theodoretus, *Historia ecclesiastica*, en *GCS NF*, 5, Berlin: Walter de Gruyter, 1998. [Edición de L. Parmentier y G. Chr. Hansen].





Cómo citar / How to cite: Requena Jiménez, M. 2020. El 'relato maravilloso' como expresión mítica de la presencia o ausencia divina. *Antigüedad y Cristianismo* 37, 131-145. <https://doi.org/10.6018/ayc.458781>

EL 'RELATO MARAVILLOSO' COMO EXPRESIÓN MÍTICA DE LA PRESENCIA O AUSENCIA DIVINA

THE 'WONDERFUL STORY' AS A MYTHICAL EXPRESSION OF DIVINE PRESENCE OR ABSENCE

Miquel Requena Jiménez
*Universitat de València,
València, España*
miquel.requena@uv.es
orcid.org/0000-0002-7945-6603

Recibido: 7-10-2020

Aceptado: 2-12-2020

RESUMEN

El relato maravilloso constituye un recurso eficaz que el mito proporciona a las sociedades antiguas para articular y dar explicación a la relación del hombre con la naturaleza y a la presencia o ausencia de la protección divina.

Palabras clave: Relato maravilloso, Prodigio, Milagro, Presagio, Poder, Protección divina.

ABSTRACT

The 'wonderful story' constitutes an effective resource that myth provides to ancient societies to articulate and explain man's relationship with nature and the presence or absence of divine protection.

Keywords: Wonderful story, Prodigy, Miracle, Omen, Power, Divine protection.

SUMARIO

1. Los 'relatos maravillosos' como parte de la mentalidad mítica. 2. La falta de estudios que analicen el concepto de 'relato maravilloso' como un elemento unitario con un origen y significado común. 3. La definición del concepto de prodigio en el proceso de diferenciación de los 'relatos maravillosos'. 4. La percepción de la naturaleza 5. Conclusión.



Hace ya casi una década iniciaba un pequeño trabajo dedicado a los presagios de imperio de los emperadores Aureliano y Tácito en la Historia Augusta (Requena 2002) citando las palabras de Laurent Mattiussi en las que planteaba como el lector moderno, cualesquiera que sean los méritos que reconoce en la historiografía antigua, no puede dejar de sentirse turbado, incluso irritado, por la continua presencia en sus páginas de lo maravilloso, pues constituye un hábito que choca frontalmente con su concepción del mundo, heredera en gran parte del positivismo triunfante durante el último siglo (Mattiussi 1988, 3). Autores como Livio, Tácito, Suetonio, Dión Casio, los escritores de la Historia Augusta, Amiano Marcelino u Orosio, por citar solamente algunos historiadores, incluyen en sus obras infinidad de historias fabulosas, prodigios, sueños, profecías o presagios que se acercan más al ambiente maravilloso de los cuentos de Andersen, Grimm o Garskin que a la trama de verdaderos relatos históricos.

Historias como las que narran, por ejemplo, la aparición del ave Fénix en Egipto (Tac., *Ann.*, VI, 28; D. C., LVIII, 27, 1), la curación de un ciego y un cojo por el emperador Vespasiano (Tac., *Hist.*, IV, 81; Suet., *Vesp.*, VII, 2), el coito de una mujer con una serpiente (Suet., *Aug.*, XCIV, 4, para Augusto; Liv., XXVI, 19, 7, para Escipión), las palabras pronunciadas por una corneja (Suet., *Dom.*, XXIII, 2), las lluvias de sangre, leche, piedras ardiendo u otros objetos (Liv., XXII, 1, 9; XXV, 7, 7; XXXIV, 45, 6-7; XXXIX, 46, 5; el silencio de unas ranas por orden del joven Octavio (Suet., *Aug.*, XCIV, 7), el extraordinario crecimiento de una encina en casa de Vespasiano (Suet., *Vesp.*, V, 2), el soñar parir serpientes de color púrpura la víspera del nacimiento de Alejandro Severo (S.H.A., *Alex.*, XIV, 2) o el brotar de rosas de color púrpura, con olor de rosa pero con pétalos de oro tras el nacimiento de Aureliano (S.H.A., *Aurelian.*, V, 1), etc.), jalonan constantemente las biografías de los personajes históricos, la descripción táctica de una batalla, las maniobras políticas de un grupo o el análisis de las instituciones

públicas romanas, hasta producir una simbiosis que nos obliga a preguntarnos cómo e incluso por qué los autores clásicos podían conciliar un espíritu crítico que consideramos cercano a nuestra racionalidad con las creencias más extrañas e increíbles.

Las teorías que han intentado explicar la presencia de estos 'relatos maravillosos' en la obra histórica han sido numerosas y se mueven entre aquellas que los consideran un simple recurso de embellecimiento literario, capaz de mantener la atención del lector al introducir en la narración un elemento dramático (Grimal 1989), las que los califican como una técnica narrativa que la Retórica suministra a los escritores para la perfecta caracterización del personaje (Wagner 1888; Sánchez Marín 1985, 292-296), sin faltar las que los toman por un medio de mitificar la Historia (Mattiussi 1988), las que los juzgan como simples reflejos lógicos de la mentalidad y creencias de la sociedad romana (Lembert 1905; Jiménez Delgado 1961; Bayet 1971, 88; Tupet 1984; M. Requena 2001), a veces planteando su ignorancia de las leyes naturales (Krauss 1930), o bien, las que los creen un mero resultado del juego político-ideológico cuyo objetivo sería crear, confirmar y consagrar el carisma real de ciertos personajes entre las masas populares (Bloch 1968a; Lorsch 1993; Montero 2000; Taylor 1949, 76-97), un recurso intensamente utilizado en el proceso de consagración del régimen del principado y legitimación del poder imperial (Carabia 1977; Lorsch 1993; Bertrand-Ecanvil 1994; Vigourt 2001).

Unas propuestas que, si bien permiten aproximarnos al origen y el significado de 'relatos maravillosos' concretos o de su presencia en autores clásicos determinados, parten de tres principios que, en mi opinión, condicionan y dificultan enormemente la comprensión general del concepto de 'relato maravilloso'. Estos tres factores serían: a) su no valoración como parte del mito, b) la falta de estudios que analicen el concepto de 'relato maravilloso' como un elemento unitario con un



origen y significado común, y c) la valoración tradicional del concepto de prodigio.

1. LOS 'RELATOS MARAVILLOSOS' COMO PARTE DE LA MENTALIDAD MÍTICA

El mito, del griego μῦθος, *mythos*, 'relato', constituye un recurso imprescindible del ser humano a la hora de articular un relato coherente, una explicación completa, ante preguntas existenciales que el hombre no puede responder con los recursos cognitivos de los que dispone. El mito permite aliviar la angustia del hombre ante lo desconocido, proporcionándole un relato explicativo y a la vez unos parámetros de conducta, con los que enfrentarse y articular esas realidades. Se entiende por ello que ante circunstancias extraordinarias tales como la muerte, el poder, los fenómenos naturales, etc., el ser humano haya generado toda una serie de relatos míticos de extraordinaria riqueza y vitalidad, evocados por la población cada vez que se enfrentaba a dichos fenómenos.

Unos relatos que, como han señalado distintos especialistas, sufrirán a lo largo la historia intensos procesos de 'estiramiento temporal', y de 'desbordamiento espacial' que permiten explicar las numerosas versiones, modificaciones e incluso contradicciones que presentan (Ballester 2018, 9-21). Así, por un lado, los mitos sufrirán un proceso de 'estiramiento temporal', es decir, de 'constante modernización de su marco temporal, de suerte que estos van actualizándose como un programa informático', propiedad que explica la constante adaptación del mito a las circunstancias culturales, ideológicas o sociales de cada época o grupo social. Una adaptación en la que incide decisivamente su segunda característica, el 'desbordamiento espacial' del mito, derivado no sólo de los posibles contactos entre diferentes culturas sino también a similares reacciones mentales del ser humano ante problemas prácticos o concretos desafíos.

Esta doble estiramiento temporal y espacial del mito le proporciona una enorme capacidad de supervivencia al dotarlo de una enorme capacidad de adaptación a cualquier circunstancia, sociedad e individuo. Como parte del mito, el 'relato maravilloso' posee la capacidad de 'estirarse temporalmente' y de 'desbordarse espacialmente' para adaptarse a nuevas realidades sociopolíticas manteniendo su esencia como relato explicativo. El 'relato maravilloso' forma parte de la mentalidad mítica presente en gran parte de la sociedad romana con capacidad para adaptarse a sus transformaciones y dar, como veremos en el presente capítulo, una explicación coherente a las nuevas realidades sociales y políticas que sufrirá a lo largo de su historia.

2. LA FALTA DE ESTUDIOS QUE ANALICEN EL CONCEPTO DE 'RELATO MARAVILLOSO' COMO UN ELEMENTO UNITARIO CON UN ORIGEN Y SIGNIFICADO COMÚN

Si bien los autores latinos han usado diferentes términos para denominar los fenómenos maravillosos, tales como *prodigium* (prodigio), *omen* (presagio), *miraculum* (milagro), *signum* (signo), *monstrum* (monstruo), *portentum* (portento), *ostentum* (ostento), los intentos actuales por diferenciarlos respecto a su naturaleza han sido infructuosos, y reposan únicamente en estudios etimológicos o en la supuesta intencionalidad que los autores clásicos les atribuyen (*omina mortis*, *omina imperii*, *miracula*) (Bouché-Leclercq 1882, 77; Bloch 1968a, 88; Benvenist 1983; Moussy 1977; Moussy 1990).

A pesar de ello, la inercia por catalogar de la investigación moderna ha provocado que la mayoría de los estudios sobre los 'relatos maravillosos' sigan utilizando como elemento diferenciador la denominación latina (especialmente la de prodigio, presagio y milagro), circunstancia que dificulta la valoración de los 'relatos maravillosos' como un fenómeno unitario de naturaleza y significado común. Y en este sentido resulta



especialmente significativa la individualización que desde hace ya más de un siglo ha hecho la historiografía moderna del concepto de prodigio.

3. LA DEFINICIÓN DEL CONCEPTO DE PRODIGIO EN EL PROCESO DE DIFERENCIACIÓN DE LOS 'RELATOS MARAVILLOSOS'

Los numerosos estudios publicados desde finales del siglo XIX han consolidado una definición del prodigio diferente al resto de relatos maravillosos que parte de tres principios fundamentales: un prodigio es, 1) un fenómeno que claramente excede los límites de la naturaleza, 2) que forma parte de la adivinación, y (3) que advierte de una amenaza próxima, frecuentemente causada por la ira divina (Bouché-Leclercq 1882, 75; Wissowa 1912, 390-391; Krauss 1930; Bloch 1968a; MacBain 1982; Rosenberger 1998; Rasmussen 2000, 11; Rasmussen 2003; Distelrath 2007). Una definición ampliamente aceptada por la historiografía tradicional que, sin embargo, últimamente ha comenzado a cuestionarse (Santangelo 2013; Satterfield 2015; Requena 2014; Requena 2018).

Como ya señalé en un trabajo recientemente publicado en la revista *Klio*, los tres principios definitorios del prodigio antes señalados presentan toda una serie de imprecisiones y excepciones. Veamos algunas de ellas.

La definición tradicional de *prodigium* es la de un fenómeno que excede claramente los límites de la naturaleza. Una definición sencilla, que si bien resulta adecuada para delimitar fenómenos como el nacimiento de un cerdo con rostro humano (Liv. 27.4.14); el habla de animales (un buey, Liv. 24.10.10; un perro, Obs. 43); los partos imposibles (que una vaca alumbró un potro, Liv. 23.31.8; el parto de una mula, Liv. 37.3.3); o la presencia de varios soles o lunas en el cielo (Obs. 32; Liv. 28.11.3), sin embargo, difícilmente puede incluir hechos tan "naturales" y a la vez tan habituales en los listados de prodigios como la caída de rayos en

distintos lugares (murallas, templos, personas, etc, Liv. 24.44.8), los incendios (Obs. 19; 39); las epidemias (Liv. 38.44.7; Obs. 22), la entrada de lobos o búhos en una ciudad (Obs. 13; 52), la presencia de animales en los templos (cuervos, Liv. 24.10.6; un buitre, Liv. 27.23.3; un milano, Obs. 52; avispa, Liv. 35.9.4, etc; serpientes Liv. 28.11. 2); la aparición de enjambres de abejas en el foro (Liv. 24.10.11; Obs. 35); o las plagas de langosta (Liv. 30.2.10), entre otros muchos ejemplos. Definición que además tampoco permite incluir acontecimientos que nada tienen que ver con la naturaleza como, por ejemplo, la apertura espontánea de puertas (del templo de Neptuno, Obs. 52; de los Penates, Obs. 13), la caída de objetos (Liv. 27.11.3), etc.

Unos inconvenientes que llevaron al propio Bouché-Leclercq a afirmar que un prodigio no necesariamente era un fenómeno contra natura, sino simplemente algo desacostumbrado, un accidente fortuito que llame la atención del espectador¹. Una definición tan amplia, imprecisa y ambigua que en numerosos casos requiere el comentario del autor clásico que relata el hecho para valorar ciertos fenómenos como prodigios².

Tampoco parece muy acertada el segundo principio de la definición de prodigio como signo que revela la voluntad divina.

