

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

NUEVA ÉPOCA

nº38 2021

A
Y
C

REVISTA DE ESTUDIOS SOBRE ANTIGÜEDAD TARDÍA

UNIVERSIDAD DE MURCIA
ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

Nº 38
AÑO 2021

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 máspreciadas 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. de Hamburgo, Alemania) 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 Vizcaíno 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 Brodolini (Université Lumière Lyon 2, Francia), Orietta Dora Cordovana (Università degli Studi di Roma- Roma Tre, Italia), Francisco Cuena Boy (Univ. de Cantabria, España), Rosa María Cid López (Univ. de Oviedo, España), Mª Victoria Escrivano 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 Girvés (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 - ISSN: 1989-6182

Depósito Legal: MU-416-1988

Maquetación: José Javier Martínez García

Índice:

Artículos

El empleo del vocablo <i>phantasma</i> en las fuentes literarias latinas: de los primeros registros a los autores cristianos tardorromanos <i>Raúl Serrano Madroñal</i>	5
Problemática de estudio en el caso de los retratos de El-Fayum <i>Consuelo Isabel Caravaca Guerrero</i>	17
Dión en época cristiana: Pervivenias y cambios <i>Diego Chapinal Heras</i>	33
La importancia política y militar de las revueltas bagaudas en época tardorromana <i>Francisco Javier Sanz Huesma</i>	49
Algunas imágenes del ejército romano en el siglo III (235-284) <i>Miguel Pablo Sancho Gómez</i>	67
El <i>rescriptum</i> del emperador Majencio sobre Lucilla de Cartago en vísperas del cisma donatista <i>Diego Sierra, Marco Cenini, Fabio Manuel Serra y Alessandro Podda</i>	85
Les cerf - le canthare - les quatre fleuves du Paradis dans la mosaïque chretienne de Tunisie. Les catechumenes et le Baptême / Les fideles et l'Eucharistie : une contribution à l'iconographie paleochretienne d'Occident <i>Silvio Moreno</i>	115
<i>¿Episcopus sine ciuitate?</i> La promoción episcopal de centros no urbanos en la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía <i>Jesús Peidro Blanes</i>	135
El narrador del <i>Carmen Paschale</i> en el relato de la muerte y resurrección de Jesús <i>Mª Dolores Hernández Mayor</i>	159
Cruces grabadas en la necrópolis rupestre tardoantigua de Tiermes (Montejo de Tiermes, Soria) <i>Eusebio Dohijo</i>	175
Harmonization of Calendars in the Early Islamic World as Reflected in <i>al-Farghānī's Elements of Astronomy</i> <i>Razieh S. Mousavi y Jannis Niehoff-Panagiotidis</i>	203

Recensiones

Territorio, topografía y arquitectura de poder durante la Antigüedad Tardía, MYTRA 1. Sánchez Ramos, I y Mateos Cruz, P. (Eds.), 2018, 328 pp. <i>Víctor José Serrano García</i>	219
---	-----

Cómo citar / How to cite: Serrano Madroñal, R. 2021. El empleo del vocablo *phantasma* en las fuentes literarias latinas: de los primeros registros a los autores cristianos tardorromanos. *Antigüedad y Cristianismo* 38, 5-16. <https://doi.org/10.6018/ayc.482661>

EL EMPLEO DEL VOCABLO PHANTASMA EN LAS FUENTES LITERARIAS LATINAS: DE LOS PRIMEROS REGISTROS A LOS AUTORES CRISTIANOS TARDORROMANOS

THE USE OF THE TERM PHANTASMA IN LATIN LITERARY SOURCES: FROM EARLY RECORDS TO LATE ROMAN CHRISTIAN AUTHORS

Raúl Serrano Madroñal

*Universidad Complutense de Madrid,
Madrid, España*

raulserrano83@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-4028-4146

Recibido: 7-6-2021

Aceptado: 9-10-2021

RESUMEN

Los fantasmas son el producto cultural de una serie de creencias que parten de la existencia de un numen disociado que habita dentro del cuerpo humano. Es esta separación la que permite concebir la presencia autónoma de la entidad espiritual. Este tipo ancestral de relato viene reproduciéndose desde los albores de la humanidad, si bien en este trabajo se persigue dilucidar cuáles son las connotaciones de empleo de un término griego que pasa al latín y que experimenta una evolución a través del filtro del cristianismo. Mediante un estudio de carácter histórico-filológico y con una perspectiva comparativa, el presente artículo se propone manifestar las diferencias de uso, prestando especial atención a los textos patrísticos de Tertuliano, Agustín de Hipona y a la poesía alegórica y cristiana de Prudencio.

Palabras clave: Apariciones fantasmagóricas, evolución conceptual, fuentes latinas, cristianismo.

ABSTRACT

Ghosts are the cultural product of a series of beliefs that stem from the existence of a dissociated numen that inhabits the human body. It is this separation that makes possible to conceive the autonomous presence of the spiritual entity. This ancestral type of story has been reproduced since the dawn of humanity, although this work seeks to elucidate what the connotations of use of a Greek term are, that passes into Latin and that undergoes an evolution through the filter of Christianity. Through a study of a historical-philological nature with a comparative perspective, this article aims to show the differences in use, paying special attention to the patristic texts of Tertullian, Augustine of Hippo and the allegorical and Christian poetry of Prudentius.

Keywords: Ghostly appearances, conceptual evolution, Latin sources, Christianity.



SUMARIO

1. Consideraciones conceptuales.
2. El primer registro literario latino conservado: Plinio el Joven.
3. Tertuliano: *Apologeticum*, *Adversus Marcionem*, *De anima*, *De carne Christi*, *De resurrectione carnis*, *De Idololatria*, *Adversus Praxean*.
4. Servio y sus comentarios sobre Virgilio.
5. Prudencio: *Harmatigenia*, *Apotheosis*, *Contra Symmachum* y *Psychomachia*.
6. Agustín de Hipona.
7. Conclusiones.

1. CONSIDERACIONES CONCEPTUALES

La literatura griega ha designado tradicionalmente a los fantasmas¹ desde la épica homérica con el complejo y polisémico² sustantivo εἴδωλον³. Entendido como un doble fantasmal de la forma humana o como una copia astral del difunto, la *Ilíada* (23, 65 – 75) incluye un pasaje en el que el alma del fallecido Patroclo (ψυχή Πατροκλῆος) se presenta en un sueño ante Aquiles reivindicando un entierro propicio para poder acceder al Hades. Mientras tanto, permanece deambulando apartado por los εἴδωλα de los muertos, que no le dejan juntarse con ellos y franquear las puertas de los infiernos. En la *Odisea* (11, 80 – 85), el hijo de Laertes se topa en el inframundo con su camarada Elpenor, que murió en el salón de Circe y continuaba insepulto. Ante las súplicas del εἴδωλον para obtener un sepelio digno, el caudillo aqueo accede.

Resulta necesario puntualizar que en los poemas homéricos también se hace uso de εἴδωλον como espectro o simulacro a imagen y semejanza de individuos vivos (Aguirre Castro 2009, 182) y así puede corroborarse del mismo modo en la *Ilíada* (5, 445 – 455), donde se narra que Apolo creó un εἴδωλον de Eneas.

1 Sobre fantasmas en el mundo greco-romano, *Vid.* Felton 1999; Stramaglia 1999; Ogden 2002, 246 – 178; Marlier 2006, 204 – 224. En castellano, *Vid.* Lillo Redonet 2013. Sobre fantasmas en la literatura mundial, *Vid.* el volumen editado por Romero-González *et al.* 2019.

2 Aparte de fantasma, en función de los contextos se puede interpretar εἴδωλον como forma, figura, imagen, representación, estatua o ídolo.

3 Aguirre Castro 2006, 113-115. En este interesante trabajo se abordan las apariciones fantasmales en la tragedia griega. *Vid.* sobre permutaciones y εἴδωλα, Jansen 2012, 327 – 347; López Saco 1994, 45 – 46. Una obra completa sobre difuntos en la Grecia antigua que no descansan en paz sería la de Johnston 1999, XVII; 16.

Héroes que tenían el privilegio de habitar entre los dioses como Heracles (Hom. *Od.* 11, 601 – 605) o figuras mitológicas como Helena (Eur. *Hel.* 30 – 40) contaron igualmente con εἴδωλα. Muchos siglos después, Plutarco (*Cim.* 6, 5) seguía definiendo con el mismo concepto al fantasma de una noble doncella de la ciudad de Bizancio⁴ asesinada, que atormentaba a Pausanias por la noche entre sueños.

Con respecto al nombre de la tercera declinación φάντασμα, igualmente polisémico, puede traducirse tanto por fantasma como por aparición, visión, sueño o fantasía; de connotaciones muy similares sería el sinónimo φάσμα. Ambas palabras fueron usadas, entre muchos otros⁵, por Luciano de Samósata y Dion Casio. El primero (*Luc. Philops.* 14 – 16; 29; 31), en su diálogo satírico sobre *El aficionado a las mentiras* nos retrata a un escéptico Tiquiades enfrentándose a una serie de hipotéticos sabios completamente sometidos a la superstición y a las falsas creencias. Un maestro peripatético afirmaba que un mago hiperbóreo fue capaz de enviar hechizos amorosos, invocar apariciones fantasmales y contactar con Hécate y Selene. La respuesta del incrédulo no se hace esperar y en ella hace alusión a los fantasmas en los que él no cree, que son ahuyentados según sus contertulios al oír el ruido del bronce o del hierro⁶. Otro de los filósofos supersticiosos

4 De nombre Cleonice.

5 Ya Platón hizo empleo de esta palabra en muchos de sus trabajos. A juicio del filósofo, la noción de φάντασμα conlleva simulacro e imitación de la realidad (de las ideas) presentada o mostrada como realidad misma. *Vid.* Collette 2006, 89-106. En el Nuevo Testamento se registra φάντασμα en el Evangelio de Marcos (6.49). Los discípulos de Cristo llegaron a pensar que su maestro era un fantasma cuando le observaron caminar entre las aguas.

6 Referencia a las campanillas que tuvieron siempre un valor apotropaico. *Vid.* Marcos Casquero 1999, 47-66.

que asistían al coloquio doméstico le pregunta si tampoco confía en los especialistas capaces de liberar a los poseídos de sus δαιμονες y de expulsar fantasmas. Cuando el maestro pitagórico hace su aparición y pregunta por el tema de conversación que mantenían, Éucrates responde que tan solo tratan de demostrar al escéptico la existencia de δαιμονες, φάσματα y de las almas de los difuntos. Ocasionando la decepción de Tiquiades, el nuevo tertuliano es también partidario de este tipo de superstición y le apremia a que visite en Corinto la antigua casa encantada de Eubátides, donde un fantasma horrible y aterrador, de aspecto sombrío y larga cabellera, con capacidad para metamorfosearse, pudo ser doblegado solamente ante los ensalmos en egipcio de Arígnoto. Al fin el espectro pudo descansar cuando encontraron su cadáver y lo enterraron. Por su parte, Dion Casio registró en su *Historia romana* (78, 15, 3) que Caracalla fue un hombre enfermo en el ámbito corporal y en el mental. Sufría de ciertas visiones angustiosas (φάντασματα) y a menudo pensaba que era asediado por su padre y su hermano, armados con espadas.

En latín, antes de que se visualizase por escrito el préstamo lingüístico y apareciese tal cual la palabra griega *phantasma*, se utilizaron muchos otros términos para definir las apariciones fantasmales⁷. En la *Mostellaria*⁸ de Plauto, el comediógrafo emplea *monstrum* para designar todo aquello que evoca miedo y asombro. Virgilio se valió de *imago* en la *Eneida* (1, 353) para referirse al fantasma de Siqueo, el esposo asesinado e insepulto de la reina Dido que se muestra en sueños con un rostro extremadamente pálido solicitando a su amada que abandone su patria. Apuleyo optó por el mismo recurso para mentar al fantasma del cadáver asesinado de Tlepólemo,

tan añorado por su casta esposa Gracia (*Met.* 8, 9). En otro episodio de sus *Metamorfosis* (9, 29) introduce el concepto de *larva* (Espinosa Martínez 2006 – 2007, 257 – 269; Guzmán Almagro 2013, 183 – 202), asimilado por los romanos como espíritu maligno que atormenta y asusta a los vivos⁹. Asimismo (*Met.* 9, 31), el fantasma de una mujer muerta por homicidio (*larvatus*) es invocado por una hechicera para atentar contra un molinero. Desfigurada por la incommensurable tristeza, descalza, revestida con míseros andrajos e incomparablemente pálida, se dirige hacia su víctima y lo arrastra a una habitación donde le incita a suicidarse. En estrecha relación con *larva*, poetas como Horacio (*Ep.* 2, 2, 209) y Ovidio (*Fast.* 5, 483) expresaron la naturaleza del fantasma con el concepto análogo de *lemures* (Thaniel 1973, 182 – 187). El de *Venusia* preguntaba a través de una interrogación retórica si puedes reírte de los sueños, los terrores mágicos, las maravillas, las hechiceras, los *lemures* nocturnos y los prodigios tesaliaos. Por otro lado, el autor de los *Fasti* expone que *lemures* son las almas de los que callan. También Apuleyo (*Met.* 4, 22) designó a unos ladrones disfrazados de fantasmas con estas palabras: *in lemures reformati*.

Umbra, *species* y *effigies* fueron sustantivos igualmente aplicados con la misma finalidad (Crowley 2019, 2), como puede comprobarse, entre otros muchos ejemplos, en Livio, Tácito y Plinio el Joven. El historiador de *Patavium* manejó *species* para referirse al espectro de Demetrio (*species et umbrae*) que acongojaba a su padre (Filipo V de Macedonia) por las noches, lamentando su injusta ejecución (Liv. 40, 56, 8 – 9). Tácito recreaba en *Germania* (43, 5)¹⁰ las tácticas de terror psicológico que adoptaban los *Harii*, consistentes en atacar en las noches más oscuras con los escudos negros y los cuerpos teñidos; buscando causar

7 Sobre el léxico latino relacionado con las apariciones fantasmales, *Vid.* Guzmán Almagro 2014. La comedia plautina *Mostellaria*, basada probablemente en la obra de Menandro φάσμα, incluye el vocablo *monstrum*. Tanto *monstro*, en latín, como φαίνω en griego son verbos que hacen alusión a aquello que se hace visible.

8 *Vid.* los versos acrósticos iniciales de la pieza; 2, 505.

9 Un autor pagano tardío como Amiano Marcelino continuó sirviéndose de *larva* para designar a los espectros estridentes que atormentaban al César Galo en sueños poco antes de morir (14, 11, 17).

10 Sobre ejércitos fantasma en la historia de Roma, *Vid.* Guzmán Almagro 2016, 11 – 24.

pánico en el enemigo, se mostraban como un auténtico ejército fantasma (*umbra feralis exercitus*). En una epístola¹¹ del sobrino del naturalista se menciona al fantasma de Druso Nerón (*Drusi Neronis effigies*), aparecido en sueños y reclamando que se escribiera de sus hazañas para no ser deshonrado con el olvido. Por su parte, Cicerón (*Fam.* 15, 16) utilizó *spectrum* como calco latino del εἴδωλον griego.

2. EL PRIMER REGISTRO LITERARIO LATINO CONSERVADO¹²: PLINIO EL JOVEN

Sin duda, el precedente literario de la casa encantada en el ámbito latino encuentra en los modelos griegos y en la comedia de enredo plautina una referencia obligada. No obstante, la *Mostellaria* no plasma en ningún momento el sustantivo *phantasma*, haciendo uso de otros vocablos ya considerados como *monstrum*. En una epístola¹³ dirigida a Licinio Sura, Plinio¹⁴ le pregunta sin preámbulos al destinatario si cree en los fantasmas (*phantasmata*), haciendo hincapié en la posibilidad de que posean figura propia y alguna fuerza sobrenatural o bien sean un mero producto de nuestro temor. Al aclarar su propia postura, se muestra obligado a otorgar fe a este tipo de fenómenos por lo que ha oído que le sucedió a Curcio Rufo. Este individuo al servicio del procónsul de África paseaba por el pórtico de su casa y vio una aparición fantasmal de una mujer de belleza

11 *Ep.* 3.5.4. Alude a Druso el Mayor.

12 *Vid.* todo el catálogo de referencias en *ThLL*, vol. 10.1.2, cols. 2004-2007.

13 7.27.1. *Et mihi discendi et tibi docendi facultatem otium praebet. Igitur perquam velim scire, esse phantasmata et habere propriam figuram numenque aliquod putas an inania et vana ex metu nostro imaginem accipere.* Ed. Melmoth 1927, 66 – 68.

14 Gayo Plinio Cecilio Segundo fue adoptado por su tío y recibió en Roma lecciones de los maestros más reputados del momento (Quintiliano, Nicetes Sacerdote, Musonio). No es en absoluto sorprendente que esta fuente manejase terminología griega llegando a latinizarla (*phantasmata, idolon*). Asimismo, un autor coetáneo como Juvenal emplea el sinónimo *phasma* en una de sus sátiras (3, 8, 186), por lo que parece evidente que hacia finales del siglo I d. C e inicios del II, los autores latinos ya habían adoptado este tipo de calcos griegos.

y altura sobrehumana. Esta supuesta alegoría de África que venía a predecir el futuro realizó un vaticinio sobre su destino que se cumplió en su totalidad. A continuación, añade otro testimonio más terrible y asombroso¹⁵ sobre una casa encantada en Atenas. Allí se escuchaba cada noche el sonido de las cadenas de hierro de un espectro (*idolon*) con aspecto de anciano escuálido de larga barba que llevaba grilletes en las piernas y cadenas en las manos que movía al caminar. Aunque las apariciones solo ocurrían de noche, los ocupantes de la casa acababan siempre consumidos por el pánico y se marchaban. Una vez que el propietario puso en alquiler la vivienda a precio inusitadamente bajo, el recién llegado filósofo Atenodoro decidió acceder al domicilio pese a saber toda la verdad. Su primera noche como inquilino es testigo de la visión, pero se percata de que el fantasma pide que le siga hacia el patio de la *domus* y en un punto concreto se desvanece repentinamente. Gracias a las pesquisas de Atenodoro, se descubre que en ese patio yacían los restos de un cadáver encadenado. Cuando se les dio una sepultura pública, cesaron los sucesos mencionados. Para concluir con la carta, Plinio introduce un último relato en el que afirma que ciertos espectros nocturnos vestidos con túnicas blancas cortaban los cabellos de la parte alta del cráneo a su personal dependiente mientras dormían (un liberto y un esclavo). A su juicio, todo fue una señal que exemplificaba cómo se libró de una condena segura por parte de Domiciano, que fue evitada por la muerte inesperada del *princeps*.

15 7, 27, 5. *Erat Athenis spatiosa et capax domus sed infamis et pestilens. Per silentium noctis sonus ferri, et si attenderes acrius, strepitus vinculum longius primo, deinde e proximo reddebat: mox apparebat idolon, senex macie et squalore confectus, promissa barba horrenti capillo; cruribus compedes, manibus catenas gerebat quatiebatque.* Ed. Melmoth 1927, 70. Sobre la influencia de la literatura latina en los relatos fantásticos modernos, *Vid.* García Jurado 2000, 163-216. Sobre la carta de Plinio, *Vid.* Baraz 2012, 116 – 130.

3. TERTULIANO: *APOLOGETICUM, ADVERSUS MARCIONEM, DE ANIMA, DE CARNE CHRISTI, DE RESURRECTIONE CARNIS, DE IDOLOLATRIA, ADVERSUS PRAXEAN*

Casi un siglo después de que Plinio el Joven nos legase el primer registro conservado de la literatura latina en el que aparece el término *phantasma*, Tertuliano plasmaba el concepto en su *Apologeticum*¹⁶. Sin duda, el padre de la Iglesia no canonizado por sus supuestas desviaciones montanistas tuvo un papel esencial en el desarrollo de la cristiandad occidental. Su perfecto manejo del griego y su interés por ofrecer una explicación cristiana sobre las supersticiones de los paganos nos acerca directamente a su idea sobre los *daemones* y *phantasmata*¹⁷. Con respecto al primer vocablo, el cartaginés corrobora la existencia de estas substancias espirituales bien conocidas por los filósofos¹⁸, los poetas y los magos. No obstante, en su enumeración sobre los oficios de los *daemones*, no duda en identificar al δαιμῶν clásico¹⁹ con los descendientes de los ángeles malos que siguieron a Satanás en su caída y precisamente por ello acentúa que el propósito de los *daemones* reside en hacer sucumbir a la humanidad²⁰. Les atribuye el pecado original y les acusa de ocasionar, entre muchas otras cosas, enfermedades y accidentes, pasiones súbitas en las almas, locas lascivias y cegueras en la razón que mueven a ofrecer sacrificios cruentos a los ídolos. Para Tertuliano, estos espíritus son alados, tanto los *daemones*

16 22.12. *Quid ergo de ceteris ingenii vel etiam viribus fallaciae spiritalis edisseram? phantasmata Castorum, et aquam cribro gestatam, et navem cingulo promotam, et barbam tactu inrufatam, ut numina lapides crederentur, ut deus verus non quaereretur?* Ed. Glover 1977, 120 – 122.

17 Un somero análisis del cambio de paradigma cristiano con respecto al destino de los difuntos en Finucane 1996. En esta obra se profundiza en la evolución de las apariciones fantasmales desde el mundo clásico hasta la época contemporánea.

18 El propio Sócrates contaba con el parecer de su δαιμῶν.

19 Intermediarios entre dioses y hombres. *Vid. Castillo García 2001, 124.*

20 Sobre la dualidad δαιμῶν-demonio, *Vid. Martínez Troya 2015, 13 – 28.*

como los *angeli*. Su velocidad instantánea les permite moverse por todas partes generando una falsa sensación de divinidad. Son capaces de pronosticar catástrofes, que ellos mismos provocan; están ocultos detrás de las prácticas de la adivinación y de los oráculos, pero no son más que ladrones del conocimiento de Dios. En cuanto a los fantasmas, Tertuliano afirma (Agustí Aparisi 2020, 21) que estas apariciones forman parte del poder del engaño del que gozan los *daemones* y menciona explícitamente a los *phantasmata Castorum*, esto es, los jinetes fantasma de Cástor y Pólux que surgieron para luchar junto a los romanos en el lago Regilo. Asimismo, apunta²¹ a los magos como provocadores de apariciones fantasmales evocando las almas de los difuntos y vuelve a señalar a ángeles y demonios como los verdaderos responsables de dichos prodigios.

Tal y como puede extraerse del texto considerado, Tertuliano está modificando conceptos mitológicos y creencias muy arraigadas en la población greco-romana a través del filtro de la religión cristiana. Así los δαιμονες dejan de ser genios protectores o seres intermedios entre los inmortales y los mortales para convertirse en demonios que atentan contra la salvación de la humanidad. Por su parte, el *phantasma* ya no es la sombra espectral de un difunto que no descansa en paz sino la creación engañosa y pérvida de los propios demonios.