Bouché-Leclercq afirmaba que ese *fenómeno extraordinario* o *accidente fortuito* era causado por la acción directa de una divinidad con el objetivo de revelar (*prodere, prodicere*) a los hombres sus intenciones (Bouché-Leclercq 1882, 74-99). El fenómeno prodigioso

1 Bouché-Leclercq 1882, 75: '*Le prodige, dans la langue des devins, est bien un phénomène extraordinaire et remarqué pour cette raison; mais il n'est pas nécessairement contraire aux lois de la nature, à celles même que connaissaient les anciens.*'

2 La investigación moderna no ha mejorado la definición de prodigio. Wissowa 1912, 390 utiliza la expresión *aussergewöhnliche Naturereignisse und Schreckenszeichen*; MacBain 1982, 7: *whose occurrence*; Distelrath 2007, 931-932, emplea la fórmula (*natural*) *events perceived as extraordinary*, Rasmussen 2000, 11; *as any unusual occurrence* o Rasmussen 2003, 35: '*unusual event*'; Rosenberger 2005, 85 habla de *ungewöhnliche Geschehnisse*, para delimitar este importante y complejo concepto.



se convertía así en un signo adivinatorio, en concreto, en un signo oblativo, es decir, llegaba a los hombres sin haber sido solicitado a los dioses (Rüpke 2005, 221).

Ahora bien, como ya señaló R. Bloch, esta valoración de los prodigios como signo adivinatorio también presenta dificultades. Para el historiador francés, en la mentalidad latina primitiva el prodigio no prefigura el porvenir, no anuncia el futuro, sino que es un signo terrorífico de la cólera divina (Bloch 1968a, 82). Aunque a finales de la República, continúa afirmando R. Bloch, el prodigio mutará adquiriendo ese carácter adivinatorio que ya tenía en el mundo griego (Bloch 1968a, 129-157). Significativamente los listados de prodigios de Livio y Obsecuente en muy pocos casos mencionan las supuestas consecuencias anunciadas por los prodigios, y cuando éstas aparecen son las respuestas dadas por los harúspices a una consulta realizada por el Senado.

Esta valoración del prodigio como signo divino implicaba normalmente, como ya apunta San Isidoro, una amenaza cercana para los hombres, *-hominibus futuram cladem* (Isid. *Etym.* 11.3.4)-. Para Bouché-Leclercq 1882, 667, la idea de revelación que supone el prodigio entraña de ordinario una amenaza para el futuro próximo. G. Wissowa y R. Bloch concretaban esta amenaza al señalar que el prodigio advertía que la normal relación entre los hombres y los dioses, tradicionalmente conocida como *pax deorum*, se había roto, circunstancia de la que sólo podían derivarse negativas consecuencias³.

3 Wissowa 1912, 390-391: *Lustrationen gesehen..... insbesondere..., wenn aussergewöhnliche Naturereignisse und Schreckenszeichen (prodigia) darauf hinweisen, dass das normale Verhältnis zwischen Gemeinde und Gottheit eine Störung erfahren hat und der ersteren daraus ernste Gefahren drohen. Diese Anzeichen konnten ihrer Art nach sehr verschieden sein, von dem häufigsten und am wenigsten bedrohlichen, dem Blitzschlage, an bis zu Sonnenfinsternissen, Stein- und Blutregen, Missgeburten (namentlich Zwittergeburten) und anderen beängstigenden Abweichungen vom natürlichen laufe der Dinge.* Bloch 1968a, 82.

Así, por ejemplo, Livio señala que en el año 461 y a causa de toda una serie de prodigios, los libros sibilinos fueron consultados por los dúunviro sagrados y presagieron peligros provenientes de un grupo de extranjeros, ataques contra Rome y muertes (Liv. 3.10.7)⁴; Obsecuente afirma que en el año 152 a. C. los harúspices anunciaron que los prodigios presagiaban la muerte de magistrados y de sacerdotes (Obs. 18)⁵, de ahí que todos los magistrados se apresuraron a dimitir; y por no alargar mucho más esta relación, Cicerón destaca que para el año 65 a. C. los harúspices anunciaron no sólo masacres, incendios, y guerra civil, sino también la ruina total de la villa y el imperio (Cic. *Cat.* 3.19-20).

Unas desgracias que podían conjurarse gracias a toda una serie de ceremonias expiatorias y propiciatorias ordenadas por las autoridades religiosas para restablecer la relación con los dioses, la *pax deorum*. El conjunto de actos, ofrendas, sacrificios, y purificaciones ofrecidos a los dioses para dicha reconciliación formaban parte de la conocida como *procuratio prodigiorum*, procedimiento imprescindible para la seguridad de Rome, confiado a sus máximas autoridades, los cónsules (Bloch 1949, 119-131).

Ahora bien, el automatismo de dicho proceso (prodigio = anuncio de desgracias = *procuratio prodigiorum* = restablecimiento *pax deorum*), no responde, como ya señaló Orosio (*Hist.* 4.1.19; 5.6.2), a la realidad de ciertos fenómenos prodigiosos que más que presagiar una amenaza son en sí mismos ya una desgracia, como ocurre en los casos de terremotos, pestilencias, incendios, erupciones volcánicas, etc., a los que los propios autores clásicos atribuyen miles de víctimas y calamidades (Liv. 4.25.3; Obs. 29, etc.) (Martínez Cavero 1997, 83-95).

Tampoco podemos olvidar que, frente a la consideración del prodigio como anuncio de

4 *Libri per duumviros sacrorum aditi; pericula a conuentu alienigerarum praedicta, ne qui in loca summa Urbis impetus caedesque inde fierent.*

5 *Cumque aruspices respondissent magistratuum et sacerdotum interitum fore.*



desgracias, autores como Livio, Obsecuente u Orosio proporcionan numerosas referencias en las que estos fenómenos aparecen asociados a acontecimientos positivos para Rome y sus habitantes. Así, por ejemplo, la extraordinaria crecida del lago del bosque sagrado de Alba en el año 398 a. C. anunció la victoria de los romanos sobre los veyentes (Liv. 5.15.11); los prodigios del año 205 a. C., anunciaron la victoria de los romanos (Liv. 29.10.4-8); los del 172 a. C., la extensión de las fronteras y el aniquilamiento de los enemigos (Liv. 42. 20.2). Según Obsecuente, en el año 98 a. C., la lluvia de greda blanca en el teatro fue un presagio de buenas cosechas y buen tiempo, (Obs. 47); en el 86 a. C., la caída de un rayo al asalto del Pireo y la victoria para los romanos (Obs. 56b). Para el año 86, el incendio de un templo de Minerva en el que se mantuvo intacta la estatua de la diosa, anunció la restauración de Ilión (Obs. 56b); y en 75 a. C., el ensangrentamiento de las armas defensivas fue un buen presagio para Sertorio y sus soldados (Obs. 60). Ejemplos a los que podemos sumar los prodigios que Obsecuente y Orosio asocian al feliz destino de César (Obs. 65a) y Augusto (Obs. 68; Obs. 69; Oros. 6.20.5).

Dramatizando las negativas consecuencias anunciadas por los prodigios, algunos autores han llegado a plantear que los fenómenos prodigiosos son el signo que muestra la ira divina hacia los hombres como consecuencia de que éstos han cometido alguna acción, equívoco u olvido reprobado por los dioses. Afirma Bloch que el prodigio en la mentalidad latina es un signo terrorífico de la cólera divina: *il est le signe terrifiant de la colère des Dieux et suscite chez l'homme un sentiment d'horror, un frémissement qui le saisit devant l'intervention tangible des forces divines* (Bloch 1968a, 85-86). El prodigio revela que la paz con los dioses se ha roto y la ciudad está gravemente amenazada por la cólera divina: *tandis que le presage avertit l'homme, de poursuivre ou d'arreter sa route, le prodige revele, pour sa part, que la paix des dieux est rompue et que la cite est gravement menacee par le courroux divin. (...) Le prodige est funeste*

et reclame une expiation rapide' (Bloch 1968b, 223-224). La *procuratio prodigiorum* tendría como objetivo calmar la cólera de los dioses.

Sin embargo, pocos son los testimonios clásicos que relacionan los prodigios con la supuesta cólera divina: en las más de 60 menciones a prodigios presentes en la obra de Livio, tan sólo en tres ocasiones habla claramente de ira divina *-irae deum-*; las dos primeras en relación a epidemias que causaron abundantes víctimas (4.25.3 para el año 433 a. C. y 40.37.2, para el 180 a. C.) y la tercera en el transcurso de la guerra contra Aníbal (22.9.10 para el 217 a. C.). Obsecuente no menciona en ningún momento la ira divina como causa de los prodigios. Dionisio de Halicarnaso habla de cólera divina en tres de las nueve referencias a fenómenos prodigiosos: para el año 483 a. C., *Θείου χόλου* (8.89.3); para el 472 a. C., *χόλου δαιμόνων* (9.40); y para el 398 a. C., *ὡς δαίμονιου τινὸς μηνίοντος τῆι πόλει* (12.10.2). Orosio menciona la ira celeste en relación a una epidemia que causó numerosas víctimas *-caelestis ira* (4.5.7)-. Aunque fiel a su carácter apologético cristiano, lo atribuye a Dios, cambiando la expresión de los libros sibilinos *iratos deos por iram caelestem*⁶

Estas imprecisiones en la definición tradicional del concepto de prodigio, me llevaron a proponer una valoración más amplia sobre este concepto que considero -y esa es la novedad de este artículo-, permite explicar también el fenómeno extraordinario o maravilloso.

4. LA PERCEPCIÓN DE LA NATURALEZA

La mayoría de sociedades antiguas de las que conocemos sus mitos cosmogónicos parten de un elemento originario anterior a todo, que recibe las denominaciones de Caos, Nyx (Noche), Tártaro, Eter, Hades, Porus, Erebo, Nu, etc., caracterizado por la oscuridad,

6 *Sed, ne quemquam quasi temptatae cauillationis offendat quod cum Sibylla iratos deos dixerit, nos iram caelestem dixisse uideamur, audiat et intellegat quia haec, etsi plerumque per aerias potestates fiunt, tamen sine arbitrio omnipotentis Dei omnino non fiunt.*



el espacio vacío, la materia informe, el agua primigenia, el desorden y toda una serie de valores, generalmente negativos, relacionados con las ideas de anarquía y desorganización. Un caos primitivo que es transformado por la acción de un 'Ser Superior', 'principio demiúrgico' o 'Demiurgo', en un mundo ordenado, un 'cosmos'/κοσμός donde los dioses y los hombres pueden vivir en armonía y concordia (Kirk y Raven 1966; Martínez Nieto 2000).

Ese 'Ordenador Cósmico' que separa la luz de las tinieblas, la tierra del cielo, lo seco de lo mojado, el bien del mal, etc., es también el que mantiene el orden y la justicia en la tierra, la fecundidad de los campos, ganados y hombres, el ciclo regular de las estaciones, la órbita de las estrellas, el flujo acostumbrado de los ríos, el desarrollo normal de las cosas, en definitiva, el ciclo regular y ordenado de la vida en la tierra (Ov. Met. 1.4-30).

Antes del mar, y de la tierra, y del cielo que todo lo cubre, en toda la extensión del orbe era uno sólo el aspecto que ofrecía la naturaleza. Se le llamó Caos; era una masa confusa y desordenada, no más que un peso inerte y un amontonamiento de gérmenes mal unidos y discordantes. Ningún Titán daba todavía al mundo su luz; tampoco Febe renovaba en su creciente los cuernos recién aparecidos. Ni la tierra se encontraba suspendida en medio de los aires que la rodeaban, en equilibrio por su propio peso, ni Anfitrite había extendido todavía sus brazos marcando los confines de la tierra firme. Y por dondequiera que había tierra, había también aire y agua, con lo que ni la tierra era sólida, ni vadeable el agua, ni el aire tenía luz; ningún elemento conservaba su propia figura. Cada uno era un obstáculo para los otros, porque en un solo cuerpo lo frío luchaba con lo caliente, lo húmedo con lo seco, lo blando con lo duro, y con lo desprovisto de peso lo que tenía peso.

A esa contienda puso fin un dios, una naturaleza mejor. Separó, en efecto, del cielo la tierra, y de la tierra las aguas, y apartó el límpido cielo del aire espeso (.....).

Una vez que aquel dios, fuera el que fuera, hubo dividido aquella masa, y, una vez dividida, la distribuyó orgánicamente (Ov. Met. I, 5-30, traducción de A. Ruiz de Elvira 1964).

Un "ordenador cósmico" que las sociedades antiguas pronto incorporaron a la genealogía de sus dioses protectores.

Ahora bien, ese 'orden' de la naturaleza, establecido por el primitivo Demiurgo, se encuentra eternamente amenazado por toda una serie de fuerzas primigenias, que aspiran a restablecer el caos originario y están dispuestas a combatir para volver al *ἀρχη primigenia*. Tan sólo la periódica y dramática lucha de los dioses protectores/salvadores contra esas fuerzas primigenias informes y malvadas, permite mantener el 'orden' necesario para la supervivencia del hombre en la tierra. Es así como Cronos encabezando las fuerzas del orden se enfrenta a Ofión, comandante de las huestes del caos y la anarquía (Orig. *C. Celsum*, VI 42); como Zeus vence a los Titanes (616-82), a Tifón (Hes. *Th.* 820-885), y a los Gigantes (Apollod. I 6); como Osiris y Horus luchan contra Tifón/Set (Plut. *Mor.* 355B-358D); como el dios egipcio Re se enfrenta al dragón Apofis (ANET 6-7 Pritchard 1950); o como Marduk combate a Tiamat 'madre de las serpientes' en el mito babilonio de la Creación (ANET 60, 66-69, 514 Pritchard 1950), entre otros muchos ejemplos.