En *Adversus Marcionem*²², el apologeta concentra sus esfuerzos intelectuales en

21 23, 1. *Porro, si et magi phantasmata edunt et iam defunctorum infamant animas, si pueros in eloquium oraculi elidunt, si multa miracula circulatoriis praestigiis ludunt, si et somnia immittunt habentes semel invitatorum angelorum et daemonum adsistentem sibi potestatem, per quos et caprae et mensae divinare consuerunt, quanto magis ea potestas de suo arbitrio et pro suo negotio studeat totis viribus operari quod alienae praestat negotiationi!* Aut si eadem et angeli et daemones operantur quae et dei vestri, ubi est ergo praecellentia divinitatis, quam utique superiorem omni potestate credendum est? Non ergo dignius praesumetur ipsos esse qui se deos faciant, cum eadem edant quae faciant deos credi, quam pares angelis et daemonibus deos esse?

Ed. Glover 1977, 122.

22 Sobre la idea docetista de un Cristo fantasmático propuesta por Marción y expuesta en *Adversus Marcionem*

combatir el presunto docetismo (Wilhite 2017, 1 – 36) marcionita que veía a Cristo como *umbra et phantasma* (1, 22, 1) en la medida en que la carne asumida por él era de naturaleza fantasmática y no humana²³. El libro tercero incluye una decena de referencias²⁴ en las que responsabiliza al heresiárca de esa asociación entre Cristo y un fantasma de corporeidad putativa como consecuencia de un dualismo que desprecia todo aquello que sea terrenal. Si para Marción el Cristo fantasmático es puramente divino y espiritual, para Tertuliano el término *phantasma* adquiere connotaciones peyorativas que entroncan con la falsa imitación y el pérrido engaño (Lieu 2015, 374 – 375). Mayor aún es el número de veces que aparece el término en el libro cuarto²⁵, donde Tertuliano continúa reivindicando la cristología ortodoxa y la doble naturaleza del Ungido. Las últimas citas acerca del *phantasma Marcionis* apuntalan en el libro quinto²⁶ el elogio de la sangre y el cuerpo de Cristo.

En *De Anima* (17, 14) establece un vínculo crítico entre el platonismo que menosprecia el testimonio de los sentidos y el marcionismo que negó a Cristo la realidad de un cuerpo perfecto, convirtiéndolo en un *phantasma*. Añadiendo más información sobre su perspectiva acerca de las apariciones fantasmales (57, 6; 57, 9), no duda en tildar como demoníaca aquella magia capaz de hacer visible el alma de un fallecido. Son los esfuerzos de los espíritus inmundos por falsificar la verdad los que generan estos espantajos.

De carne Christi (1, 4) implica otro asalto teológico del polemista frente al docetismo gnóstico en el que agrupa intencionadamente a Marción, Apeles y Valentino. A su juicio, consideraron la carne de Cristo como imaginaria e hicieron creer que su nacimiento,

de Tertuliano, *Vid. Prósperi* 2018, 128 – 145.

23 *Vid. Prósperi* 2020, 314.

24 3, 8 3; 3, 8 7; 3, 9, 1; 3, 9, 3; 3, 10, 5; 3, 11, 6; 3, 11, 8; 3, 11, 9; 3, 15, 6; 3, 24, 13.

25 4, 8, 2; 4, 9, 5; 4, 10, 15; 4, 18, 9; 4, 20, 13; 4, 20, 14; 4, 40, 3; 4, 42, 7; 4, 42, 8; 4, 43, 6; 4, 43, 8.

26 5, 7, 5; 5, 8, 3; 5, 14, 1; 5, 14, 3; 5, 17, 15; 5, 20, 3; 5, 20, 4; 5, 20, 5.

el curso de su vida y su fallecimiento en la cruz no fue más que el resultado de una ilusión fantasmática. Así como los ángeles de Dios han cobrado corporeidad en numerosas ocasiones y no por ello perdieron su naturaleza, el prolífico autor cristiano argumenta que Cristo siguió siendo Dios a pesar de asumir con todas sus consecuencias la naturaleza humana. Ninguno es por tanto un *phantasma carnis* (3, 7). El *phantasma Marcionis* (5, 2; 5, 3; 5, 9) como creación doctrinal herética transforma a Cristo en un insidioso y falaz εἴδωλον incapaz de experimentar padecimiento.

De resurrectione carnis (2, 5) es otra confirmación probatoria de la defensa tertulianista de un Cristo substancial en oposición a la vacuidad de un fantasma. *De Idolatria* (4, 3), sin embargo, arremete contra los paganos que rinden culto a las piedras y que fabrican ídolos de oro, plata, madera y barro. Sirven a los fantasmas, a los demonios, a los espíritus infernales y a todos los errores que se alejan de la verdadera ciencia. Apréciese cómo Tertuliano reviste el término que nos ocupa de unas implicaciones claramente despectivas que estrechan las conexiones de lo fantasmal con el ámbito de lo herético, demoníaco y fraudulento.

Por último, en *Adversus Praxean* (15, 7), el teólogo refuta en esta ocasión la noción de la Unicidad divina y reincide en el criterio del Cristo que fue visto y escuchado y que, por supuesto, no era un *phantasma*.

4. SERVIO Y SUS COMENTARIOS SOBRE VIRGILIO

El instruido gramático latino introdujo un interesante comentario acerca de los versos virgilianos *Pergama cum peteret inconcessosque hymenaeos* que aparecen en el primero de los libros de la Eneida (1, 651). En su explicación del infando himeneo que llevó a Helena a Troya se alude a la versión del *phantasma* conducido por Paris. Los escasos fragmentos de la palinodia de Estesícoro y sobre todo la

tragedia de Eurípides²⁷ son buena muestra de la existencia de un relato alternativo²⁸ que sostiene que la verdadera Helena permaneció en Egipto y que aqueos y troyanos combatieron realmente por un simulacro. Entiéndase que la tradición poética homérico-virgiliana se enriqueció con el recurso del εἴδωλον/*phantasma*. La semántica poliédrica de la terminología estudiada permitió que la literatura, la filosofía y la teología se enrolasen en polémicas que ponían en cuestión el propio concepto de realidad.

5. PRUDENCIO: *HARMATIGENIA, APOTHEOSIS, CONTRA SYMMACHUM Y PSYCHOMACHIA*

El poeta hispano-latino, sobradamente versado en textos clásicos, escriturarios y visible deudor de los aportes de Tertuliano, refutó en *Harmatigenia*²⁹ el marcionismo y su distinción herética entre el Dios Creador y el Dios verdadero (*phantasmata duplex*). En su composición didáctica (*Apotheosis*³⁰) impugna

27 En la tragedia clásica de Eurípides, denominada Ελένη, es Hermes quien confecciona el εἴδωλον de Helena. El autor dramático emplea en su obra εἴδος, εἴδωλον y φάσμα.

28 *Vid. Holmberg 1995, 19 – 42; Austin 2008; Bolaños López 2010, 107 – 114.*

29 1, 56 – 59. *Haec tibi, Marcion, via dispergit, hanc tua damnat secta fidem dominis caelum partita duobus,*

quae te confundunt nebulae? quis somnus inertis incubat ingenio, cui per phantasmata duplex occurrit species bivio dispersa superne si vim mentis hebes stupor obsidet, aspice saltem obvia terrenis oculis elementa, quibus se res occulta Dei dignata est prodere signis, hanc heresin praesaga Patris praeviderat olim maiestas: fore qui rectorem lucis et orbis scinderet in partes geminatum segregare regno, idcirco specimen posuit spectabile nostris exemplumque oculis, ne quis duo numina credat imperitare, vagis mundi per inania formis. Ed. Thomson 1949, 208.

30 3, 952 – 976. *Est operae pretium nebulosi dogmatis umbram prodere, quam tenues atomi conpage minuta instituunt, sed cassa cadit ventoque liquescit adsimilis, fluxu nec se sustentat inani. aëriū Manichaeus ait sine corpore vero pervolitasse Deum, mendax phantasma cavamque corporis effigiem, nil contrectabile habentem, ac primum specta an deceat quidquam simulum adsignare Deo, cuius mera gloria falsi nil recipit, membris hic se fallacibus aptans fingeret esse hominem ventosa subdolis arte, mentitus totiens, cum diceret 'inveteratis do veniam morbis, simul et peccata remitto: Filius est hominis, pestem qui pellere carnis*

las principales herejías surgidas en torno a la problemática de la Trinidad y de la persona de Cristo. En relación con el fantasma (*umbra*) que pertenece a una doctrina nebulosa, nos dice que consiste en finas partículas que fallan por falta de cuerpo y por tanto se desvanece como el viento al ser demasiado fugaz e insubstancial para mantenerse. De aquí parte una defensa de la naturaleza también humana y corporal de Cristo ante el docetismo³¹ de los maniqueos. Prudencio afirma que las falsas ilusiones no tienen cabida en el marco de la divinidad, por lo que rechaza con contundencia la idea de un Dios fantasmal sin cuerpo real ni tangible. Cristo fue hombre y estuvo sujeto a la muerte; Cristo es el cordero pascual que perece por la humanidad y resucita. Si Cristo es un mero fantasma que no llegó a tener corporeidad, también es un fantasma de Dios. Y si lleva una falsa apariencia, en ambos casos es necesario que Cristo sea falso. Concluye el pasaje³² apremiando a los maniqueos a que crean en la muerte de Jesús, precisamente sublime por su regreso.

En los hexámetros que componen el primer libro *Contra Symmachum*³³ se busca demostrar

et scelerum nexus laxare ac solvere possit: surge valens, surge innocuus, iam tolle grabatum: Filius hoc hominis iubeo? dignusne videtur qui testis sibi sit seque ac sua carnea norit? quid? Cum discipulos, hominis quid Filius esset passurus, fido iam praescius ore monebat, nonne fatebatur se cum virtute paterna esse hominem verum? quod si non credo, febellit, si natura Dei quae sit, Manichaei, requiris, omne quod est, verum est. nam si mendosus agit quid, nec Deus est: mendum divinus non capit usus. Ed. Thomson 1949, 190 – 192.

31 Sobre los orígenes del docetismo y su relación con el término griego εἴδωλον, *Vid. Goldstein & Stroumsa 2007, 423 – 441.*

32 *Apoth. 3, 1046 – 1056. Christus nostra caro est: mihi solvit et mihi surgit; solvor morte mea, Christi virtute resurgo. cum moritur Christus, cum flebiliter tumulatur, me video: e tumulo cum iam remeabilis adstat, cerno Deum. si membrorum phantasma meorum est, et phantasma Dei est; mendax in utroque necesse est sit Christus, specie si Christus fallere novit. si non verus homo est, quem mors hominem probat ipsa, nec verus Deus est, operis quem gloria prodit esse Deum. vel crede mori, vel adesse refelle, et gemina verum Christum ratione negato.* Ed. Thomson 1949, 196.

33 1, 1, 438 – 454. *Si formam statuae lammis commisit aénis lima terens, aut in partem cava membra gravato pondere curvantur, scabra aut aerugo peresam conficit*

lo absurdo del pensamiento idolátrico. Con este propósito, el autor reprende que los paganos conviertan en deidades a la tierra, a las estrellas del firmamento, al océano o a los poderes que yacen en el inframundo condenados a las tinieblas infernales. Tampoco aprueba las virtudes divinizadas ni los espectros insubstanciales que deambulan libremente en forma de almas o espíritus. Se opone del mismo modo a que genios, lugares o fantasmas que revolotean a través de la brisa en el aire reciban culto divino. Nótese que Prudencio utiliza en estos versos buena parte del elenco terminológico latino asociado a las apariciones fantasmales (*imago, umbra, phantasma*).

En el segundo libro³⁴, donde rebate uno a uno los argumentos de Símaco, el literato cristiano no niega que siempre nos enfrentamos a una disyuntiva, y en este caso el sendero del paganismo viene representado por numerosas bifurcaciones mientras que el camino de la “verdad” es único e indiviso. Tantas son esas bifurcaciones como ídolos hay en los templos y como fantasmas y seres prodigiosos (*phantasmata monstris*) vuelan en transitorias y extrañas formas.

En *Psychomachia*³⁵, su obra más influyente e inspiración primordial de toda la literatura

*effigiem crebroque foramine rumpit. nec tibi terra deus, caelum
nec sit deus astrum, nec deus oceanus, nec vis quae subter
operta est infernis triste ob meritum damnata tenebris, sed
nec virtutes hominum deus aut animarum spirituumne
vagae tenui sub imagine formae, absit ut umbra deus tibi
sit geniusve locusve, aut deus aërias volitans phantasma
per auras, sint haec barbaricis gentilia numina pagis, quos
penes omne sacrum est, quidquid formido tremendum
suaserit; horrificos quos prodigalia cogunt credere monstra
deos, quos sanguinolentus edendi mos iuvat, ut pinguis luco
lanietur in alto victima visceribus multa inter vina vorandis.*

Ed. Thomson 1949, 384.

34 2, 2, 851 – 861. *Non tamen infitior duplex occurre nobis semper iter, geminis mortalia partibus ire, cum dubitant quoniam ferat ignorantia gressum, altera multifida est, at simplex altera et una; una Deum sequitur, divos colit altera plures, et tot sunt eius divortia quot templorum signa, quot aereis volitant phantasmata monstris, aut hos thyrsgeri rapit ad Dionysia Bacchi, inlicit aut alias ad Saturnalia festa, aut docet occultus quae sacra Diespiter infans inter tinnitus solvi sibi poscat aenos.* Thomson 1953, 74.

35 1, 70 – 713. ‘Discordia dicor, cognomento Heresis; Deus est mihi discolor,’ inquit, ‘ nunc minor, aut maior,

alegórica medieval, Prudencio retrata a la Discordia/Herejía como sustentadora de un Dios variable, unas veces menor, otras mayor, doble o único. Cuando lo decide, es insubstancial, un mero fantasma, o bien lo transforma en parte de nosotros a través del alma, caricaturizando su grandeza. Al igual que Tertuliano, el hispano colaboró ampliamente en el proceso de des prestigio que experimentó una palabra casi en exclusividad asociada, en el período tardorromano, al paganismo y al docetismo herético. Una muestra de la recepción de este legado en etapas posteriores sería la mención que hace Isidoro en las Etimologías, en el libro (VIII³⁶) que dedica a la Iglesia y a las herejías, sobre las artes mágicas y la posibilidad de evocar el espíritu de los muertos. Poniendo como ejemplo la consulta de Saúl a la adivina de Endor (1 Sam 28, 7 – 25) se plantea el hecho de que la falacia de Satanás estuviese detrás de la ilusión fantasmagórica.

6. AGUSTÍN DE HIPONA

El fecundo autor de *Thagaste* registró en (al menos) veintinueve de sus obras el concepto que nos ocupa. Las *Confesiones*³⁷ incluyen más de una decena de referencias donde un arrepentido Agustín recuerda su pasado docetista y maniqueo, cargado de “esplendidos fantasmas corpóreos³⁸”. Para el joven descreído, durante un tiempo Dios fue un *phantasma* bastante más irreal que el amigo queridísimo que perdió por causa de unas fiebres (4, 4, 9; 4, 7, 12). En la *Réplica al sermón de los arrianos* (3, 4), la evolución semántica que adquiere el sustantivo desde

modo duplex et modo simplex, cum placet, aerius et de phantasmate visus, aut innata anima est quoties volo ludere numen. Ed. Thomson 1949, 328.

36 8, 9, 7. *Quid plura, si credere fas est, de Pythonissa, ut prophetae Samuelis animam de inferni abditis evocaret, et vivorum praesentaret conspectibus; si tamen animam prophetae fuisse credamus, et non aliquam phantasmaticam inlusionem Satanae fallacia factam?* Ed. Oroz Reta (BAC) 2004, 702.

37 3, 6, 10; 3, 7, 12; 5, 9, 16; 7, 17, 23; 9, 3, 6; 9, 4, 9.

38 Contra la idea docetista del cuerpo fantasmático de Cristo, *Vid. Aug. retract.* 1, 26, 2.

el primer período de la patrística queda manifestada cuando se inscribe directamente como “ficción³⁹”, en un pasaje en el que el prelado arremete contra las desviaciones de los heréticos en materia trinitaria. En la misma línea, *El combate cristiano* (15, 17) presenta otra cita en la que podríamos traducir el vocablo por “fantasía⁴⁰” o “engaño dogmático”, en relación con las concepciones erróneas sobre la Trinidad⁴¹. *El tratado sobre el bautismo* se erige como una herramienta doctrinal frente a la iteración del sacramento en cuestión, y vuelve a reproducir la idea de *phantasma* como “falacia”, “imaginación⁴²” o “engañoso fantasía⁴³”. *La réplica a la carta de Manes*⁴⁴, llamada “del Fundamento” es otro ejemplo óptimo para comprobar el uso del término entendido como “imaginación⁴⁵”, “fantasía⁴⁶” y “falsedad teológica⁴⁷”. *La ciudad de Dios* inserta el significado de “falsa imagen⁴⁸” que establece la vinculación entre los embustes de Satanás⁴⁹ y la teúrgia neoplatónica henoteísta (10, 10; 10, 27). No obstante, la acepción predominante (11, 26) es la misma que venimos tratando

39 *Vid.* también Aug. *trin.* 4, 1, 1.

40 Esta acepción ya venía incluida en la propia esencia polisémica del término original griego. *Vid.* también Aug. *serm.* 261, 4; 265 A, 3.

41 *Vid.* también Aug. *trin.* 7, 6, 11.

42 *Vid.* también Aug. *mus.* 6, 15, 49; 6, 16, 51; 6, 16, 52; Aug. *trin.* 8, 2, 3. Aug. *retract.* 1, 13, 2; Aug. *vera. relig.* 55, 108; Aug. *epist.* 32, 4; Aug. *serm.* 2, 2; 4, 2; 8, 6; 21, 2.

43 3, 14, 19; 3, 19, 27; 4, 15, 22; 5, 27, 38. *Vid.* también Aug. *vera. relig.* 3, 3. En Aug. *serm.* 362, 10, 10 puede verse la significación de “simulación”.

44 2, 2; 18, 20; 19, 21; 23, 25; 24, 26; 25, 28; 32, 35; 36, 41; 43, 49

45 *Vid.* también esta connotación en Aug. *lib. arb.* 2, 8, 23.

46 *Vid.* también esta connotación en Aug. *gen. ad litt.* 10, 24, 40; Aug. *in Rom. imperf.* 4; Aug. *quaest. hept.* 6, 29; Aug. *in evang. Ioh.* 19, 1.

47 *Vid.* Falsedades teológicas (*phantasmata*) asociadas con la lectura de los apócrifos en Aug. *doctr. Christ.* 2, 8, 12; asociadas con la interpretación maniquea sobre el pecado original en Aug. *gen. c. Manich.* 2, 27, 41.

48 *Vid.* también Aug. *serm.* 207, 3.

49 20, 19, 4. *Vid.* también Aug. *quaest. Simpl.* 2, 3, 2; Aug. *octo quaest.* 6, 3; Aug. *trin.* 4, 11, 14. Como ya ha podido corroborarse, la idea del *phantasma* como pérvida y engañosa creación de Satanás tiene sus precedentes en Tertuliano.

en los trabajos anteriormente señalados, es decir, insidiosa imaginación⁵⁰ o representación imaginaria. Asimismo, el obispo afirma que los ángeles se aparecían dotados de una humanidad ministerial y se alimentaban, no porque lo necesitasen, sino porque querían y podían hacerlo. En este caso, debemos entender *phantasma* por “aparición⁵¹”. En la *Réplica a Fausto*, el maniqueo, encontramos un gran número de alusiones que apuntalan la significación de “imaginación” y “fantasía⁵²”. Por supuesto, el cuerpo apparente del Cristo crucificado que defendían los seguidores del credo heterodoxo se expresa también como *phantasma*⁵³. Incluso se puede vislumbrar un uso metafórico y no literal del concepto como sinónimo de sombra o espectro (22, 58). En notoria vinculación con la naturaleza corpórea o fantasmática del Mesías, en los *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*⁵⁴ afirma el autor norteafricano que el Cristo que resucita y asciende con posterioridad al cielo no es un *phantasma, umbra ni spiritus*. Tampoco lo era Lázaro de Betania⁵⁵, símbolo de la resurrección de Jesús. *Las Actas del debate con el maniqueo Félix* (2, 3), la *Réplica a las cartas de Petiliano* (3, 27, 32), el *Debate con Maximino* (2, 9, 2), obispo arriano, y la *Réplica inacabada a Juliano* (3, 117) reiteran la noción de la equivocación teologal. En *La concordancia de los evangelistas*⁵⁶, la labor exegética del sacerdote

50 *Vid.* también Aug. *serm.* 12, 10.

51 13, 22. Esta connotación ya se contemplaba dentro de la esencia polisémica del término original griego. *Vid.* también Aug. *quaest. hept.* 4, 28. En este último caso concreto, se utiliza *phantasma* como “manifestación divina”, en alusión al castigo que sufrieron Coré, Datán y Abirán. En Aug. *epist.* 102, 1, 6, se registra *phantasma* como “apariencia” y en Aug. *serm.* 72 A.4, como “falsa apariencia”.

52 4, 2, 2; 5, 11; 14, 11; 15, 5; 15, 6; 15, 9; 16, 10; 20, 7; 20, 8; 20, 12; 20, 15; 20, 19; 20, 21; 22, 9; 23, 10; 32, 19.

53 20, 11. *Vid.* también Aug. *c. Julian. Pelag.* 1, 2, 4. Una vinculación entre herejías, doctrinas diabólicas y *phantasmata* irreales, en Aug. *epist.* 121, 2, 12.

54 21, 13. *Vid.* también Aug. *serm.* 8, 5; 116, 5, 5; 375 C.3.

55 Aug. *in evang. Ioh.* 50, 5.

56 2, 47, 99. *Vid.* también Aug. *serm.* 75, 1, 1; 75, 7, 8; 75, 8, 9.

se puede valorar en su interpretación sobre el episodio neotestamentario en el que Cristo camina sobre las aguas del mar, confundiéndose con un *phantasma*. El “Doctor de la Gracia” pretende disipar confusiones docetistas y por ello afirma que las palabras del Evangelio son completamente figuradas. *Del Génesis contra los maniqueos* (2, 20, 30) se sirve de *phantasma* como “ilusión⁵⁷”, mientras que *La música* (6, 11, 32; 6, 13, 39; 6, 13, 42) brinda una interesante disertación filosófica⁵⁸ mediante la cual distingue Agustín entre *phantasia* (recuerdo hallado en la memoria) y *phantasma* (imaginación que emana igualmente de los objetos que posee la memoria). *De la verdadera religión*⁵⁹ profundiza sobre este mismo debate filosófico alcanzando la conclusión de que la “Verdad” es inteligible mientras que las falsas imaginaciones son plenamente “carnales”, solo visibles para los “ojos materiales”. En este contexto, *phantasma* es obstáculo para la Verdad.

7. CONCLUSIONES

Si acudimos a la RAE y nos detenemos en algunas de las acepciones que contiene la palabra castellana fantasma, procedente del latín *phantasma* y en última instancia del original griego φάντασμα, podemos identificar tanto los orígenes conceptuales como los ecos de su evolución.