Sin la periódica victoria de ese 'Ser Superior', que organiza y domina el 'cosmos', el mundo volvería al 'Caos/χάος', al desorden, con todas las consecuencias negativas que ello supone: injusticia, oscuridad, sequía, inundaciones, terremotos, nacimientos monstruosos, muerte, esterilidad, movimientos desordenados de los astros, lluvias monstruosas, etc. La vuelta al caos constituye un permanente temor de todas las sociedades, y la eterna lucha entre el orden y el caos -en numerosos casos formulada como la lucha entre el bien y el mal-, una idea constante de todos los tiempos y culturas.

Sólo bajo la tutela de ese 'Ordenador Cósmico' o "Dios Protector", vencedor del mal y la anarquía, los hombres pueden vivir felices en



la abundancia y en la paz. La protección divina frente al caos y las fuerzas que lo representan, constituye el principio fundamental sobre el que se asienta la estabilidad y supervivencia de cualquier comunidad humana, y el mantenimiento de esa protección, la más importante dedicación de los hombres en la tierra. La expresión *pax deorum*, vendría a expresar esa necesaria relación entre los hombres y los dioses. Una relación establecida a partir de unos parámetros similares a los de cualquier relación clientelar, en la que el patrón (el dios) protege a sus clientes (los hombres) a cambio de toda una serie de servicios, propiedades y ofrendas.

Sin el patrocinio divino el hombre se encontraría indefenso ante las terribles potencias primigenias. Por ello las sociedades antiguas temían que la ruptura de su alianza con los dioses protectores fuera aprovechada por aquellas fuerzas informes para restablecer el terrible desorden pre-cósmico. Una angustiada posibilidad que podía producirse por dos causas:

(1) que los dioses protectores/ organizadores hubieran sido derrotados y obligados a abandonar un territorio o a una comunidad,

(2) que por alguna negligencia o acción humana los dioses hubieran decidido abandonar voluntariamente a aquellos hombres que hasta ahora protegían.

(1)- El primero de los casos es especialmente dramático pues suponía que los dioses patronos de una comunidad habían sido derrotados temporalmente por las fuerzas del mal primigenias, circunstancia que les impedía seguir ejerciendo su función organizadora y protectora.

El temor de los hombres a que sus dioses protectores fueran vencidos por los dioses precósmicos y que el caos primigenio y la oscuridad se establecieran nuevamente en el mundo aparece claramente expresado en la percepción que las sociedades antiguas tuvieron de los eclipses. Un fenómeno astronómico presente en los listados de prodigios arriba

señalados, y valorado popularmente como una clara manifestación de la dramática lucha entre los espíritus del bien, representados por la luz, y los del mal, dominio de la oscuridad.

Un eclipse suponía el intento de los espíritus de la noche por acabar definitivamente con la leve luz que proporcionaba la luna, o incluso por apoderarse del dominio de los dioses protectores, el soleado día. El temor a una victoria final de los espíritus del mal y a que una oscuridad eterna invadiera la vida de los hombres, llevaba a éstos últimos a participar con sus dioses protectores en esta dramática guerra (Lunais 1979, 209-212). Es así como se ha interpretado la popular costumbre de que en el momento en el que se iniciaba un eclipse, los hombres golpearan objetos de bronce, tocaban trompetas, gritaran y realizaran todo el ruido posible, con el objetivo de ayudar a los dioses ahuyentando a los espíritus malignos (Liv. 26.5.9; 44.37.9; Ov. *Met.* 4.332-333; Iuu. 6.442-443; Sen. *Nat.* 7.1.2). La creencia de que con estos golpes los hombres participaban en esa dramática guerra entre el bien y el mal todavía está presente en los sermones cristianos de la Edad Media como bien refleja Máximo de Turín (Max. Taur. *Sermo* 30 (*De defectione lunae*); *Corpus Christ.* serie latina, 23, 117-119. Giordano 1983, 189-190).

Pero junto a ese temor cosmogónico a la derrota de los dioses custodios del orden, todas las sociedades antiguas temían una realidad mucho más cercana, en concreto, que los dioses patronos de su comunidad fueran derrotados por las divinidades protectoras de una ciudad enemiga. Una derrota que frecuentemente conllevaba la huida del dios vencido, abandonando así a la colectividad de la que hasta ese momento era patrón. La ausencia de divinidad protectora, circunstancia aprovechada por las ya mencionadas fuerzas primigenias malvadas e informes, situaban a esa comunidad ante un incierto destino de indeseables consecuencias. Los numerosos prodigios que suelen anunciarse coincidiendo con las crisis bélicas de las ciudades antiguas (Liv. 21.63.13-15; Sil. Ital. *Pun.* 5.53-76; etc.),



así como las derrotas de sus ejércitos, son la temible expresión de ese abandono forzoso de los vencidos dioses protectores.

Pero también podía ocurrir que -(2) los dioses protectores hubieran abandonado de forma voluntaria a los hombres, dejándolos, por tanto, a merced de unas fuerzas malignas siempre acechantes.

Ya en el antiguo Oriente, el conocido mito hitita de Telepinu refleja perfectamente esta idea. Así, la huida del dios irritado con su pueblo provocó que la niebla y la oscuridad invadiera las casas, que las madres abandonaran a sus hijos, que los rebaños se sofocaran, que el orden natural de las cosas se alterara. Sólo el regreso del dios permite recuperar el orden natural de la comunidad y la protección divina (ANET 126-128 Pritchard 1950).

Numerosas citas clásicas de todos los tiempos y culturas constatan ese universal temor al abandono divino. Jerusalén fue tomada por Nabucodonosor cuando Yavhé abandono su templo (Ez. 11. 23; Flau. Iosef. BJ. 5. 412). El fin de Troya aconteció cuando los dioses abandonaron sus templos (Verg. Aen. 2.351-352). La entrada de los persas en Atenas coincidió con la desaparición de la diosa que protegía la ciudad (Herod. 8.41; Plut. Them. 10.1). Livio sugiere que el abandono de la diosa Juno, evocada por los romanos, hacía inevitable la caída de Veyes en manos de Roma (5.21.3ss) etc, (Requena 2014).

Las causas por las cuales una divinidad abandona voluntariamente la comunidad que hasta ahora protegía son muy variadas. Éstas pueden ir desde el desagrado del dios patrón por alguna acción, equívoco u olvido cometido por los habitantes de su comunidad, generalmente relacionado con su culto, hasta la promesa por parte de otra ciudad de mejores ofrendas, instalaciones o estatuas que las recibidas hasta ese momento en su ciudad. Un crematístico motivo presente en una de las más interesantes instituciones romanas, la *euocatio* (Basanoff 1947).

La comunidad abandonada puede intentar restablecer su relación con los

dioses protectores reparando los hechos que motivaron dicha ruptura (purificando la ciudad -Obs. 42a; 49; 52; 63; Liv. 21.62.7-, repitiendo el rito, Liv. 41.15.1-3; SHA. Pert. 11. 2, etc.) y/u ofreciendo mejores y mayores dones a esos dioses (sacrificios -Obs. 28; 35; 39; 46; Liv. 21.62.7; 27.11.1-6-; ofrendas -Obs. 28; 43; Liv. 21.62.7-, templos -Obs. 37; Liv. 4.25.3; Plin. HN. 18.286 -, colectas -Obs. 43; 46; 53-, simulacros -Obs. 43; 46; 48; Val. Max. 8.15.12; Liv. 21.62.7-, etc.). Éstos mostrarán su agrado con dicha expiación aceptando la renovación de su alianza con la angustiada comunidad.

* * * * *

Las alteraciones del orden natural de las cosas advierten a los hombres de que alguna de esas dos dramáticas e indeseadas situaciones -abandono forzado o voluntario de la divinidad protectora- se ha producido. Fenómenos tales como el oscurecimiento repentino del día, la entrada de lobos o búhos en una ciudad, que las estatuas lloren, suden, se muevan o caigan, los terremotos, que la tierra mane sangre, las lluvias extrañas (de carne, leche, piedras o sangre), el habla de los animales, la fertilidad de los mulos, la visión de llamas u otro tipo de meteoros en el cielo, el nacimiento de engendros monstruosos, la presencia de visiones, epidemias, incendios, etc., son la tangible señal de que ese orden del universo establecido por el 'Ser Superior' tras su lucha contra el mal, ha sido destruido, se ha desmoronado. La ausencia de protección divina ha provocado que el desorden o el caos primigenio vuelvan a instalarse entre los hombres, circunstancia de la que sólo pueden derivarse nefastas consecuencias.

Un 'fenómeno maravilloso' de esas características es la manifestación clara para una comunidad de la ausencia de su dios protector. De aquél que tras su lucha contra el caos y los seres que en él habitan, ha organizado la vida en la tierra, ha regulado la sucesión de las estaciones permitiendo el desarrollo de las cosechas, ha separado el día de la noche, lo civilizado de lo salvaje, ha favorecido los nacimientos acostumbrados, ha impuesto



justicia, ha alejado las enfermedades, los ha protegido de sus enemigos, etc., en definitiva, el que favorece el orden regular del mundo y de esa comunidad en particular. Un orden que permite a los hombres vivir en armonía y paz.

Ahora bien, si de forma general estos fenómenos son la expresión de la ausencia de protección divina como consecuencia del abandono forzado o voluntario de la divinidad, a nivel particular podemos distinguir entre -1) aquellos hechos que manifiestan la acción concreta del abandono divino y, -2) los que muestran claramente que un lugar ya ha sido abandonado por los dioses.

En el primer caso –expresión concreta del abandono divino- podemos situar, por ejemplo, los terremotos, el sudor de los simulacros divinos o su movimiento, la apertura espontánea de las puertas de los templos, etc. Fenómenos que de una forma natural y simple expresan la salida del dios desde el lugar en el que hasta ese momento reside y recibe culto.

Como he señalado en un trabajo reciente, los terremotos (Liv. 4.21.5; 41.28.2; Obs. 59, etc.), fueron valorados durante la Antigüedad como la consecuencia de la salida desde el interior de la tierra de una potencia divina, en algunos casos para ayudar a su comunidad, pero frecuentemente para abandonarla (Requena 2014a). Con este mismo sentido podemos interpretar el prodigio de ver sudar un simulacro divino (Liv. 22.1.12; 27.4.14; Plu. *Alex.* 14. 8-9; Cic. *Div.* 1.74; 1.98; 1.99; *Sil. Ital.* 1.98; *D. C.* 40.17.1-2; 40.47.2; *SHA. Comm.* 16.4-5, etc.). El sudor del simulacro debe ser interpretado como una evidencia de que la potencia divina que se había introducido en el objeto de barro, madera, mármol, bronce u otro material en el momento de la consagración, estaba abandonando la efigie y por tanto, finalizaba su función protectora hacia la persona o ciudad que consagró dicha estatua (Requena 2014b, 225-230).

También ciertos movimientos de estos simulacros mostraban claramente que la divinidad abandonaba a la comunidad o al individuo que hasta ese momento había

protegido (*Artemid.* 2.33; *Plu. Alex.* 24.5-7; *SHA. Comm.* 16.1). Y no podemos olvidar que la apertura espontánea de las puertas de los templos también anuncia frecuentemente la salida del dios de la que hasta entonces había sido su morada (*Obs.* 13; 52, *Tac. Hist.* 5.13.1; *Flau. Iosef. BJ.* 6.293-299; *SHA. Comm.* 16.4) (Weinreich 1968).

-(2) Pero en la mayoría de los casos estos relatos son simplemente la manifestación de que una comunidad ha sido ya abandonada por su dios protector, es decir, que un templo, ciudad o territorio carece de la necesaria presencia/protección divina. En ese sentido debemos interpretar fenómenos como la entrada de lobos y búhos en la ciudad, la caída de simulacros divinos o de rayos en los templos, los nacimientos mostruosos, las lluvias extraordinarias, etc.

En el caso de la entrada de lobos o búhos (*Liv.* 5.29.9; 27.37.3; *Obs.* 63), la acción supone la plasmación concreta de que el mundo salvaje, simbolizado por ambos animales, ha entrado en el centro cívico y religioso de la humanidad que representa la ciudad, y especialmente Roma (Trinquier 2004). Una entrada de lo salvaje en un espacio hasta ahora civilizado que sólo ha podido producirse en tanto que los dioses han dejado de proteger ese lugar, lo han abandonado, y de ahí que todo lo malo pueda apoderarse de un ámbito ahora desamparado (Requena 2020).

Esta misma creencia en la ausencia de los dioses protectores permite comprender, por ejemplo, fenómenos extraordinarios como la caída de los simulacros divinos. Se creía que con la consagración la potencia del dios se depositaba en el objeto de madera, barro, piedra, bronce u otro material que supuestamente lo representaba ante los hombres. Desde ese momento, estos objetos eran 'animados' por una fuerza misteriosa, que en numerosos casos se exteriorizaba a los devotos con acciones tales como hablar, reír, moverse, etc. La estatua consagrada se convierte así en residencia/morada y vehículo de expresión de una potencia divina, y desde



dicho momento la posesión y el contacto ritual con ella permitía a los hombres participar de esa potencia divina y de su protección. Ahora bien, cuando la divinidad abandona el lugar, el objeto vuelve a ser simplemente piedra, madera, bronce, etc. y en consecuencia puede sufrir como tal cualquier adversidad, pues ya está vacío de la potencia divina. Es por ello también que los templos puedan ser alcanzados por el rayo, (App. BC. 1.78; Cic. *Cat.* 3.19-20; *Diu.* 1.19-20; Obs. 12; 61; Tac. 13.24; Oros. 4.4.1), destruidos por el fuego (Obs. 8; 19), arrasados por la tempestad (Obs. 16) o los animales puedan entrar e incluso anidar en ellos (Tac. *Ann.* 13.64; Obs. 14; 20). Sin la presencia divina el ámbito sagrado está desprotegido y de ahí que, por ejemplo, como señala Livio, en el año 210 a. C., unos pájaros abandonaran sus nidos en los árboles de un bosque sagrado (27.4.12).

Ahora bien, si estos fenómenos claramente negativos expresan la ausencia de protección divina, -un abandono del que no pueden derivarse más que negativas consecuencias-, desde muy temprano se interpretó que al igual que la alteración del orden normal de las cosas era la manifestación de la ausencia divina, su presencia también podía revelarse a través de fenómenos similares. En efecto, fenómenos como el crecimiento extraordinario de plantas, animales o personas, el disfrute de abundantes cosechas, el nacimiento de animales o seres humanos con tamaño o características excepcionales, la ausencia de catástrofes naturales, el respeto de los lugares sagrados por los animales, el habla o ciertos movimientos de aceptación de los simulacros divinos, la victoria en la guerra, los destellos de luz durante la noche, etc., son testimonios de la presencia divina en una comunidad, y más concretamente de que ésta cuenta con su especial protección.

La potencia de la divinidad protectora y la buena relación con ella, favorece la supervivencia e incluso el bienestar y éxito de cualquier comunidad humana, alejando de

ella las terribles consecuencias que derivan del desamparo divino.

Pero las sociedades antiguas también creían que el “orden cósmico” destruido temporalmente como consecuencia de la ausencia divina, podía ser restablecido gracias a la intervención o intercesión de ciertos individuos que gozan del favor y la protección especial de los dioses. Unos personajes que incluso pueden auspiciar el establecimiento de un ‘orden cósmico’ superior al que hasta ese momento gozaban los hombres: es decir pueden favorecer la llegada de una ‘nueva Edad de Oro’, en la que los dioses protegen con especial intensidad a una comunidad.

Fenómenos ‘que exceden los límites regulares de la naturaleza’ como el crecimiento extraordinario de ciertos árboles (Suet. *Aug.* 94.11; Suet. *Vesp.* 5.2-3; SHA. *Alex.* 13. 7); el nacimiento de un novillo de dimensiones colosales (SHA. *Aurelian.* 4.7); el brotar de rosas de color púrpura, con olor a rosa pero con pétalos de oro (SHA. *Aurelian.* 5.1), coincidiendo con el nacimiento de varios emperadores romanos; la presencia de un círculo semejante al arco iris rodeando el disco solar en un cielo sereno y despejado (Suet. *Aug.* 95; Oros. *Hist.* 6.20.5), el fluir de una fuente de aceite en el momento que Augusto entró en Roma (Oros. *Hist.* 6.20.6), o la curación de un ciego y un cojo –un manco según Tacito y Dión Casio-, por Vespasiano (Suet. *Vesp.* 7.2.3; Tac. *Hist.* 4.81; D.C. 65.8.1), fueron valorados bien como la señal que anunciaba a una comunidad la instauración de un nuevo “orden” superior, gracias a la presencia de un individuo “querido por los dioses”, e incluso como la expresión de que gracias a la protección divina ciertos personajes tienen poder sobre la naturaleza y son capaces de renovar e incluso perfeccionar el orden existente.

En este segundo caso nos encontramos ante un proceso de transferencia de la función organizadora/ordenadora, propia de la divinidad, en manos de un miembro de una comunidad. Ese nuevo ‘cosmocrator’ personificado en la figura del emperador,



monarca, santo, faraón, héroe, o persona elegida, es el encargado de recuperar la protección divina, cuando no de restablecer y mejorar ese orden destruido. Se trata de un aspecto complejo pero fundamental para entender los procesos de ensalzamiento e incluso divinización de los emperadores en vida, cuestión presente entre otros muchos ejemplos, en las dedicaciones apoloéticas a los emperadores romanos (Plin. *Ep.* 10.52; *Pan.* 67.3).

Esta segunda idea nos ayuda a comprender el verdadero significado de la infinidad de *omina imperii* y *miracula* con los que la literatura de todos los tiempos y culturas ha rodeado la biografía de ciertas personas queridas por los dioses. Una valoración intensamente desarrollada en época helenística e imperial a la hora de expresar el carácter benefactor de ciertos personajes, que gozarán de esa consideración especial de intermediarios ante los dioses para el bien de la comunidad, cuando no como dioses protectores en sí mismos.

Desde esa perspectiva de presencia divina y transferencia de la función protectora y organizadora de los dioses a ciertos hombres, podemos valorar los conocidos como presagios de poder -*omina imperii*- o milagros, *miracula*. Un término intensamente desarrollado por la literatura cristiana que mantendrá la misma valoración del relato maravilloso como expresión de ausencia o presencia de la

protección divina pero con una significativa diferencia: frente a la vulnerabilidad de los dioses politeístas el dios cristiano es omnipotente, las alteraciones negativas de la naturaleza no son consecuencias de su derrota, sino que sólo pueden derivar de que el único dios hubiera abandonado a su comunidad o como consecuencia de su ira. Resulta significativa la intensidad con la que la literatura cristiana utilizará el recurso a la ira divina frente a su mínima presencia en la literatura latina anterior al cristianismo.

5. CONCLUSIÓN

Podemos por tanto concluir que el concepto de 'relato maravilloso' constituye un recurso que el lenguaje mítico proporciona a las sociedades antiguas para articular y explicar su relación con los dioses, y en concreto a la presencia o ausencia de la protección divina sobre una comunidad o individuo. Frente al uso de conceptos como *prodigium* (prodigio), *omen* (presagio), *miraculum* (milagro), *signum* (signo), *monstrum* (monstruo), *portentum* (portento), *ostentum* (ostento), el concepto de 'relato maravilloso' proporciona un término neutro capaz de articular sin ambigüedades la relación establecida por las sociedades antiguas con sus divinidades protectoras.

BIBLIOGRAFÍA

- Ballester, X. 2018. *Gemelos, ciclopes y chamanes: tres exegesis*. Madrid: Mitáforas.
- Basanoff, V. 1947. *Evocatio. Étude d'un rituel militaire romain*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bayet, J. 1962. L'étrange *omen* de Sentinum et le celtisme en Italie., *Hommages à A. Grenier*, 244-256.
- Bayet, J. 1971. *Croyances et rites dans la Rome antique*. Paris: Payot.
- Benveniste, E. 1983. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid (París, 1969): Taurus.
- Bertrand-Ecanvil, E. 1994. Présages et propagande idéologique: à propos d'une liste concernant Octavien Auguste, *MEFRA* 106, 487-531.



- Bloch, R. 1949. Les prodiges romains et la *procuratio prodigiorum*. *RIDA*, 119-131.
- Bloch, R. 1968a. *Los prodigios en la antigüedad Clásica*. Buenos Aires. (Paris, 1963): Paidós.
- Bloch, R. 1968b. La divination en Etrurie et a Rome. En Caquot, A. y Leibovici, M. (eds.), *La Divination: Études recueillies*, t. 1, 223-224.
- Bouché-Leclercq, A. 1882. *Histoire de la Divination dans l'Antiquité*, IV. Paris: Ernest Leroux.
- Bouché-Leclercq, A. 1910. *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, IV, 667, s. v. *prodigia*.
- Carabia, J. 1977. Les présages dans les Vies des Douze Césars de Suétone (Limoges, coll. Historia). *Trames* 2, 9-31.
- Distelrath, G. 2007. *Brill's Encyclopedia of the Ancient World. New Pauly*, II, 931-932, s.u. *prodigium*. Leiden- Boston: Brill.
- Engels, D. 2007. *Das römische Vorzeichenwesen (753-27 v. Chr.). Quellen, Terminologie, Kommentar, historische Entwicklung*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Georgoudi, S., Koch Pietre, R., Schmidt, F. 2011. *La raison des signes: présages, rites, destin dans les sociétés de la méditerranée ancienne. Religions in the Graeco-Roman world*, 174. Leiden- Boston: Brill.
- Giordano, O. 1983. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Madrid: Gredos.
- Grimal, P. 1989. Tacite et les présages. *REL* 67, 170-178.
- Jiménez Delgado, J. 1961, Importancia de los prodigios en Tito Livio. *Helmantica* 12, 27-46 y 441-461.
- Khariouzov, A. 2013. *Prodigien in der römischen Königszeit. Eine motivgeschichtliche und narratologische Analyse im 1. Buch des Livius*, Berlin: Frank & Timme GmbH.
- Kirk, G.S. y Raven, J. E. 1966. *The presocratic philosophers. A critical history with a selection of texts*. Cambridge: Cambridge University Pres.
- Krauss, F. B. 1930. *An interpretation of the omens, portents and prodigies recorded by Livy, Tacitus and Suetonius*. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Le Bonniec, H. 1980. Les presages avant la bataille du lac Trasimeno chez Silius Italicus (Punica, 5, 53-76). *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1980, 14-206;
- Lembert, R. 1905. Der Wunderglaube bei Römern und Griechen. *Das Wunder bei den römischen Historikern*, Augsburg: Haas & Grabherr.
- Lorsch, R.S. 1993. *Omina imperii: The omens of power received by the roman emperors from Augustus to Domitian. Their religious interpretation and political influence*. North Carolina: Unpubl. diss. Chapel Hill.
- Lunais, S. 1979. *Recherches sur la Lune, I, Les auteurs latins de la fin des Guerres Puniques à la fin du règne des Antonins*. Leiden: Brill.
- Luterbacher, Fr. 1880. *Der Prodigien-glaube und Prodigienstil der Römer*. Burgdorf: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Macbain, B. 1982. *Prodigy and expiation: a study in religion and politics in Republican Rome (Coll. Latomus, 177)*. Bruxelles: Latomus.
- Martin, P. 1986. Sur un prodige délivéré à Énée (D.H., I, 59, 4-5): Essai d'interprétation. *REL* 64, 38-58.
- Martínez Cavero, P. 1997. Signos y prodigios. Continuidad e inflexión en el pensamiento de Orosio, *Antigüedad y Cristianismo* 14, 83-95.
- Martínez Nieto, R. B. 2000. *La aurora del pensamiento griego. Las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcman, Ferecides, Epiménides, Museo y la Teogonía Orfica Antigua*. Madrid: Trotta.
- Mattiussi, L. 1988. La fonction du merveilleux dans l'historiographie romaine de l'empire. *Storia della Storiografia* 13, 3-27.



- Montero, S. 2000. *Trajano y la adivinación. Prodigios, oráculos y apocalíptica en el Imperio Romano (98-117 d.C)*. Madrid: Universidad Complutense.
- Mouchová, M. 1970. *Omina Mortis* in der Historia Augusta, *Bonner Historia-Augusta-Colloquium*. 1968-1969, 111-149. Bonn: R. Habelt.
- Moussy, Cl. 1977. Equisse de l'histoire de Monstrum. *REL* 55, 345-369.
- Moussy, Cl. 1990. Un problème de synonymie: Ostentum et Portentum. *Revue de Philologie* 64, 47-60.
- Pritchard, J. B. 1950. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton: Princeton University Press.
- Rasmussen, S. W. 2000. Cicero's Stand on Prodigies. A Non-existent Dilemma?. En Wildfang, R. L. y Isager, J. *Divination and Portents in the Roman World* 11. Odense: Odense University Press.
- Rasmussen, S. W. 2003. *Public portents in Republican Rome*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Requena Jiménez, M. 2001. *El emperador predestinado. Los presagios de poder en época imperial romano*, Madrid: Fundación Pastor.
- Requena Jiménez, M. 2003a. *Lo Maravilloso y el Poder. Los presagios de imperio de Aureliano y Tácito en la Historia Augusta*. Valencia: PUV.
- Requena Jiménez, M. 2003b. Un Nuevo Hércules. El presagio de poder de Marco Clodio Pupieno Máximo. *Latomus* 62, 883-897.
- Requena Jiménez, M. 2014a. *Commovisti terram, et conturbasti eam* (Vulg. Psalm 60, 4). Los Terremotos en la Antigüedad. *Rivista Storica dell'Antichità* 44, 85-105.
- Requena Jiménez, M. 2014b. *Omina Mortis/ Presagios de muerte. Cuando los dioses abandonan al emperador romano*, Madrid: Abada editores.
- Requena Jiménez, M. 2018. Prodigies in Republican Rome. The Absence of God. *Klio* 100, 480-500.
- Requena Jiménez, M. 2020. El hombre devorado por un lobo (Dion xlviii, 46, 3; Apiano, BC v 79). Montero Herrero, S. y Perea Yébenes, S. (eds.), *Prodigio y violencia. Adivinación y violencia*, 187-202. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Riess, E., RE, XVIII, cols. 351-352, s.v. *Omen*.
- Rosenberger, V. 1998. *Gezähmte Götter. Das Prodigienwesen der römischen Republik*, Stuttgart: Franz Steiner.
- Rüpke, J. 2005. Divination et décisions politiques dans la République romaine. *Cahiers Glotz* 16, 217-233.
- Ruiz de Elvira, A. 1964. *P. Ovidio Nasón. Metamorfosis*. Barcelona: Alma Mater.
- Sánchez Marín, A. 1985. Prodigios, elementos eróticos y retrato físico en las biografías de poetas. *Emerita* 43, 291-308.
- Santangelo, F. 2013. *Divination, Prediction and the End of the Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Satterfield, S. 2015. Prodigies, the *pax deum* and the *ira deum*. *The Classical Journal* 110, 431-445.
- Taylor, L. R. 1949. *Party politics in the age of Caesars*, Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Trinquier, J. 2004. Les loups sont entrés dans la Ville: de la peur du loup à la hantise de la cité ensauvagée. En Charpentier, M. C. (ed.), *Les espaces du sauvage dans le monde antique. Actes du colloque de Besançon*. 85-118.
- Tupet, A.-M. 1984. *La mentalité superstitieuse à l'époque des Julio-Claudiens*. *REL* 62, 206-235.
- Vigourt, A. 2001. *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*. Paris: De Boccard.