La literatura griega antigua desde la épica homérica dispuso de εἴδωλον como abstracción aplicable al alma del difunto que cobra forma (εἴδος) o apariencia. No obstante, esa forma podía ser meramente una visión quimérica que queda impresa en la fantasía (φαντασία). De hecho, φαντασία y φάντασμα fueron parte de la terminología platónica que distinguía entre las emulaciones de las ideas y las propias ideas. En estrecha conexión etimológica, no resulta sorprendente que φαίνω signifique “mostrar”

57 *Vid.* también Aug. *epist.* 120, 2, 7.

58 *Vid.* también Aug. *trin.* 8, 6, 9; 9, 6, 10; 11, 5, 8; Aug. *soliloq.* 2, 20, 34; Aug. *vera. relig.* 10, 18; 20, 40.

59 34, 64; 35, 65; 38, 69; 39, 73; 40, 74; 49, 95; 49, 96; 50, 98; 51, 100; 54, 105. *Vid.* también Aug. *epist.* 147, 17, 42.

o “hacer visible” algo. Asimismo, el εἴδωλον se propuso igualmente como un simulacro o falsa efígie de figuras divinas o legendarias, como Heracles, Helena o Eneas.

La ficción que hoy consumimos en torno a las apariciones de las personas muertas que se muestran ante los vivos tiene su origen en la literatura clásica grecorromana y además recupera el sentido originario que truncó el cristianismo. Tampoco resulta difícil comprender por qué los autores latinos, antes de que adoptaran los calcos griegos, ya definían a los fantasmas como *imagines*, *umbrae*, *effigies* o *simulacra*. El *phantasma* siempre tuvo un componente de imitación de una realidad desaparecida o en otro plano.

Con respecto a la profunda transformación que experimentó el vocablo a través de la mediación del cristianismo, Tertuliano fue en buena medida el artífice de la asociación negativa entre el fantasma, el paganismo idolátrico, la perfidia demoníaca y la confusión herética. Demonizando a los δάιμονες y cristianizando las viejas ideas ultraterrenas, recogió la noción subyacente de la copia irreal para divulgar un mensaje contrario a las creencias tradicionales sobre este tipo de fenómenos. Las artes mágicas que hipotéticamente eran capaces de invocar a las almas del inframundo eran un simple utensilio del engaño de los diablos. Por su parte, el teólogo africano aprovechó los registros del sustantivo *phantasma* y lo transmutó en una eficaz herramienta doctrinal en su querella cristológica contra el docetismo. Agustín de Hipona recogió el testigo de la primera fase de la patrística y lo combinó con reminiscencias platónicas cargadas de idealismo filosófico, condenando al *phantasma* al ámbito de la falsa imitación de la realidad, siendo la realidad exclusivamente comprendida como la Verdad única y dogmática del cristianismo. La poesía de Prudencio y el pasaje presentado de Isidoro de Sevilla son el reflejo de esta tendencia hegemónica, puramente cristiana, que pervivió durante siglos.

EDICIONES DE FUENTES CLÁSICAS

- Glover, T. R. y Rendall, G. H. 1977. *Quintus Septimius Florens Tertullianus. Apology. De spectaculis.* Cambridge (MA) – London: Harvard University Press.
- Melmoth, W. y Hutchinson, W. M. L. 1927 (reed.). *Pliny, the Younger: Letters.* London: Heinemann.
- Oroz Reta, J., Díaz y Díaz, M. C., Marcos Casquero, M. A. 2004. *Isidoro, Santo Arzobispo de Sevilla. Etimologías.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Thomson, H. J. 1949. *Aurelius Prudentius Clemens.* Vol. 1. Cambridge (MA) – London: Harvard University Press.
- Thomson, H. J. 1953. *Aurelius Prudentius Clemens.* Vol. 2. Cambridge (MA) – London: Harvard University Press.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Castro, M. 2009. Some Ghostly Appearances in Greece: Literary and Artistic Sources. *Gerión. Revista de Historia Antigua* 27, 179 – 186.
- Aguirre Castro, M. 2006. Fantasmas trágicos: algunas observaciones sobre su papel, aparición en escena e iconografía. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 16, 107 – 120.
- Agustí Aparisi, C. 2020. Fantasmas o revenants en el medievo. Antecedentes de elementos fantasmagóricos en “El Formicarius de J. Nider”. *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales* 30, 15 – 37.
- Austin, N. 1994. *Helen of Troy and Her Shameless Phantom. Myth and Poetics.* Ithaca & London: Cornell University Press.
- Baraz, Y. 2012. Pliny’s Epistolary Dreams and the Ghost of Domitian. *Transactions of the American Philological Association* 142, 105 – 132.
- Bolaños López, Z. 2010. Helena soy de nombre: ¿Helena de Troya o Helena de Egipto? *Revista Káñina* 2, 107 – 114.
- Castillo García, C. 2001. *Tertuliano. Apologético: a los gentiles.* Madrid: Gredos.
- Collette, B. 2006. Phantasia et phantasma chez Platon. *Les Études Philosophiques* 76, 89 – 106.
- Crowley, P. R. 2019. *The Phantom Image: Seeing the Dead in Ancient Rome.* Chicago & London: University of Chicago Press.
- Espinosa Martínez, T. 2006-2007. Una aproximación a las creencias populares de los romanos: las Lemurias, ¿respeto o temor? *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II. Historia Antigua* 19 – 20, 257 – 269.
- Felton, D. 1999. *Haunted Greece and Rome: Ghost Stories from Classical Antiquity.* Austin: University of Texas Press.
- Finucane, R. C. 1996. *Ghosts: Appearances of the Dead and Cultural Transformation.* New York: Prometheus Press.
- García Jurado, F. 2000. Plinio y Virgilio. Textos de la literatura latina en los relatos fantásticos modernos. Una página inusitada de la tradición clásica. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 18, 163 – 216.
- Goldstein, R. y Stroumsa, G. G. 2007. The Greek and Jewish Origins of Docetism: A New Proposal. *Zeitschrift für Antikes Christentum* 10 (3), 423 – 441.
- Guzmán Almagro, A. 2016. Umbra feralis exercitus: ejércitos fantasma en la historia de Roma. *Revista de Estudios Latinos* 16, 11 – 24.
- Guzmán Almagro, A. 2014. *Latin Lexicon on Ghosts.* FIEC Conference: <http://fiec2014.sciencesconf.org/?lang=en>.

- Guzmán Almagro, A. 2013. Demonios, fantasmas y máscaras en la Antigüedad: consideraciones sobre el término larua y sus significados. *Emerita. Revista de Lingüística y Filología Clásica* 81 (1), 183 – 202.
- Holmberg, I. E. 1995. Euripides' Helen: Most Noble and Most Chaste. *American Journal of Philology* 116, 19 – 42.
- Jansen, M. C. 2012. Exchange and the Eidolon: Analyzing Forgiveness in Euripides's Helen. *Comparative Literature Studies* 49 (3), 327 – 347.
- Johnston, S. I. 1999. *Restless Dead: Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Lieu, J. M. 2015. *Marcion and the Making of a Heretic. God and Scripture in the Second Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lillo Redonet, F. 2013. *Fantasmas, brujas y magos de Grecia y Roma*. Madrid: Ediciones Evohé.
- López Saco, J. O. 1994. La muerte y la utopía de las Islas de Los Bienaventurados en el imaginario griego. *Fortunatae: Revista canaria de Filología, Cultura y Humanidades Clásicas* 6, 43 – 70.
- Marcos Casquero, M. A. 1999. El supersticioso mundo de las campanas. *Estudios humanísticos. Filología* 21, 47 – 66.
- Marlier, T. 2006. Histoires de fantômes dans l'Antiquité. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1, 204 – 224.
- Martínez Troya, D. 2015. La dualidad demon-demonio como catalizador de la cristianización del Imperio romano. *Itálica* 1 (1), 13 – 28.
- Ogden, D. 2002. *Magic, Witchcraft and Ghosts in the Greek and Roman Worlds*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Prósperi, G. O. 2020. La cuarta persona de la Trinidad. La carne fantasmática de Cristo y la dehiscencia extra-ontológica. *Revista de Filosofía* 45 (2), 301 – 317.
- Prósperi, G. O. 2018. Y el Verbo se hizo fantasma. La (anti)cristología docetista en el Adversus Marcionem de Tertuliano. *Plura* 9 (2), 128 – 145.
- Romero-González, D., Muñoz-Gallarte, I. y Laguna-Mariscal, G. (eds.). 2019. *Visitors from beyond the Grave: Ghosts in World Literature*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Stramaglia, A. 1999. *Res inauditae, incredulae. Storie di fantasmi nel mondo greco-latino*. Bari: Levante Editori.
- Thaniel, G. 1973. Lemures and Larvae. *The American Journal of Philology* 94 (2), 182 – 187.
- Wilhite, D. E. 2017. Was Marcion a Docetist? The Body of Evidence vs. Tertullian's Argument. *Vigiliae Christianae* 71 (1), 1 – 36.

Cómo citar / How to cite: Caravaca Guerrero, C.I. 2021. Problemática de estudio en el caso de los retratos de El-Fayum. *Antigüedad y Cristianismo* 38, 17-32. <https://doi.org/10.6018/ayc.471621>

PROBLEMÁTICA DE ESTUDIO EN EL CASO DE LOS RETRATOS DE EL-FAYUM

STUDY PROBLEMS IN THE CASE OF THE PORTRAITS OF EL-FAYUM

Consuelo Isabel Caravaca Guerrero

*Profesora de Secundaria de Historia,
Murcia, España*

consueloisabelkmt@gmail.com
orcid.org/0000-0002-9615-3970

Recibido: 3-3-2021

Aceptado: 19-5-2021

RESUMEN

El proceso de momificación de los antiguos egipcios es uno de los hechos más célebres del Antiguo Egipto sin embargo, éste fue variando a lo largo de los más de 3000 años de la Historia de Egipto. Tal es así, que ante los retratos de El- Fayum nos encontramos frente al mejor ejemplo en el que convergen tres grandes civilizaciones, como son Egipto, Grecia y Roma, en un mismo marco espacio-temporal. La confluencia de distintas civilizaciones en los retratos ha supuesto un agravio para su conservación y estudio al no tener claro qué investigadores estarían mejor preparados para estudiarlas. Esta situación parece estar resolviéndose en los estudios realizados durante los últimos años, los cuales ponen en valor la importancia de estas piezas únicas en el mundo y abren nuevas vías de investigación sobre las mismas.

Palabras clave: pintura, Egipto, retrato, encáustica, sincretismo.

ABSTRACT

The process of mummification carried on by the ancient Egyptians is one of the most important facts about Ancient Egypt, however, it evolved throughout the more than 3000 years of Egyptian History. And, indeed, the portraits of El-Fayum are the best example of the convergence of three great civilisations, Egypt, Greece and Rome, in the same spatio-temporal framework. The confluence of different civilisations in the portraits has caused difficulties for their conservation and study, as it is not clear which researchers would be best equipped to study them. This situation seems to have improved in the studies carried out recently, which highlight the importance of these unique pieces in the world and open up to new ways of researching.

Keywords: painting, Egypt, portrait, encaustic, syncretism.

SUMARIO

1. Contextualización.
2. El trabajo de los retratos en la historiografía.
3. La peculiaridad del sincretismo.
4. Conclusiones.