- Wagner, Fr. 1888. *De ominibus quae ab Augusti temporibus usque ad Diocletiani aetatis caesaribus facta traduntur*, Ienae.
- Weinreich, O. 1929. Türöffnung im Wunder-, Prodigien- und Zauberglauben der Antike, des Judentums und Christentums. En *Religionsgeschichtliche Studien*, Darmstadt, 1968, 200-452 =(Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 5, 169-464).
- Wissowa, G. 1912. *Religion und Kultus der Römer*. Munich: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Oskar Beck
- Wülker, L. 1903. *Die geschichtliche Entwicklung des Prodigienwesens bei den Römern*. Leipzig: Diss.





Cómo citar / How to cite: Martínez Chico, D. 2020. Avita. Nuevo anillo visigodo de oro. *Antigüedad y Cristianismo* 37, 147-150. <https://doi.org/10.6018/ayc.458721>

AVITA. NUEVO ANILLO VISIGODO DE ORO

AVITA. NEW VISIGOTHIC GOLD RING

David Martínez Chico

Universitat de València,
València, España
david_ele@live.com

orcid.org/0000-0001-9907-3020

Recibido: 10-7-2020

Aceptado: 24-11-2020

RESUMEN

Un nuevo anillo visigodo de oro, seguramente procedente de Soria y datado en el siglo VI d. C., es editado. Sobre su chatón circular, hay un epígrafe inciso que corresponde con un nombre personal femenino: *Auita*. Además, el anillo constituye un buen testimonio de la onomástica latina en época visigoda.

Palabras clave: Onomástica latina, Cultural material visigoda, Oro, Anillos.

ABSTRACT

A new Visigothic gold ring is published. It was probably found in Soria and its chronology is from the 6th century A.D. The bezel, in the form of a shallow lens with roughly circular base, is engraved an incised epigraph, which corresponds to a personal female name: *Auita*. Furthermore, the gold ring is a good Latin onomastic testimony during the Visigothic period.

Keywords: Latin onomastics, Visigothic material culture, Gold, Rings.

Recientemente hemos tenido acceso a este anillo, propiedad de una familia oriunda de Soria. Desconocemos su procedencia exacta, pero la pieza se heredó y, en ese sentido, cabe sugerir que proceda de un punto indeterminado de la provincia de Soria, aunque solo es probable¹. Por desgracia, no

puede precisarse un análisis más profundo sobre la procedencia del anillo. Soria cuenta con un gran poblamiento visigodo, destacando sus necrópolis (Caballero Zoreda 1984; Dohijo 2011) y de donde seguramente pudo proceder la presente pieza². Sea como fuere,

cuyos comentarios han mejorado el artículo.

1 Sirva este espacio para agradecer a E. C. G. su amabilidad, quien no puso impedimento alguno para estudiar la pieza. También a la Profa. Isabel Velázquez

2 Muchos anillos con contexto arqueológico proceden de necrópolis (*vid.* algunas recopilaciones y/o comentarios en Balmaseda Muncharaz 2009, 17; Morena

la importancia que tiene el anillo de oro (Fig. 1) es evidente, por lo que su documentación y estudio quedan justificados a nivel epigráfico.

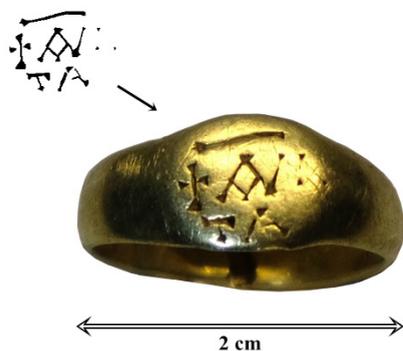


Figura 1. Imagen del anillo de oro.

En relación con las características físicas del anillo, el estado de conservación es muy bueno. Su peso es de 4,0 gramos, equivaliendo a más de dos tremises visigodos; la anchura máxima del chatón llega a los 10 milímetros, mientras que el diámetro anular externo es de 20 y el interno de 18. Esta última medida para el dedo, encaja con otros anillos, presumiblemente femeninos (Ballester Gómez 2019: 52; Mezquíriz Irujo 2004: 53), si bien Ripoll López (1985: 33) sostiene que, en general, los anillos eran elementos de adorno esencialmente femeninos. Es el caso del anillo áureo de Sabina, de procedencia cordobesa y con diámetro interno de 1 cm, sugiriéndose, en cambio, que pertenecía a una niña y no a una adulta (Morena López y Sánchez Ramos 2011: 133-134). Por otra parte, que muchos se confeccionen en oro indica una elevada posición social³ (élites o aristocracias

López y Sánchez Ramos 2011, 136-139; Gimeno Pascual 2012, 209 [anillo de oro de Proc(u)lina [n. 14 = HEpOL 15761], que se encontró en el dedo de la difunta en una necrópolis tardo-antigua de Lorca]; Ballester Gómez 2019: 52-53), pero la mayoría de hallazgos procede de la Meseta Norte (donde se enmarca nuestro nuevo anillo “soriano”).

³ Cítase uno ibérico asimismo en oro, publicado por Fernández Tristante y Martínez Chico 2020. Resulta curiosa, cuanto menos, la misma técnica de fabricación, también con un aro en cinta y con un ensanche en su parte superior, donde se conforma un chatón grabado a

cristianas), además del posible efecto filactérico y/o apotropaico. A esto podríamos sumar la relevancia del anillo en la sociedad visigoda, constatada en la *Lex Visigothorum* (3.1.3), cuyo cuerpo legal recoge el compromiso matrimonial mediante la aceptación del *anullus arrarum* (anillo o arras de pedida).

Sobre el chatón del nuevo anillo, encontramos una inscripción con letras mayúsculas, incisas *a posteriori* con buril y con el metal ya en frío (*intaglio*). El primer elemento decorativo que observamos es la destacada línea horizontal existente sobre el texto; a continuación, en una primera línea, hay una cruz cristiana, seguido de la letra A, nexada junto a una V. La I está a continuación, aunque no muy marcada y, en principio, sintetizada a tres puntos dispuestos triangularmente. Tipológicamente es uno de los signos más sencillos, representado por una línea. Esta letra conceptualmente está formada por la unión de dos puntos, y no tres. Por tanto, creemos que en el anillo encontramos un recurso estilístico del grabador. ¿Razones? Los dos primeros puntos son los que están más marcados, quedando el tercero como un pequeño suplemento decorativo.

Por otro lado, en el segundo renglón encontramos TA, sin mayores complicaciones, si bien la última A no posee la misma ejecución que la primera descrita, con travesaño invertido. En cualquier caso, la A con travesaño invertido es un rasgo paleográfico común de los periodos romano y visigodo. La alternancia de las dos A también es frecuente. La ausencia de un travesaño invertido en la segunda A, no tiene por qué deberse a falta de espacio; de hecho, el grabador podría haberlo hecho, y aunque la segunda A es más pequeña, todavía habría cabido un travesaño invertido.

Con todas las precauciones oportunas, creemos que el anillo podría datarse en el siglo VI d. C. De este modo, la lectura

buril. Esto indica la sencillez con la que se han fabricado los anillos a lo largo de la historia, permaneciendo casi inalterable la intaglio o el grabado a buril en orfebrería antigua.



del epígrafe anular, sería *Auita* o *Avita*, la propietaria visigoda. Los nombres personales grabados en anillos constituyen un fenómeno epigráfico bien conocido, el cual se remonta a la antigüedad clásica (e.g. Zellmann-Rohrer y Martínez Chico 2019, con bibliografía previa). Esto no es inusual en época hispano-visigoda, pues hoy día contamos con un nutrido elenco, aunque el áureo con epigrafía sigue siendo un poco escaso (cítense los de tipo signatario *HEpOl* 26433 [*Semponius* o *Spinus*, de difícil lectura], 27280 [*Ravitonis* LII] y 27420 [*A(urelii) Vincenti(i)*]; cf. Gimeno Pascual 2012, previamente Reinhart 1947 y Velázquez Soriano 1988).

Auita, el epígrafe de nuestro anillo, corresponde con el nombre femenino de *Auitus*, que se trata de un *cognomen* latino muy frecuente en Lusitania, hasta el extremo que es descrito como el tercero más frecuente de Hispania (Abascal Palazón 1994: 294-295). Además, este *cognomen* quizás es de origen celta (Kajanto 1965: 80, 304; Albertos

Firmat 1966: s.u.). En cuanto a los paralelos onomásticos y/o epigráficos, el femenino *Auita* también está documentado en la Hispania romana (Abascal Palazón 1994: 292-294). Sin embargo, *Auita* en la epigrafía visigoda no se conocía, aunque esto no ocurría con el masculino *Auitus*, que aparece tanto en dos pizarras (Velázquez Soriano 2000: 124-125, n° 117 = *AEHTAM* 2918 y Velázquez Soriano 2004: n° 117.2.3, 399-400 y 55.1.6, 291-293) como en otras inscripciones (*AEHTAM* 7 [= 1402, sarcófago] y 880 [ara romana reutilizada posteriormente]). Si ahondamos más, vemos efectivamente que *Auita*, en femenino (Jones *et al.* 1971: 126), tiene continuidad durante los siglos VI-VII d. C. (Martindale 1992: 155), al igual que *Auitus* (Martindale 1980: 194-198).

En definitiva, el nuevo anillo de *Avita* representa un buen indicio de la onomástica hispano-latina y su permanencia en época visigoda, amén de que hay algunos *Avitos* populares, como el obispo San Avito de Vienne, también del siglo VI d. C.

BIBLIOGRAFÍA

- Abascal Palazón, J. M. 1994. *Los nombres personales en las inscripciones latinas de Hispania*, Murcia: EDITUM.
- AEHTAM* = Archivo Epigráfico de Hispania Tardoantigua y Medieval, http://hesperia.ucm.es/consulta_aehtam/web_aehtam/index.html (Fecha de consulta: 20/06/2020).
- Albertos Firmat, M. L. 1966. *La onomástica personal primitiva de Hispania Tarraconense y Bética*, Salamanca: CSIC. Instituto “Antonio de Nebrija”.
- Ballester Gómez, X. 2019. El chatón visigótico de Eivina[s], *Liburna* 15, 51-81.
- Balmaseda Muncharaz, L. J. 2009. Orfebrería epigrafiada de época visigoda en el Museo Arqueológico Nacional. En Galende Díaz, J. C. y de Santiago Fernández, J. (dir.), *VIII Jornadas Científicas sobre Documentación de la Hispania Altomedieval (siglos VI-X)*, 11-42. Madrid: Universidad Complutense.
- Caballero Zoreda, L. 1984. Arqueología tardorromana y visigoda en la provincia de Soria. En de la Casa Martínez, C. (coord.) *Actas del I Symposium de Arqueología Soriana (Soria 1982)*, 433-457. Soria: Diputación Provincial de Soria.
- Dohijo, E. 2011. *La Antigüedad Tardía en el Alto Valle del Duero*, Oxford: Archaeopress.
- Fernández Tristante, R. y Martínez Chico, D. 2020. El anillo ecuestre áureo de Molata de Casa Vieja, Almaciles (Puebla de Don Fadrique, Granada), *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra* 28, 147-156.
- Gimeno Pascual, H. 2012. *Ad hominum luxuriam facta*: inscripciones de Hispania en objetos de lujo. I. Anillos de oro y plata, *Sylloge Epigraphica Barcinonensis* 10, 207-227.
- HEpOl* = Hispania Epigraphica Online database, <http://eda-bea.es> (Fecha de consulta: 20/06/2020).



- Jones, A. H. M., Martindale, J. R. y Morris, J. 1971. *The Prosopography of the Later Roman Empire: Volume 1, A.D. 260-395*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kajanto, I. 1965. *The Latin Cognomina*, Helsinki.
- Martindale, J. R. 1980. *The Prosopography of the Later Roman Empire: Volume 2, A.D. 395-527*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Martindale, J. R. 1992. *The Prosopography of the Later Roman Empire: Volume 3, A.D. 527-641. Volume 3A (Abandanes-'Iyād ibn Ghanm)*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mezquíriz Irujo, M. Á. 2004. Necrópolis visigoda de Pamplona, *Trabajos de Arqueología Navarra* 17, 43-90.
- Morena López, J. A. y Sánchez Ramos, I. 2011. Un anillo de oro con inscripción del Museo Histórico de Baena (Córdoba), *Pyrenae* 42(1), 129-142.
- Reinhart, W. 1947. Los anillos hispano-visigodos, *Archivo Español de Arqueología* 20, 167-178.
- Ripoll López, G. 1985. *La necrópolis visigoda de El Carpio de Tajo (Toledo)*, Madrid: Ministerio de Cultura. Dirección General de Bellas Artes y Archivos.
- Velázquez Soriano, I. 1988. Anillo con inscripción de Torre Uchea (Hellín, Albacete), *Antigüedad y Cristianismo* 5, 255-258.
- Velázquez Soriano, I. 2000. *Documentos de época visigoda escritos en pizarra (siglos VI-VIII)*, Turnhout: Brepols.
- Velázquez Soriano, I. 2004. *Las pizarras visigodas (Entre el latín y su disgregación. La lengua hablada en Hispania, siglos VI-VIII)*, Madrid-Burgos: Real Academia de la Historia.
- Zellmann-Rohrer, M. y Martínez Chico, D. 2019. A Roman Inscribed Silver Ring with Greek Ownership Inscription, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 211, 143-144.



Cómo citar / How to cite: Diaz-Bautista Cremades, A. A. 2020. Un estudio sobre la antigüedad: La apología de Sócrates. Obarrio Moreno, Juan Alfredo. Colección monografías de derecho romano y cultura clásica. Sección: Cultura clásica. Dykinson. Madrid, 2018, 211 pp. ISBN: 978-84-9148-648-0. *Antigüedad y Cristianismo* 37, 151-154. <https://doi.org/10.6018/ayc.458731>

UN ESTUDIO SOBRE LA ANTIGÜEDAD: LA APOLOGÍA DE SÓCRATES. OBARRIO MORENO, JUAN ALFREDO. COLECCIÓN MONOGRAFÍAS DE DERECHO ROMANO Y CULTURA CLÁSICA. SECCIÓN: CULTURA CLÁSICA. DYKINSON. MADRID, 2018, 211 PP. ISBN: 978-84-9148-648-0

Recibido: 20-5-2020

Aceptado: 1-12-2020

Venimos de los libros. Hemos leído y leemos libros. Creemos que hemos vivido porque hemos leído libros. Con esta cita de Josep Plá comienza el estudio que el profesor Juan Alfredo Obarrio Moreno (Catedrático de Derecho Romano de la Universidad de Valencia) dedica a “la apología de Sócrates”. Conocemos el juicio y la condena de Sócrates a través de varias obras fundamentales: El diálogo “Critón” de Platón y las apologías del propio Platón y de Jenofonte (basado probablemente en el testimonio de Hermógenes, discípulo del filósofo). En ambas se da muestra tanto de lo injusto de las acusaciones (*asebeia*, corrupción de menores) como de la serena actitud de Sócrates ante la injusta condena y el inevitable desenlace.

La obra que comentamos y que invita a la relectura profunda del texto platónico, se estructura en seis capítulos, el último de los cuales se anuncia como “epílogo”, a los que acompañan un exordio, una coda, un índice de fuentes literarias y una completa relación de bibliografía que dan fe del enjundioso trabajo de documentación realizado por el autor y que impregna toda la obra.

Con la modestia del verdadero sabio, que conoce lo insondable del profundo mar de la sabiduría, el autor renuncia en el exordio a intentar una “lectura total” de la obra de Platón, advirtiendo que nuestro deber, como amantes de la antigüedad -antes que expertos- es recorrer el laberinto que toda obra supone

y que el autor aborda, como reconoce, con el andamiaje cultural de su acreditada experiencia a modo de hilo de Ariadna.

Siguiendo el más puro estilo socrático de la mayéutica, la obra se inaugura con la pregunta ¿por qué leer la *Apología de Sócrates*? El autor es consciente, y así lo expresa, de que el interrogatorio como método no es un mero juego retórico ni busca la artificiosa vanidad de acumular conocimientos, sino que, en el propio Sócrates y en cualquier auténtico filósofo (amante de la sabiduría) la pregunta es una actitud vital: se pregunta ante todo, no como el maestro al discípulo, esperando una respuesta ya sabida, sino como el niño que se admira ante el mundo. El autor reconoce las distintas inquietudes que le mueven a presentarnos su particular, y documentada, lectura de la *Apología*: una inquietud filosófica, histórica, intelectual, jurídica y, en resumen, docente. Porque el profesor Obarrio es, ante todo, un maestro embarcado en la cruzada de despertar en los jóvenes el deseo de leer, de estudiar y de aprender.

La *Apología* de Platón no es una isla argumental dentro de la producción que conocemos de Platón ni, por supuesto, en el contexto literario surgido a raíz de la figura del padre de la Filosofía (Jenofonte, pero también Diógenes Laercio, Aristófanes...). Por ello, el autor se detiene, en el capítulo II en el análisis riguroso y metódico, como



corresponde al científico que es Obarrio, del *corpus documental*.

En el tercer capítulo, Obarrio nos introduce en el contexto geográfico, social y jurídico en que se desarrolla el juicio a Sócrates. Dado que sólo conocemos el discurso de defensa (o apología) y no el de acusación (kategoría) es procedente reflexionar sobre la gran pregunta que rodea la muerte del filósofo ¿por qué? ¿qué había hecho realmente Sócrates? O al menos ¿por qué era un peligro para la sociedad ateniense? Obarrio nos presenta la respuesta a través de la cita de Foucault que preside este apartado: “Cuando un filósofo se dirige a un soberano, a un tirano, y le dice que su tiranía es molesta y desagradable porque la tiranía es incompatible con la justicia, entonces el filósofo dice la verdad, cree que está diciendo la verdad, y aún más, asume el riesgo”.

El profesor Obarrio, junto con una vastísima cultura y un incansable afán de aprender, nunca deja de ser el fino jurista que adivina la estrategia procesal detrás del discurso: el enfoque de Sócrates, según el texto de Platón, que presenta la dicotomía entre verdad y falsedad junto al contraste entre retórica y simplicidad argumental, es el artificio retórico elegido por el filósofo para crear en el tribunal la convicción absolutoria que precisa. En opinión del autor, que cita como autoridad a Lledó, la sencillez e improvisación del discurso de Sócrates narrado por Platón es ciertamente fingida. Cualquier experto en oratoria, y aún más en dialéctica forense, sabe que no hay nada más efectivo en un discurso que la improvisación calculada y ensayada, y ello a pesar de que los testimonios contemporáneos nos cuentan cómo el reo rechazó preparar su discurso alegando que “¿acaso no he pasado toda mi vida preparando mi defensa?” lo cual, sin duda, forma parte de la estrategia de defensa sincera y desprovista de artificio que Sócrates escogió.

El debate entre Sócrates y los sofistas es un tema clásico de la Historia de la Filosofía que Obarrio nos presenta a propósito del discurso de Sócrates con un enfoque que preocupa de

manera vital al autor: la enseñanza. ¿Deben los docentes promover la búsqueda de la verdad por parte de los estudiantes o enseñarles a utilizar, de la manera que les sea más útil en el futuro, una serie de habilidades (competencias) sin apenas crítica ni referencia moral absoluta?

En su alegato, Sócrates distingue dos clases de enemigos, los antiguos que han esparcido el rumor y la maledicencia durante años contra él y los recientes que han formulado la acusación legal. Entre los primeros, los más temidos, sólo conocemos a Aristófanes, cuya comedia (una tragedia vestida de comedia, advierte Obarrio) *Las Nubes*, presenta un “Sócrates” necio, al que incluye en el grupo de sofistas, lo cual no deja de resultar paradójico, conociendo el desprecio del filósofo por los artifices de la palabra. Para dar sentido y contexto a la “acusación” que Sócrates refuta, Obarrio nos presenta unas pinceladas del Sócrates de Aristófanes, que se muestra como un chiflado líder de una secta esotérica, lo cual contrasta con las noticias del filósofo que recibimos de otros autores, Platón y Jenofonte, principalmente. El Sócrates de *Las Nubes* es codicioso y blasfemo.

Esta última acusación es relacionada por Obarrio con el oráculo de Delfos que, según confiesa Sócrates en su discurso, lo designó como el hombre más sabio. Ante ello el filósofo exhibe una manifiesta humildad, señalando como, hecho notorio, que muchos otros hombres son más sabios que él, convencido de que los jueces no van a contradecir la palabra del oráculo, poniéndoles así ante una aporía. ¿Puede el oráculo declarar a un impío como el hombre más sabio de la Hélade?, se pregunta Obarrio formulando claramente el argumento que Sócrates desliza en el oído del tribunal. Una vez planteada la pregunta, el reo presenta a los jueces la que parece única solución posible: puesto que Sócrates no es el hombre más sabio y el oráculo no puede mentir, la respuesta de la Pitia es un enigma que debe ser resuelto, y para ello el reo se ve impelido a preguntar y examinar a todos los sabios de la ciudad, descubriendo que su propia ignorancia consciente es más sabia que la sabiduría



errada de sus competidores. Ello justifica su desatención de los deberes ciudadanos y explica la animadversión de muchos ciudadanos, molestos con sus interrogatorios.

A continuación, la *Apología* recoge el interrogatorio al que somete Sócrates a Meleto. El autor analiza dicha narración desde la perspectiva de la técnica jurídica de la refutación, para comprobar que -desde el punto de vista de la lógica- Sócrates consigue desmontar todas las acusaciones. Obarrio contrasta las palabras de la *Apología* con el resto de fuentes textuales de que disponemos, ofreciendo un variado panorama de argumentos que refuerzan la veracidad de las alegaciones del filósofo.

En la segunda parte del discurso de Sócrates, Obarrio advierte que la estrategia se centra en desmentir la calumnia. Frente a ella, consciente de la dificultad de refutar el rumor, Sócrates formula una velada referencia a la figura de Aquiles, quien venga la muerte de Patroclo matando a Héctor, a despecho de la muerte anunciada por su propia madre. Del mismo modo, Sócrates muestra su actividad filosófica como una función irrenunciable, arrojando el destino que ello le comporta.

En el capítulo IV analiza el segundo discurso de la *Apología* en el que narra la sentencia condenatoria de Sócrates y la reacción del filósofo, que rechaza la alternativa del exilio y la sustitución de la muerte por cualquier otra pena. Al respecto del tercer discurso (capítulo V) Obarrio comparte con Brickhouse y Smith la opinión de que este discurso, pese a su excepcionalidad procedimental, debió producirse en efecto, ya que de lo contrario la credibilidad de Platón habría quedado en entredicho.

En este tercer discurso, Sócrates lanza una maldición a los jueces que lo han condenado injustamente: *Por no querer aguardar un poco más de tiempo, os llevaréis, atenienses, la mala fama de haber hecho morir a Sócrates* y posteriormente se centra en aquellos que han votado a favor de su inocencia, para convencerlos de que la muerte es, en cualquier

caso, una ganancia, pues o bien consiste en un eterno sueño sin ensoñaciones, o bien es un traslado a un estado en el que están todos los que nos han precedido. Obarrio, que además de un intelectual riguroso es un hombre de fe, descarta que Sócrates pudiera pensar en serio que la muerte pueda ser una eterna noche. Concluye el análisis de este discurso socrático con las palabras de Massimo Stella que encuentra en la muerte de Sócrates, la extinción de la Atenas de Pericles.

En el sexto y último capítulo, que se presenta como “epílogo”, Obarrio pone en conexión el diálogo *Critón* con la *Apología*, para realizar una interesante reflexión sobre la actitud de Sócrates ante la condena injusta en la que Obarrio se pregunta por el fundamento último del deber del ciudadano de cumplir las leyes, para argumentar que la obligación del ciudadano no es la simple obediencia ciega. El buen ciudadano, personificado en Sócrates, debe actuar rectamente en toda su vida, cumplir las leyes y si se encuentra con una norma injusta, debe tratar de persuadir al Estado de su iniquidad. Pero llegado el punto en que resulta imposible convencer a los jueces o legisladores, es preferible sufrir la injusticia que padecerla. Sólo hay, advierte Obarrio, una excepción: la tiranía. En un estado tiránico en el que no hay, propiamente, ley sino caprichos de un dictador, el hombre se convierte en algo sagrado y la resistencia o la fuga serán lícitos.

Para concluir su reflexión sobre la antigüedad, Obarrio acompaña a su estudio una “coda”. En ella el autor advierte, como ya hizo al principio, que su obra no pretende ser una “lectura definitiva” de la *Apología* sino una interpretación personal que ofrece al lector. Frente a ello, Obarrio reconoce el valor que la obra ha tenido para sí mismo, en lo que tiene de reflexión y estudio.