1. CONTEXTUALIZACIÓN

1.1. Marco geográfico

Los retratos a los que vamos a hacer mención son los encontrados en la región situada al sur del Delta y de la cual toman su nombre: al- Fayum, que en árabe significa “tierras pantanosas” y cuyo nombre procede del copto “Phiom” (lago) y éste a su vez del egipcio antiguo. La zona es una gran depresión muy fértil cuya extensión es de unos 12.000km², de los cuales 1/5 se encuentra ocupada por el lago Moeris conocido actualmente como Birkat Qarun que está situado a unos 44 metros bajo el nivel del mar (Llagostera 2000, 142). El lago, que se encuentra situado a 100 kilómetros al suroeste de El Cairo y 30 kilómetros al oeste del Nilo y lindando con el Desierto Libio, ha servido de oasis a las tribus y caravanas del lugar.

Antes de continuar con el tema, queremos indicar que no solamente se han encontrado este tipo de pinturas en El- Fayum, sino también en otros lugares de Egipto como Er-Rubayat, Antinoopolis, Tebas, Tanis, el-Hibeh, al sur de Asuán, norte de Saqqara y en Marina al-Alamein en la costa mediterránea (Grenfell y Hunt 1903, 2; Ramer 1979, 1; Thompson 1982, 5; Llagostera 2000, 149; Uytterhoeven 2009, 41). La razón por la cual toman el nombre de “retratos de El- Fayum” responde a que se encontraron mayoritariamente en esta provincia, y concretamente, en la localidad de Hawara, lugar donde se ha localizado un cementerio compartido entre egipcios y griegos. Aunque siguen existiendo dudas sobre si este cementerio estaba dirigido a todas las personas o solo era exclusivo para la élite (Uytterhoeven 2009, 6), si se demuestra que el tipo de pintura que se encuentra ya no es solo de tradición egipcia, sino que recibió la influencia de los frescos de la pintura pompeyana (Grant 1978, 2; Llagostera 2000, 146).

1.2. Contexto histórico y social

Tras la batalla de Actium y la derrota de Cleopatra y Marco Antonio ante el futuro emperador Augusto, Egipto pasará a ser en el año 30 a.C. una provincia romana. Es en este Egipto romano en el cual surgen los retratos de El-Fayum, gracias a la existencia de una sociedad muy heterogénea (Llagostera 2000; Borragán 2020). En este momento convivieron al mismo tiempo los administradores romanos (procuradores, prefectos, legionarios, etc.), los clérigos egipcios de tradición nacional, una clase alta helenizada y una mayoría compuesta por la población rural autóctona. Los miembros de la clase alta no solo residieron en las metrópolis egipcias (Borg y Most 2000, 84) sino también en los pueblos donde se había fortalecido la economía gracias al apoyo de los templos egipcios. Mientras tanto, los miembros de las clases bajas probaron suerte en las metrópolis, y aquí entraron en contacto con la cultura helénica. Esta situación se vio afectada con los cambios del siglo III de nuestra Era, momento en el que las élites decidieron volver a las metrópolis y poner sus aspiraciones en el Imperio, por lo que las aldeas egipcias comenzaron a perder el apoyo y bienestar económico acrecentándose la presión económica y el contraste entre ricos y pobres (Borg y Most 2000, 84).

Durante estos siglos, la proliferación y aumento de los retratos se debe al aumento de los contactos con Roma y a la adopción de sus modas y gustos; era una forma de la élite social de El- Fayum de mantener y mejorar su posición privilegiada. El paganismo romano durante los siglos I a.C. y I d.C. se encontraba bastante débil como consecuencia de su sincretismo con otros cultos como el griego y egipcio u otros orientales. Tras Tiberio, el resto de emperadores mostraron cierta simpatía hacia los cultos egipcios o sirios como es el caso de Septimio Severo, lo que favoreció el intercambio y sincretismo cultural (Bauzá 2010, 9). Bajo el gobierno del emperador Heliogábalo la decadencia del Imperio no era

tal en todos los ámbitos, puesto que se refleja un aumento del uso de joyería en las provincias del Imperio como es el caso de las damas reflejadas en los retratos de El- Fayum (Conde Guerri 2006, 124).

Sin embargo, en el registro arqueológico parece que el fin de la producción de los retratos se produce a partir del 392 d.C., con el edicto de Teodosio prohibiendo el culto pagano, lo que coincide con un declive económico, cultural y religioso-social en el Imperio Romano.

2. EL TRATO DE LOS RETRATOS EN LA HISTORIOGRAFÍA

2.1. Dispersión y dificultad de estudio

A la escasa atención que la historiografía les ha prestado a los retratos, se le suma el descuido a la hora de registrarlos cuando aparecían en las excavaciones, llegando en ocasiones a ser desechados como basura, lo que ha tenido graves consecuencias para nuestro conocimiento (Uytterhoeven 2009, 41). A esto hay que añadirle otra dificultad, puesto que los cerca de mil retratos hallados hasta la fecha, se encuentran repartidos por numerosos museos del mundo. Hasta el momento, solo existe la obra *Repertorio d'Arte dell'Egitto Greco-Romano: Serie B, Ritratti di Mummie* en varias ediciones, escrita por Klaus Parlasca (2003), un arqueólogo alemán que ha sido capaz de reunir en 4 volúmenes el mayor número posible de retratos de El- Fayum dispersos por el mundo, y que en la actualidad se considera la más completa sobre el tema. No obstante, debido al creciente interés que comenzaron a despertar los retratos, Parlasca (2003, 32) se vio en la necesidad de ampliar sus anteriores publicaciones (1966, 1969, 1980) sobre el tema, recogiendo los retratos existentes desde el siglo I al III, junto con retratos de época tardía y algunas representaciones en otro material. Aun así, contabilizando todos los retratos y fragmentos que supuestamente completarían un retrato, Parlasca ha conseguido reunir un número de 1028 “retratos de momia”, cifra

escasa si la extrapolamos a amplia cronología durante la que se desarrolla este tipo de pintura.

Existen grandes colecciones de retratos en museos de Europa, siendo los que contienen el más nutrido número de retratos el Bristish Museum¹, Petrie Museum² y Louvre³, cuyo total de retratos recogidos es de 106. Los investigadores que se dedican al estudio de la época en la que se enmarca nuestro estudio, intentan que los retratos de las colecciones privadas pasen a formar parte de los museos (Thompson 1982, 3). Otros museos fuera⁴ del continente europeo que contienen muestras de los retratos son el Museo Egipcio de El Cairo, que contiene la mayor colección, el Museo Pushkin en Moscú y el Museo Metropolitano de Arte de Nueva York, el Museo de Bellas Artes de Boston, el Museo J. Paul Getty en California o el Museo Real de Ontario en Toronto (Thompson 1975, 85).

2.2. Problemas desde su descubrimiento

Las primeras noticias con las que contamos proceden del siglo XVII, concretamente de Pietro della Valle, quien en 1615 observó y compró dos de los primeros retratos, pertenecientes a un hombre y una mujer (Ebers 1893, 23; Uytterhoeven 2009, 41; Borg 2010, 1). El suceso se produjo cuando el explorador visitó Saqqara y contempló unas excavaciones ilegales que se estaban produciendo para conseguir momias para satisfacer a unos turistas y con las cuales se realizaban recetas supuestamente medicinales (Walker 2000, 32). La mañana del 15 de diciembre de 1615, uno de los campesinos que trabajaba allí quiso mostrarle a Pietro una de las momias que aún contenían su retrato, de ahí que éste escribiera la primera noticia que existe sobre los retratos: “la más exquisita vista en el mundo...” (Borg y Most 2000, 64). Después, según contó Pietro,

¹ 34 retratos en total; 18 de mujeres y 16 de varones.

² 38 retratos en total; 18 de mujeres y 20 de varones.

³ 34 retratos en total; 20 de mujeres y 14 de varones.

⁴ De estos museos no he podido conseguir un catálogo con la cantidad exacta de piezas que albergan sus fondos.

fue conducido por el campesino hasta una cámara subterránea donde se encontraban varias momias:

“Cuando llegué a la parte inferior, me encontré cadáveres en todas las tumbas. Los cadáveres yacían enterrados en la arena sin ningún orden particular, uno encima del otro” (Borg y Most 2000, 64).

No es hasta finales del siglo XIX cuando volvemos a tener noticias sobre los retratos. En este momento, la mayoría de las excavaciones eran ilegales y las circunstancias y métodos utilizados por los arqueólogos diferían poco de los usados por los ladrones de la época (Borg y Most 2000, 65). En el grupo de arqueólogos, solo uno apuntaba con minuciosidad los detalles de la excavación como la disposición de la necrópolis, su tamaño, los tipos de tumbas u objetos que encontraba; se trataba de Flinders Petrie, quien en 1888 realizó sus primeras excavaciones en El- Fayum, en concreto en Hawara donde descubrió los primeros retratos, en concreto 146 (Uytterhoeven 2009, 38, 44). Cuando la aparición de retratos fue aumentando, algunos fueron enviados a la Exposición Universal de 1900 en París, causando gran commoción entre los visitantes (Llagostera 2000, 143).

En la necrópolis egipcia de Hawara, Petrie encontró entre 1888-89 y 1910-11, numerosos retratos sobre tabla (Fig. 1) y sujetos a la momia mediante vendajes, retratos que fueron fechados por el propio investigador entre el año 30 a.C. y 395 d.C. (Llagostera 2000, 144). El método arqueológico de la época de esas primeras excavaciones, durante 1888 y 1911, no se encontraba muy desarrollado, pero a pesar de ello, tras sus investigaciones se atreve a afirmar que una quinta parte de los retratos poseían un origen fiable (Ramer 1979, 1). El vienes Theodor Graf, a diferencia de Petrie que estaba sumamente interesado en el conocimiento de la cultura egipcia, compraba los retratos a los campesinos egipcios para después venderlos en el mercado del arte (Borg, 2010: 2). Durante el tiempo que Petrie

debía encontrarse ausente por motivos de otras excavaciones, el comerciante árabe Farag prosiguió su trabajo, encontrando máscaras doradas y al mismo tiempo retratos. Estos retratos fueron menospreciados, por lo que su identificación y catalogación sigue siendo hipotética (Uytterhoeven 2009, 45).

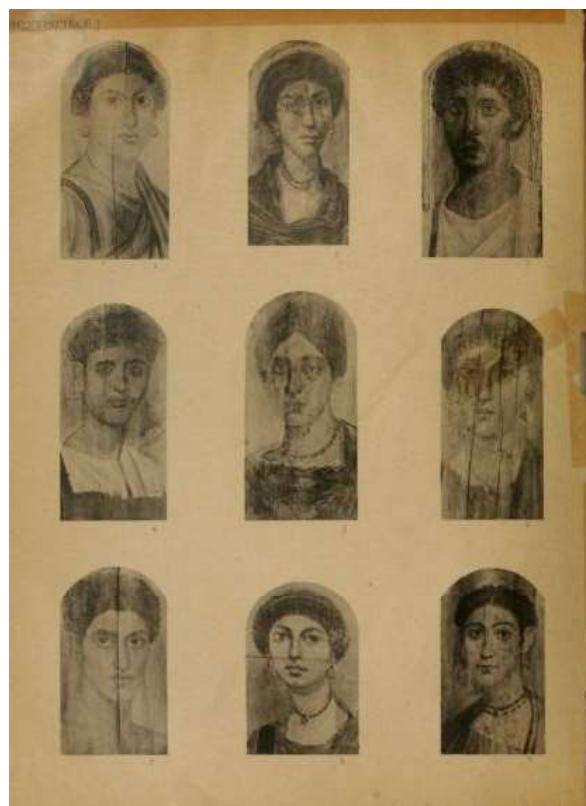


Figura 1. Primeros retratos excavados por Petrie (Fuente: Petrie 1889, 12)

El número de retratos que desaparecían en la necrópolis de Er- Rubayat iba en aumento a manos de Graf para la posterior venta de antigüedades, por lo que se piensa que los informes de Petrie se encuentran incompletos respecto a la realidad, puesto que representa solo el número de retratos que él conocía (Thompson 1975, 86). La mayoría de los retratos y máscaras doradas eran separados de sus momias, de modo que solo 60 retratos se han preservado en su posición original sobre su momia (Uytterhoeven 2009, 45). Actualmente los informes que detalladamente realizaba Petrie sobre las tumbas donde eran encontrados los retratos son unos valiosos documentos para

el estudio de estas piezas. En 1889, Graf realizó una exposición itinerante con los retratos y descubrimientos que había realizado Petrie, y los herederos de Graf, 25 años después de su muerte, comenzaron a vender la colección de más de 200 retratos y momias que éste tenía (Thompson 1982, 4; Dearden 2002, 11). La expectación que crearon las imágenes debido a que parecían obras modernas fue tal, que proliferaron la realización de falsificaciones y búsquedas ilegales de los retratos, de ahí que de la mayoría de los retratos que nos han llegado desconozcamos su ubicación en las tumbas (Borg 2010, 2).