Estamos, en nuestra opinión, ante una profunda, atinada y muy sólidamente argumentada, meditación sobre la *Apología*. Es posible que, como dice el autor, no sea la lectura definitiva, pero no por falta de estudio o cuerpo crítico sino porque ante una obra tan



trascendente como la *Apología* sería erróneo tratar de presentar tal clase de lectura. Con acierto, Obarrio renuncia desde el principio a zanjar las múltiples cuestiones que nos lanza Sócrates a través del tiempo; antes al contrario, el estudio de Obarrio se muestra como una de esas guías de viaje que ofrecen al turista el contexto y las herramientas para que pueda disfrutar de la experiencia única de la visita, sin las cuales el viajero se vería desarmado en territorio inhóspito. Del mismo modo, las aportaciones de Obarrio no suplen, en absoluto, la lectura de la obra platónica. Al contrario, cada frase, cada referencia, invita a abrir de nuevo la *Apología* para contrastar la palabra escrita hace 2.500 años con las interpretaciones que presenta Obarrio y formular así nuestra propia lectura. Éste es,

a mi juicio, el verdadero valor de la obra del profesor valenciano: ofrecerse como hilo de Ariadna y espada de Egeo, para que el lector se adentre en el laberinto, recorriendo su propio camino, con la seguridad de encontrar una senda por la que retornar con éxito. Aunque, lo advierte Obarrio en la coda, el lector que regresa de una lectura profunda de la *Apología* nunca será el mismo que se adentró en ella.

Adolfo A. Díaz-Bautista Cremades

Universidad de Murcia,

Murcia, España

Adiaz-bautista@um.es

orcid.org/0000-0002-9234-6302



Cómo citar / How to cite: Carrasco Castillo C. 2020. Las persecuciones contra cristianos de Decio y Valeriano. Dos conflictos generales previos a la gran persecución de Diocleciano. Lorente Muñoz, Mario. Murcia, 115 pp. ISBN: 9798651169825. *Antigüedad y Cristianismo* 37, 155-157. <https://doi.org/10.6018/ayc.458711>

LAS PERSECUCIONES CONTRA CRISTIANOS DE DECIO Y VALERIANO. DOS CONFLICTOS GENERALES PREVIOS A LA GRAN PERSECUCIÓN DE DIOCLECIANO. LORENTE MUÑOZ, MARIO. MURCIA, 2020, 115 PP. ISBN: 979-86-5116-982-5

Recibido: 22-7-2020

Aceptado: 1-12-2020

Se nos presenta un libro en tapa blanda, con 115 páginas que, a través de un discurso narrativo, a la par que científica, nos acerca a un periodo convulso en el imperio romano. Nos enclavamos en una situación en la que Roma comienza a decaer, tanto en política interior como exterior, el cristianismo empieza a ser visto como un obstáculo y esto es lo que Lorente nos trata de reflejar y demostrar.

La publicación comienza dándonos una breve introducción de los motivos principales que le han llevado a escribir sobre el tema, entre ellos, su relevancia histórica, pues aporta información necesaria para poder entender el conflicto entre *paganismo vs cristianismo* y su gran importancia como antecedente de las persecuciones que llevaría a cabo Diocleciano, hecho que ha sido muy sustancial para la historiografía de la antigüedad tardía (4-5).

El autor se plantea un objetivo, al inicio de la obra, por el cual vamos a ver que se va a tratar de una publicación con un fin analítico-deductivo, algo que va a marcar su diálogo narrativo: “demostrar que las persecuciones de Decio y Valeriano fueron las dos primeras acciones persecutorias, sistemáticas y generales, llevadas a cabo por el Estado romano, contra el grupo social cristiano.” Para poder hacer frente a esta demostración, Lorente va a emplear numerosas fuentes bibliográficas, pero entre todas ellas sobresalen tres que son de suma relevancia: las cartas de Cipriano de Cartago, las epístolas de las diócesis eclesiásticas y la

Historia Eclesiástica de Eusebio de Cesarea; son fuentes principales para conocer las relaciones del Estado romano con la Iglesia (6-9).

En el primer capítulo aparecen los motivos previos que llevaron a Roma a esta situación, se nos habla sobre el mismo tema, es decir, saber cómo eran las relaciones entre ambos bloques, vemos que serán relaciones líquidas, variarán con el tiempo. El autor también hace referencia a las persecuciones que hizo Nerón contra los cristianos, y para poder defender el objetivo planteado antes, nos muestra que a pesar de tratarse de persecuciones, estaban muy lejos de ser persecuciones sistemáticas y organizadas. También nos dice que los cristianos no trataron de atacar en ningún momento, figuras y creencias paganas, al contrario que el Estado romano. En el libro se nos dice que estas persecuciones previas tenían más que ver con “satisfacer un odio público, y no investigar un crimen” (13-16).

Más tarde, el autor nos habla de mártires de fechas anteriores al 250, como Perpetua y Felicidad. Al final de cada capítulo, se nos referenciará y hablará sobre la vida de mártires que tuvieron que pasar por las persecuciones, de esta manera, no solo se nos está ofreciendo información, fruto de una idea general, sino que también apela a datos concretos y objetivos, algo que da más veracidad a los hechos que se narran (19).

Antes de comenzar con la órbita a la cual gira toda la información del libro (las



persecuciones de Decio y Valeriano), tenemos que hablar de Filipo el Árabe, un emperador que antecedió a Decio y que Lorente emplea como ejemplo, para ver la perfecta dualidad entre un emperador que vivió en paz con los cristianos, frente a otro que no lo hizo; que un hecho tan relevante como el de perseguir, o no, a un grupo social cambie en apenas un par de años, nos hace darnos cuenta de que el conflicto estaba más en las élites imperiales, ante el temor de perder su situación privilegiada, que en la sociedad romana; y eso es lo que entre líneas el autor nos da a entender. Filipo se mantuvo en una política pacífica con los cristianos, algo que cambiará totalmente con la persecución de Decio (20-21).

En el capítulo de Decio, autor, como ya hemos visto, comienza dándonos información acerca de sus referencias bibliográficas que le han permitido elaborar la información que se nos presenta.

Una vez que las tropas de Decio vencieron a las de Filipo, y el primero fue declarado emperador de Roma, comenzó la política “anticristiana”. Esta política comenzó obligando a toda la población a sacrificar a los ídolos paganos, además de renegar de las creencias que no tuvieran que ver con las paganas. Este hecho generó dos respuestas en el bloque cristiano, los que tuvieron que refugiarse y ser martirizados, y los que renegaron de la religión cristiana a cambio de salvar su vida, los apóstatas; estos últimos fueron luego mal vistos por la Iglesia (30-31).

La persecución de Decio movilizó a muchos cristianos que tuvieron que ser exiliados e hizo que tuvieran lugar varios concilios y se agitaran las élites cristianas, es aquí cuando surge la figura de Cipriano de Cartago, una de las fuentes principales empleadas por el autor. A todo esto, Lorente añade que la persecución de Decio no fue del todo homogénea, pues en lugares del norte de África, fue diferente a la que hubo en lugares cercanos a la capital; además que las consecuencias no eran las mismas para todas las gentes del imperio, dependía de su estatus social, *honestior* o *humilior* (31-33).

Para terminar, como es de costumbre, Lorente nos habla de casos de numerosos mártires que perecieron ante las persecuciones de este emperador, más de 10 casos donde se nos narran los hechos que sucedieron en su vida, de forma breve, el motivo de su martirio, cómo fue y donde; información que, a mi parecer, la veo muy interesante, a la par que relevante para reflejar hechos empíricos de lo que en Roma estaba ocurriendo (36-38).

En el siguiente capítulo tendremos las persecuciones de Valeriano; este va a ser el último emperador romano relevante que vamos a tratar, antes de llegar a las conclusiones. En él vamos a ver un cambio de mentalidad radical acerca de su actitud hacia el cristianismo. Valeriano llega del mismo modo que llega Decio al poder, derrotando al emperador reinante, y así lo referencia el autor. En un principio, Valeriano tendría la misma actitud que tuvo Filipo (hasta la aparición de Macrino), teniendo una política de paz con la Iglesia; hasta que sus consejeros le influenciaron para que continuara con las persecuciones, y así lo hizo. Sin embargo, la política de Valeriano contra los cristianos fue diferente a la del emperador que le antecedió; esta vez las persecuciones eran dirigidas hacia las élites cristianas, atajando el problema a través de aquellos a quienes les había tocado el papel de defenderlo y extenderlo (39-40).

A continuación, después de narrar varios hechos, más detenidamente, sobre la política de Valeriano, el autor nos va a enseñar el punto de vista del otro bando, sobre estas persecuciones. El martirio fue el gran problema para el Estado romano, pues los cristianos estaban preparados para morir, ya que su vida no estaba en la tierra, sino en el cielo; cuantos más cristianos se convertían en mártires, más fieles llegaban a la Iglesia, era algo imposible de parar. Es idóneo el ejemplo que tenemos al final de este capítulo donde se cuenta la vida de San Lorenzo y su martirio, pues refleja a la perfección la actitud que tuvieron los creyentes que se negaron a renunciar a su Dios y lucharon por conservar sus creencias (41-48).



En cuanto a mi parecer, una vez leído detenidamente y contrastado el libro con las fuentes que el autor ofrecía; me parece que se trata de una investigación que resume bastante bien los hechos que se narraron a través de las fuentes primarias. Sobre su objeto de estudio, pienso que es uno fundamental para el estudio de la Antigüedad Tardía, pues se trata de un tema de mucho impacto en la sociedad romana, que además se enclava en un período tan notable para la historia, como es el de la Anarquía militar, y a través de una narración muy cuidada se nos relatan los hechos. Las referencias están adecuadamente seleccionadas y al final del ensayo podemos ver una serie de anexos en los que se cita a Cipriano de Cartago con sus *cartas*, también aparecen fuentes iconográficas, numismáticas, arqueológicas...

Es decir, no solo vemos el gran interés del autor en reflejar la situación social a través del lenguaje que emplea, sino que al final, todo la realidad escrita se convierte en realidad visual. Un libro que puede gustarle a cualquier persona interesada en la Antigüedad Tardía o la evolución del cristianismo (69-115).

Carlos Carrasco Castillo

Universidad de Murcia,

Murcia, España

carlos.carrascoc@um.es

orcid.org/0000-0002-8508-4818





Cómo citar / How to cite: López García, J. J. 2020. Fortificaciones, recintos ciclópeos y proceso de romanización en la comarca natural de La Serena (Siglos II a. C. al I d. C.). Mayoral, Victorino. Instituto de Arqueología de Mérida, Mytra 2, Mérida, 2018, 304 pp. ISBN: 978-84-09-03000-2. *Antigüedad y Cristianismo* 37, 159-163. <https://doi.org/10.6018/ayc.458701>

FORTIFICACIONES, RECINTOS CICLÓPEOS Y PROCESO DE ROMANIZACIÓN EN LA COMARCA NATURAL DE LA SERENA (SIGLOS II A. C. AL I D. C.). MAYORAL, VICTORINO. INSTITUTO DE ARQUEOLOGÍA DE MÉRIDA, MYTRA 2, MÉRIDA, 2018, 304 PP. ISBN: 978-84-09-03000-2

Recibido: 12-8-2020

Aceptado: 21-11-2020

El autor de esta monografía desarrolla sus proyectos de investigación dentro del Instituto de Arqueología en Mérida, perteneciente al Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) donde ocupa la plaza de Científico Titular. Victorino Mayoral es uno de los principales abanderados del empleo de métodos no invasivos en el trabajo arqueológico. La continua innovación ha sido una de las principales características de sus trabajos cuyo principal eje vertebrador es el proceso de romanización del sudoeste peninsular. Esta temática ha sido afrontada desde diversas perspectivas, siendo sus trabajos más destacados los abordados desde la Arqueología del Paisaje. Es aquí, donde la aplicación de las Tecnologías de Información Geográfica (TIG) han jugado un papel protagonista, así como el estudio de los paisajes agrarios.

El ámbito geográfico estudiado se corresponde con la comunidad autónoma de Extremadura, destacando los proyectos de Medellín y de la comarca de La Serena. Finalmente, el último de estos proyectos ha sido el de documentación y estudio de las fortificaciones y otras estructuras presentes en la comarca natural de La Serena cuyo resultado final se verá a lo largo de esta monografía.

La obra se compone de 5 capítulos contando cada uno de ellos con varios subcapítulos y epígrafes. Se puede dividir la totalidad

de la monografía en tres grandes partes: la primera se corresponde con los antecedentes y los debates historiográficos que giran en torno a los recintos y fortificaciones ciclópeas en 5 zonas geográficas, bien definidas, de la Península Ibérica. Desde esta base se emprende el estudio del caso de la comarca de La Serena sin dejar atrás una extensa explicación de la metodología empleada que, junto a un catálogo de los sitios estudiados, da forma a la segunda parte. La tercera, y última parte, es el resultado del análisis comparativo entre los casos de La Serena y los vistos en la primera parte, junto a un profundo análisis científico donde el empleo de las TIG juega un papel importante. De esta forma, se fijarán los grandes modelos de ocupación (fortificaciones de altura y recintos de llano) con sus respectivas características que los definen. Dando como resultado la propuesta definitiva de este proyecto, estableciendo la relación de estos modelos con el proceso de romanización del ámbito geográfico estudiado.

En cuanto al análisis estético hay que destacar la rica variedad de fotografías, mapas y otras ilustraciones que dan un gran apoyo gráfico al lector. Si este requiriese de más información puede consultar el DVD que se incluye en la monografía donde se puede ver la totalidad de fotografías, planimetrías y levantamientos topográficos que por razones



editoriales no han podido ser incluidas en la obra impresa.