Aunque las excavaciones arqueológicas en Hawara habían comenzado en el siglo XVIII de mano de los franceses y posteriormente en 1843 y 1862 a cargo de K.R. Lepsius y L. Vassali respectivamente, el conocimiento más completo de la zona se inició con el descubrimiento por parte de Flinders Petrie de 146 momias con su retrato durante las campañas de 1888 – 1889 y 1910 – 1911 y varios papiros griegos (Uytterhoeven 2007, 314, 321). Tras el descubrimiento de Petrie, en 1982 Brugsch, Von Kaufmann, von Levetzau y von Niemeyer, comenzaron las excavaciones en el lugar que en 1910 fue excavado por Gustave Lefevre; y aunque diez años antes, entre los años 70 y 80 del siglo XX, las excavaciones acontecidas en El- Fayum estaban dirigidas al estudio de la necrópolis perteneciente al Imperio Medio, los estudios de campo realizados en el 2000 por el equipo de Uytterhoeven (2007, 316), determinaron la existencia de edificios, construcciones y necrópolis que habían sido señaladas por Petrie pero que se encontraban prácticamente arrasadas como consecuencia de la construcción del ferrocarril en el siglo XIX y de la reutilización de materiales que la gente del lugar seguía realizando.

Los estudios sobre las momias que portaban retratos han ido modificando los aspectos en los que se centraban. En un primer momento, el interés en estas momias estaba dirigido hacia sus supuestos beneficios curativos (González 2013; Palma 2016). Tras el avance

de la ciencia arqueológica hacia finales del siglo XIX y principios del siglo XX, se priorizó la catalogación del mayor número posible de momias y sus respectivos retratos, al mismo tiempo que surgía un interés por describir la apariencia de la persona retratada, así como los objetos que portaba, vestía y peinaba, siendo mostrados como “piezas aisladas de exhibición y como obras maestras de períodos artísticos anteriores” (Borg y Most 2000, 65). En opinión de Petrie, el mayor conocedor de las modas femeninas y sus peinados, que le servían a su vez para establecer una cronología, sería Edgar. En 1905, este autor publicó su catálogo de retratos *Graeco-egyptian*, y es a partir de entonces cuando estos objetos comenzaron a despertar el interés de los investigadores, llegando a proponer que, además, podrían tener un significado especial para la realización del paso a la otra vida. En esta obra se recogían y diferenciaban los peinados que se realizaban en la Roma Imperial de los que se mantenían aún en El- Fayum, y se exponía como las modas iban cambiando. Estos cambios podían tardar 40 años en constatarse en los retratos realizados en Egipto, por lo que se observaba un retraso con respecto a Roma (Edgar 1905, VIII). En una época en la que la mayoría de las personas solían nacer y morir sin haber realizado numerosos y largos viajes, eran las personas adineradas las encargadas de transmitir las modas de Roma ya que eran las únicas que disponían de recursos para realizar viajes y comprar lujosas telas y joyas. Dearden (2008, 12) a diferencia de Edgar propone que las modas podían llegar con relativa actualidad a Egipto, unos 5 años aproximadamente, en cambio, tardaban más tiempo en desaparecer que en la capital del Imperio.

La identidad étnica de los individuos representados en los retratos, fue un tema candente a finales del siglo XIX y principios del XX, sobre todo con el ascenso al poder de los nazis. Durante el Tercer Reich (1933-1945), los científicos que trabajaban bajo las órdenes de los nazis, intentaron realizar análisis que probasen la pertenencia de los sujetos de los

retratos a una raza. Aunque estos estudios no se han tenido en cuenta posteriormente debido a lo inadecuado de su objetivo, aquellos afines al régimen nazi trataron de distinguir a los individuos de procedencia griega de otros de procedencia judía o árabe (Borg y Most, 2000, 67). Analizaron las características físicas de las personas de los retratos y llegaron a la conclusión de la existencia de un gran número de judíos, lo que usaban como propaganda al afirmar que desde la Antigüedad los judíos se habían intentado infiltrar en las sociedades civilizadas. No fue hasta los años 90 cuando la cuestión fue abordada de nuevo desde un ángulo distinto (Borg 2010, 5). Desde entonces, los antropólogos han demostrado que no existen bases metodológicas que permitan realizar una identificación exhaustiva sobre los rasgos faciales para mantener en pie las teorías del régimen nazi, sobre todo teniendo en cuenta los abundantes matrimonios mixtos de la época entre los egipcios y los griegos, romanos y otras gentes de zonas limítrofes de África y Próximo Oriente que dieron lugar a numerosas mezclas y tipos raciales, los cuales aparecen reflejados en las caras de los retratos (Thompson 1975, 85 y Borg 2010, 6).

Tras la II Guerra Mundial se intentó conocer la procedencia de las personas enterradas y representadas en los retratos, en esta ocasión mediante el nombre de la momia. Los estudios dieron como resultado nombres egipcios, griegos y romanos fruto de un mestizaje étnico desde época helenística entre los niveles más altos de la sociedad egipcia con los conquistadores macedonios y los inmigrantes de las regiones helenizadas del Mediterráneo Oriental (Borg y Most 2000, 69). Algunas de estas momias van marcadas con “egipcio” o “griego”, siendo los griegos una subcategoría de los egipcios (Borg y Most 2000, 69). Hasta este descubrimiento, se había pensado que las momias pertenecían en su mayoría a personajes de origen heleno.

En opinión de Berger (1999, 28), estas representaciones artísticas son una forma «híbrida» e incluso «bastarda» dentro de la

Historia del Arte, como consecuencia de la unión de varias culturas para su realización, que dan lugar a los retratos más antiguos descubiertos hasta la fecha. Para Prag (2002, 55), son sus características humanas, tan reales y literales las que “han aumentado la fascinación del mundo occidental al creer que nos encontramos cara a cara con el pasado”.

2.3. Nuevas líneas de investigación

En la última década, el interés por los retratos ha experimentado una renovación como se refleja en el aumento de las exhibiciones, congresos y monografías (Uytterhoeven 2009, 38). En marzo de 1997 se realiza la exposición “Ancient Faces” en el British Museum, con la colaboración de la *Fundazione Memmo*, para dar a conocer los retratos hallados en la provincia de El-Fayum. Más tarde, en 1999, esta exposición tendrá acogida en el Museo del Prado de Madrid. A nivel nacional, existen diversos investigadores españoles que han tratado el tema de los retratos del Fayum como son Esther Pons (Codirectora de la Misión Arqueológica de Oxirrinco y Conservadora del Dpto. de Egipto del Museo Arqueológico Nacional) y Miguel Angel Elvira Barba (ex director del Museo Arqueológico Nacional). Y este es el panorama que nos encontramos en nuestro país referido al tema de estudio que estamos abordando.

Mientras, en el exterior y en estos últimos años, se ha trabajado sobre aspectos de los retratos que con anterioridad no se habían tenido en cuenta, como por ejemplo la procedencia de la materia prima o el soporte material para realizar los mismos. Es el caso de los realizados por Sack, Tahk, y Peters en 1981: *A Technical Examination of an Ancient Egyptian Painting on Canvas* sobre las técnicas de la pintura en los retratos; de Ramer en 1979 sobre los distintos tipos de ceras, soporte y pigmentos: *The Technology, Examination and Conservation of the Fayum Portraits in the Petrie Museum*; o de Borg y Most en el año 2000 sobre las clases sociales o procedencia de los retratados: *The Face of the Elite*. Sin embargo,

en cuanto a estudios de género referidos a la mujer, aún son bastante escasos, por no decir inexistentes y solo presentes cuando hay joyas y piezas de orfebrería que destacar. No ocurre lo mismo con los retratos de varones, de los que sí hemos encontrado bibliografía específica como es el caso de los trabajos realizados en 1993 por Dominic Montserrat: *The representation of Young males in «Fayum Portraits»*.

A la gran obra de referencia de Klaus Parlasca (*Ritratti di momie*) sobre el tema, se suman otros autores que han dedicado monográficos a esclarecer y difundir información sobre estos retratos. Entre ellos, son de destacar obras como *The Hellenic Portraits from the Fayum at Present in the Collection of Herr Graf* (Georg Ebers y Theodor Graf, 1893), *The mysterious Fayum portraits* (Euphrosyne Doxiadis, 1995), *The mysterious Fayum portraits: faces from Ancient Egypt* (AA. VV, 2000), *Ancient Faces: Mummy Portraits in Roman Egypt* (Susan Walker, 2000) editado por el Metropolitan Museum of Art de Nueva York y *Mummy Portraits from Roman Egypt* (Paul Roberts, 2008), fruto de la colección existente en el British Museum. Éstas últimas obras hacen una revisión a lo aportado por Parlasca y añan un catálogo actualizado de los retratos existentes.

Actualmente, están empezando a tener gran desarrollo los estudios de las características faciales de la momia en concordancia con su retrato para crear una imagen en 3D de la persona. Prag es el pionero en realizar estos estudios mediante la técnica forense y consigue crear imágenes en volumen bastante parecidas a las representadas en los retratos (Prag, 2002). A este respecto, hemos de añadir que la repercusión del tipo de pintura de los retratos del El- Fayum ha llegado hasta crear una aplicación de Apple para Iphone e Ipad (llamada Brushes) para realizar retoques que dan la sensación a la fotografía de un auténtico retrato. Ahora incluso el propio expresidente de los Estados Unidos puede tener su retrato (Fig. 2).

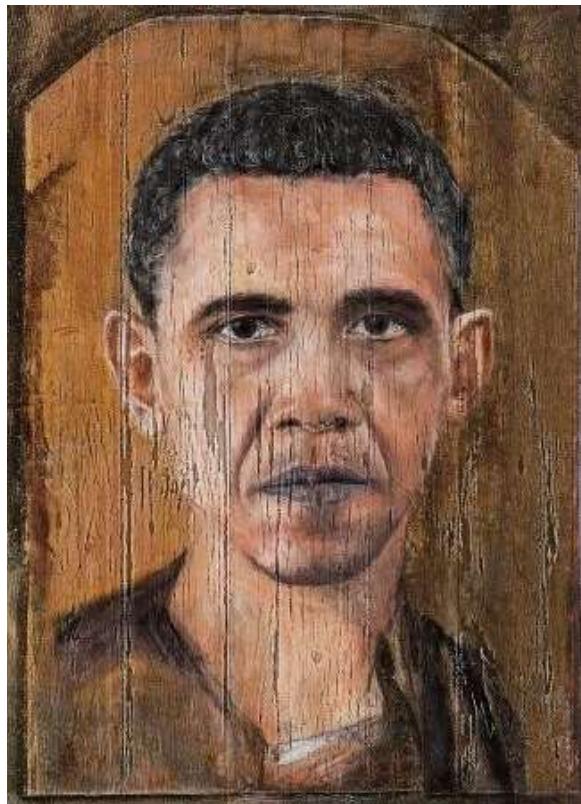


Figura 2. Retrato realizado con la app Brushes.