El tema de la obra, y objetivo principal de este proyecto, es la documentación, estudio e interpretación del gran número de fortificaciones y recintos ciclópeos que se distribuyen por la comarca extremeña de La Serena. No se limita a la mera descripción de estas estructuras, sino que alejándose de un método puramente positivista, se emprende un completo análisis científico que trate de poner fin al debate historiográfico surgido en torno a estas construcciones, polarizado en dos visiones: una poscolonialista que relaciona este fenómeno con la pervivencia de la cultura indígena mediante tratados con Roma, frente a una visión militarista en la que estas construcciones se corresponderían con destacamentos legionarios o auxiliares que asegurarían el control de las vías de comunicación y de los recursos de la zona. Como se puede observar de este debate, el fenómeno ligado a la técnica constructiva ciclópea destaca por ser un proceso muy complejo que suscita múltiples interpretaciones.

El capítulo I titulado “Antecedentes sobre el estudio de los recintos y fortificaciones ciclópeas” (pp. 19-40) pretende introducirnos a este modelo de ocupación del territorio. Para ello el autor establece cinco zonas geográficas (Andalucía, el Sureste peninsular, Levante y la Comunidad Valenciana; Cataluña, Aragón y la Meseta; Portugal) sobre las que irá describiendo, de forma sintetizada, los distintos casos de construcciones de aparejo ciclópeo y las teorías que han ido surgiendo en torno a los mismos.

Así, se trata desde el primer capítulo de hacer saber al lector que se encuentra ante un caso de estudio que destaca por su heterogeneidad, un rasgo que provoca la aparición de diversas realidades e interpretaciones en función del área geográfica que se estudie. Andalucía es la primera zona donde el estudio de las fortificaciones cobra una importancia significativa surgiendo las primeras interpretaciones, en los años 70 del

pasado siglo, que las relacionan con el control del territorio por parte de la población local. No será hasta décadas más tarde, en 2004, que se señalará la cronología romana de muchos de estos yacimientos, al mismo tiempo, se les atribuirá un marcado carácter multifuncional que va desde ser el centro de explotaciones agrarias hasta el control de la explotación minera. De estos estudios se derivarán diversos intentos de clasificación que serán aprovechados por nuestro autor para sentar las bases de su estudio, estableciendo una primera diferenciación entre hábitats en llano y hábitats en altura. Continuando este recorrido geográfico vemos como el Sureste destaca por la presencia de algunas fortificaciones de carácter puramente militar. Mientras, en la costa alicantina, tras un profundo proceso de revisión, muchos poblados ibéricos han resultado ser fortificaciones vinculadas al control marítimo durante las guerras sertorianas. En el caso de Cataluña no asistimos a unas fortificaciones aisladas, como en los ejemplos anteriores, al mismo tiempo Aragón destaca por sus casas-torre de tradición indígena. Pero sin lugar a duda, el área geográfica que más destaca es el Alentejo portugués que acoge una de las mayores concentraciones de torres y recintos ciclópeos de toda la Península Ibérica siendo uno de los protagonistas del debate historiográfico de sobra conocido.

Una vez conocido el contexto general de este fenómeno ciclópeo el autor nos introduce de lleno en “el caso de la Comarca de La Serena”, como indica el título que recibe el capítulo II (pp. 43-72). Para conocer el proceso mental que lleva a la construcción de estos hábitats tan característicos se debe afrontar desde distintas perspectivas, el autor comienza por lo más elemental: el paisaje. Del estudio espacial surgen dos tipos de paisaje enfrentados que condicionan la historia agraria de la comarca: llanura/penillanura vs sierra. La actividad productiva no es el único factor que se ve condicionado, sino que dependiendo del paisaje encontraremos un tipo de construcción



determinado. Cómo denominar a estas construcciones es un debate que se remonta al propio inicio del estudio de las construcciones ciclópeas, en los años 60 del siglo pasado. El primero en establecer una clasificación es Alonso Rodríguez quien diferencia dos grandes grupos: fortificaciones y recintos de altura (vinculados al control territorial) por un lado, y recintos – torre (cuenta con estructuras turriformes aunque su ubicación no favorezca el control) por el otro. Será Ortiz quien, apoyándose en estudios similares realizados en el Bajo Alentejo por M. Maia, propondrá una nueva clasificación en: torres o recintos torre, recintos en altura, recintos en peñones y las fortificaciones.

Los rasgos de estas construcciones llevarán a hablar sobre una naturaleza militar basándose en el caso de Hijovejo, cuya localización estratégica es una de las claves que sustenta esta hipótesis. Según la cual, este núcleo respondería a las guerras sertorianas y al interés por el control de las minas del sureste extremeño y la transformación de sus minerales por parte del ejército (p. 55). Es en este mismo capítulo donde Mayoral expone su metodología, que se ha ido enriqueciendo científicamente con el paso de los años como es lógico al tratarse de un proyecto de larga duración. Todo comenzó, cuenta el autor, con un intento de contextualizar el territorio de Cancho Roano. Conforme el proyecto avanzaba la primera labor era conocer la localización exacta de estos asentamientos. Una vez encontrado un asentamiento, se procedía a su registro siendo “la principal técnica empleada la realización de levantamientos en modo cinemático en tiempo real” (p. 59). También se apoyan en las fotografías aéreas realizadas desde paramotores hasta drones, con el objetivo de crear modelos fotogramétricos 3D. Pero esto no significa que se omitieran las prospecciones, sino que en los sitios que fue posible se realizaron prospecciones geofísicas, además se emplearon diversas técnicas como el estudio de las cuencas visuales, rutas óptimas, análisis de la topografía local... Atendiendo a este apartado

metodológico se puede vislumbrar la calidad científica de este proyecto.

En el inicio del capítulo III “El catálogo de los sitios” (pp. 75-250) se incide, de nuevo, en la vaguedad conceptual que atañe al debate surgido en torno a las fortificaciones y recintos ciclópeos. Por esta razón Mayoral propone una nueva clasificación que, con el apoyo de esta monografía, resulte definitiva y sea tomada por otros investigadores como la base de los nuevos trabajos que surjan en el futuro acerca de esta temática. Alejándose de categorizaciones complejas, que dificulten la adscripción de nuevos sitios arqueológicos a esta clasificación, decide crear dos grupos: fortificaciones en altura y recintos ciclópeos o estructuras de llano, siendo los primeros los ubicados en la sierra y los segundos en penillanura (p. 75). Este catálogo se compone de 68 casos repartidos por toda la comarca de La Serena, divididos en las siguientes áreas geográficas: el Valle del Guadamez (pp. 78-121), el Valle del Ortigas (pp. 122-183), el Valle del Guadalefra (pp. 184-229), el curso alto del Zújar (pp. 230-235) y el curso bajo del Zújar (pp. 236-244). Para facilitar la comparación entre los distintos casos el catálogo cuenta con un elemento descriptivo homogéneo, cuyas partes son las siguientes: descripción de la localización, superficie, estructuras identificadas, valoración cronológica, intervenciones realizadas y referencias bibliográficas.

El capítulo IV “Discusión” (pp. 253-300) cumple con lo que su estoico título promete. Partiendo de la separación entre fortificaciones de altura y recintos de llano, este apartado profundiza en ambos tipos analizando diversas variables que ayuden a plantear una interpretación para explicar la función de estas construcciones. Comenzando por las pautas de localización, se observa que las fortificaciones de altura se encuentran en puntos elevados y de difícil acceso, sin embargo, al contrario de lo que cabría esperar, no son lugares desde los que se domine el paisaje circundante. De igual forma, aprovechan las defensas naturales para la vigilancia de las zonas de paso entre las



sierras que copan su orografía. Finalmente, en cuanto a su organización interna, presentan “una fuerte compartimentación del espacio” (p. 256). A diferencia de lo anterior, los recintos de llano destacan por su disposición homogénea y por ubicarse sobre pequeñas elevaciones desde las que se camuflan a larga distancia, por lo que se presume que no tienen la misma función de control que las fortificaciones.

El segundo epígrafe se corresponde con las técnicas constructivas, la cuarcita es la principal materia prima pues es el recurso con mayor disponibilidad. En el caso de las fortificaciones el material se extrae del propio lugar donde se va a construir, pero esto no omite el hecho de que se emplean técnicas constructivas muy sofisticadas. En palabras del autor: “Se emplea una mampostería de grandes bloques poligonales, encajados a seco con la ayuda de cuñas de menor tamaño” (p. 259). Se trata de muros de doble hilada que se apoyan sobre la propia base geológica, sus alzados son paredes de adobe o tapial, cuentan con pavimentos de tierra batida y las techumbres son de madera o cubiertas vegetales. Lo más característico de los recintos de llano es el “ciclopeísmo de los paramentos” (p. 269). Otros elementos por señalar son sus torres de mampostería en seco, en ocasiones sillarejo, que no se documentan zanjas de cimentación, sus alzados de tierra y las cubiertas de tegulae.

En cuanto a sus dimensiones y organización del espacio Mayoral nos dice lo siguiente de las fortificaciones de altura: “Un perímetro cerrado con una o varias líneas de murallas, complementadas por la defensa natural de la roca, con uno o dos puntos de acceso y en su parte más alta una o varias construcciones de gran aparejo y más de una planta, que actuarían como torres o atalayas” (p. 261). Al mismo tiempo, clasifica este tipo de construcciones atendiendo a sus dimensiones en tres grupos: las fortificaciones de 300m² -700m², 700m² -1000m² y en torno a 1500m². El análisis, en este sentido, de los recintos de llano es más simple pues responden a un mismo esquema equitativo siendo lo más característico la

presencia de una estructura presumiblemente turriforme.

La cronología de ambos modelos es muy similar abarcando del s. II a.C al I d.C, de aquí que el autor afirme que existe una vinculación entre la arquitectura ciclópea y una ocupación plenamente romana (p. 279). Del último punto de análisis se desprende que mientras las fortificaciones presentan una baja explotación del entorno, aunque muchas de ellas serían autosuficientes, los recintos de llano serían centros de almacenaje, transformación y consumo de alimentos, de lo que se interpreta la existencia de una producción de ámbito regional.

El capítulo IV cierra con los resultados del análisis espacial de las localizaciones (pp. 288-300) en virtud de la altitud relativa y otros indicadores de la topografía local. También de los cálculos de visibilidad, según los cuales las fortificaciones ofrecen una excelente cobertura visual sobre los corredores naturales entre sierras, y del análisis del movimiento, cuyo resultado resume Mayoral en la siguiente afirmación: “Hay una serie de fortificaciones de altura cuya localización parece explicarse en función de los ejes preferentes de movimiento en sentido longitudinal a lo largo de los corredores entre las sierras, mientras que otros aparecen claramente distribuidos en función de las rutas transversales que conectan estos pasillos entre sí” (p. 299).

Finalmente, el capítulo V titulado “Conclusiones. Los recintos en su contexto histórico: el SE extremeño entre el s. II a. C. y el I d. C.” (pp. 303-322) trata de establecer una relación definitiva entre estos modelos constructivos y el devenir del proceso histórico del contexto geográfico que ocupan. De esta manera, vemos como el oppidum de Magacela actúa como eje vertebrador de gran parte de estos recintos ciclópeos. Estos serían el resultado del colapso del modelo de ocupación anterior basado en edificios señoriales, de influencia orientalizante, por lo que no contarían con antecedentes indígenas. La importancia de Magacela explicaría las



escasas evidencias de ocupación republicana en *Metellinum* (Medellín), a pesar de la teórica importancia de este núcleo que no alcanzará un estatus privilegiado hasta época cesariana o augustea. La Comarca de La Serena será una zona muy inestable hasta mediados del s. I a. C. (p. 307) pues supone una encrucijada de las principales vías de comunicación que se dirigían hasta *Corduba*.

Del análisis de las fortificaciones de altura se traduce que su construcción parece responder a la labor continua de un mismo equipo de constructores de ahí que la técnica constructiva refleje una mentalidad netamente romana, aunque hay “un papel destacado del elemento indígena en el surgimiento del sistema de control” (p. 313). Por lo tanto, el autor concluye que: “La vigilancia y control de paso, unido a la potencial disuasión del uso de la fuerza, parecen estar pues detrás de la red de fortificaciones de altura” (p.313).

En relación con los recintos de llano se vislumbran dos escenarios: enclaves relacionados con actividades agrícolas y recintos ocupados por grupos de elevado poder adquisitivo, como indica la presencia de vajilla itálica de gran calidad, si bien podrían mantener su función como atalayas de vigilancia. Aunque, como asegura Mayoral

unas páginas después: “los recintos ciclópeos como asentamientos de carácter rural, más ligados a la explotación del entorno que a la vigilancia y el control de recursos o caminos” (p. 315). Por esta razón, se puede concluir que los recintos ciclópeos son el primer paso hacia una ocupación generalizada de las tierras. Una vez concluida la lectura de esta obra puede dar la impresión de que se trata de un proyecto finalizado, pero nada más lejos de la realidad. Todavía son necesarios multitud de análisis desde la perspectiva de la Arqueología del Paisaje para buscar respuesta a los interrogantes que han quedado abiertos. Aun así, no quita que nos encontremos ante un trabajo de excelente calidad científica e innovador gracias al uso de las TIG, factores que lo convierten en una obra de referencia para el estudio de las fortificaciones y los recintos ciclópeos en el proceso de romanización de la Península Ibérica.

Juan José López García

Universidad de Murcia,

Murcia, España

juanjose.lopezgarcia4@gmail.com

orcid.org/0000-0001-8804-6158





UNIVERSIDAD DE
MURCIA



GRUPO DE INVESTIGACIÓN
“ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO”
www.um.es/antiguedadycristianismo

cepoAt

UNIVERSIDAD DE MURCIA
centro de estudios del
próximo oriente y la
antigüedad tardía



FUNDACIÓN CAJAMURCIA