Los últimos estudios que se están realizando, se centran en conocer las clases sociales y las diferentes tradiciones culturales en las que participó la población mixta (Borg 2010, 6). Asimismo, en los últimos años son muy escasos los retratos que se han recuperado, por lo que el contexto de las tumbas donde se encontraban se sigue conociendo solamente por los escritos de Petrie y la antigua bibliografía (Dearden 2002, 13); no obstante, también se han comenzado a incorporar amplios estudios sobre los retratos como son aquellos relativos a su adscripción a un contexto social o religioso en el que se realizaron, haciendo hincapié en la estrecha relación entre la envoltura tradicional egipcia y los retratos clásicos (Uytterhoeven 2009, 39). En cambio, los estudios sobre joyería se encuentran en una fase de revisión y reelaboración. La historiografía en este campo, cuenta con nombres como Blümner, la obra de Waltzing y Coarelli, que están captando el interés de los estudiosos puesto que es un tema

amplio y poco estudiado (Conde Guerri 2006, 113).

2.4. Estado de conservación

La mayoría de los retratos están pintados mediante la técnica de la encáustica, muy utilizada en el mundo clásico y que consistía en mezclar los pigmentos con cera de abejas caliente (Uytterhoeven 2009, 40). De esta forma se conseguía que el pigmento se fundiese en la cera y al secarse sobre la madera se produciría un acabado de gran duración. En líneas generales, la conservación de los retratos hasta nuestros días se ha debido a la acción de la seca arena de la zona de El- Fayum, que, pese a ser un oasis cuenta, al igual que el resto de Egipto, con altas temperaturas que proporcionan unas condiciones idóneas para su conservación (Grant 1978, 2; Thompson 1982, 13). La arena seca con la que estaban en contacto parece haber sido el mejor método de protección de las momias y las pinturas, logrando que la humedad existente en el subsuelo, el escaso oxígeno presente en el enterramiento de reducidas dimensiones y las hormigas no realizasen demasiados estragos en

la conservación. También el aceite o parafinas que eran utilizadas para en el tratamiento del cuerpo y el embalsamamiento, era un buen aliado en la conservación de la momia y los retratos, en los cuales lograba penetrar entre las grietas de la madera y favorecer su conservación. Petrie (1911, 6) también propone que la parafina podía ser extendida sobre el cuerpo y el retrato una vez que se iban a depositar en la tumba, lo que beneficiaría a la hora del cambio brusco de humedad y luz.

Teniendo en cuenta las cualidades de conservación que le han proporcionado esos materiales y el medio, una vez excavados y extraídos de sus condiciones naturales, ha sido necesario llevar a cabo meticulosas medidas que permitan conservarlos y no producirles mayor deterioro. Aunque las condiciones en los museos están mejorando, debido a la peculiaridad de nuestras pinturas, los comisarios y conservadores se encuentran con un difícil problema a la hora de tratarlas y exponerlas, por ello, es necesario controlar la humedad de las vitrinas puesto que son objetos muy sensibles a cualquier variación. En este sentido, el ambiente interno o microclima

Estado de conservación por yacimiento

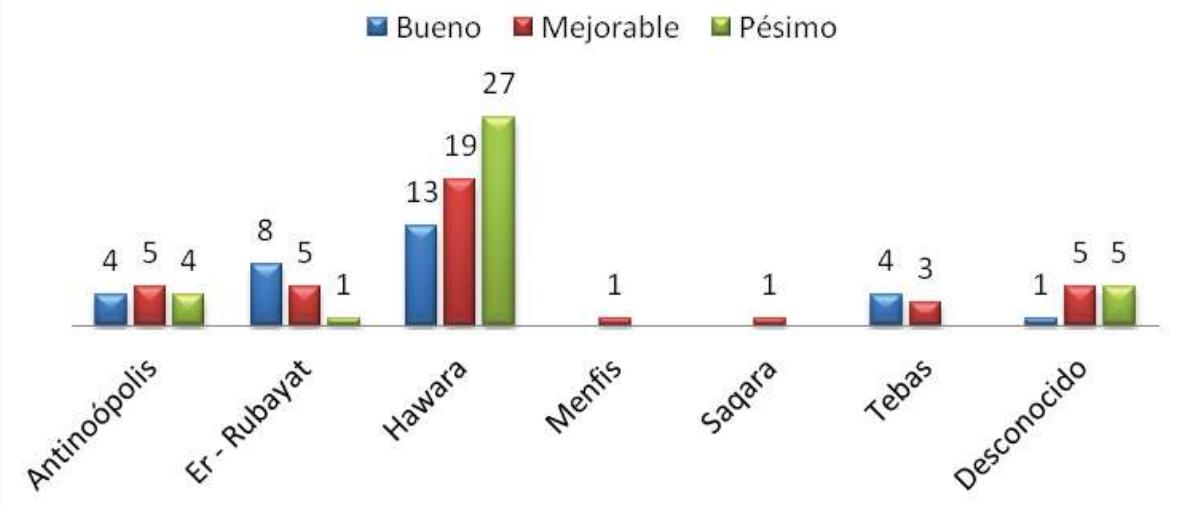


Figura 3. Tabla con el resultado de conservación de los retratos según los yacimientos donde se han encontrado (Fuente: elaboración propia).

que se necesita para proteger los retratos debe situarse entre el 45 y 60% de humedad relativa y se puede controlar mediante productos químicos como soluciones saturadas o remedios como el gel de sílice, arcillas o tamices moleculares saturados con vapor de agua (Sack y Stolow 1978, 47). Aun así, antes de su exposición, los paneles son restaurados y tratados en laboratorios especializados. Aquí reciben un tratamiento personalizado que implica desde la limpieza y eliminación del polvo y arena, hasta el relleno de algunos huecos o poros con resina para evitar un mayor daño (Zidan *et alii* 2006, 27). En este sentido, podemos pensar que a la hora de su conservación ha tenido gran influencia, no solo las condiciones climáticas locales sino también la calidad y cantidad de los productos utilizados. La calidad del material es importante para lograr preservarse durante largo tiempo, pero también lo es la “cantidad”, puesto que por ejemplo una cantidad deficiente de resina podía dañar el panel sobre el que estaba dibujado el retrato, pero al mismo tiempo una abundante cantidad de resina podía producir quemaduras y combustiones del panel como hemos observado en algunos retratos.

Si analizamos el estado de conservación de los retratos de los 106 retratos repartidos entre los principales museos europeos como son el Bristish Museum, Petrie Museum y Louvre, los resultados son los siguientes:

La presencia de mayor número de retratos en pésimas condiciones de conservación en el yacimiento de Hawara puede estar relacionado con la mayor existencia de retratos en dicho lugar, cuyo número es superior al del resto de yacimientos.

3. LA PECULIARIDAD DEL SINCRETISMO

Algunos estudiosos consideran a los retratos como meras representaciones idealizadas y realizadas en línea con el tradicional arte funerario egipcio. Uytterhoeven (2009, 542) critica esta postura y apunta que no son representaciones idealizadas. En este sentido,

si bien es cierto que se recoge al fallecido en su mejor momento y se le embellece y atenuan sus defectos, también se han encontrado retratos que representan las imperfecciones de estas personas: tics faciales, síntomas de enfermedad, etc. que parecen reflejar una imagen muy realista. Actualmente, técnicas como el escáner de rayos X y la tomografía axial computarizada, permite realizar análisis que ayudan a conocer si la persona representada coincide o no con su representación, sin realizar daños irreversibles al embalaje y a la propia momia. Por ejemplo, los análisis realizados en 2017 a las tres momias egipcias que alberga el Museo Arqueológico Nacional en colaboración con el Hospital Universitario Quirónsalud de Madrid, permitieron obtener información de alta calidad sobre las condiciones de vida y muerte de estas personas momificadas (Pons Mellado, Badillo, Carrascoso y Martínez de Vega 2018, 391 – 408).

“Sorprenden estas pinturas [...] por el naturalismo de su estilo, que buscó y supo hallar felizmente la expresión de la vida y el carácter. La ejecución es franca y jugosa” (Mélida 1897, 184).

A pesar de estas palabras, durante largo tiempo los retratos no fueron valorados apropiadamente por las investigaciones arqueológicas, debido a que se encontraban en “tierra de nadie”. Los egiptólogos los consideraban como objetos clásicos, mientras que para los arqueólogos clásicos eran tratados como objetos egipcios, por lo que eran analizados como obras aisladas (Uytterhoeven 2009, 4). Fue a comienzos de la década de 1990, cuando surgió un interés por el estudio del mundo helenístico y romano en Egipto, logrando formar grupos interdisciplinares para avanzar en el estudio de este campo que se encontraba tan olvidado (Riggs 2002, 85).

La singularidad de combinar y armonizar distintas civilizaciones mediterráneas queda reflejada en los retratos de El- Fayum como mejor ejemplo de sincretismo cultural y religioso. Para su realización fue necesario

fusionar las prácticas funerarias precedentes en el Antiguo Egipto con las tradiciones culturales griegas, todo ello realizado bajo el marco de un estilo artístico romano (Cartwright y Middleton 2008, 59). Esta imagen individual que servía para ensalzar al individuo parece tener su origen en Grecia y se extendió por todo el Imperio Romano, pero la razón por la que son más conocidos los retratos de El-Fayum es debida a las condiciones climáticas de Egipto, que han conseguido conservarlos durante siglos en relativo buen estado de conservación (Aubert y Cortopassi 1998, 88).

Algunos aspectos, como la momificación, van a ser asimilados por las nuevas culturas en territorio egipcio, al mismo tiempo que irán transformando las antiguas costumbres egipcias. Tal es el caso de los sepulcros donde aparecieron las momias que portaban los retratos, donde no aparecen ya ofrendas de alimentos para el muerto, lo que para Bauzá es símbolo de que “esa costumbre egipcia ya se había perdido” (Bauzá 2010, 4). En tumbas, sin embargo, si se han encontrado ofrendas como objetos del culto funerario y también ilustraciones con los objetos que se encontraban en el interior de las tumbas (Fig. 5 y 6), como podían ser estatuillas de terracota, ofrendas de guirnaldas de flores, vino, lámparas de aceite y representaciones de divinidades como los *ushebtis* y las antiguas tumbas egipcias (Aubert y Cortopassi 1998, 151).

No debemos pensar que los retratos son el único elemento del ritual de enterramiento de esta época, son una obra exclusiva de este periodo, pero no la única. Durante la primera campaña de excavaciones realizada por Petrie en el cementerio de Hawara, encontró una tumba provista de una urna de plomo sellada que contenía los restos de una cremación.

También se hallaron mortajas de tela pintada en Hawara, Saqqara o Antinoópolis, así como ataúdes de madera o momias con una máscara de cartón (Riggs 2002, 88).

De las máscaras de cartonaje de estilo griego, se pasó a pintar la imagen del difunto en las vendas de la momia en un principio hasta



Figura 4. Distintos objetos encontrados como ajuar en las tumbas: carta, sandalias, guirnaldas de flores, cabezas votivas y lucerna (Fuente: Aubert y Cortopassi, 1998, 153 – 159).

conseguir una técnica altamente desarrollada que se reflejará en los retratos en tabla y que pasará al arte bizantino (Edgar 1905, 231).

Para Bauzá, los retratos seguían la tipología de la última moda pictórica de Roma, apreciable en las paredes de Pompeya y “son labor más que de artista, de artesano” (Bauzá 2010, 8).

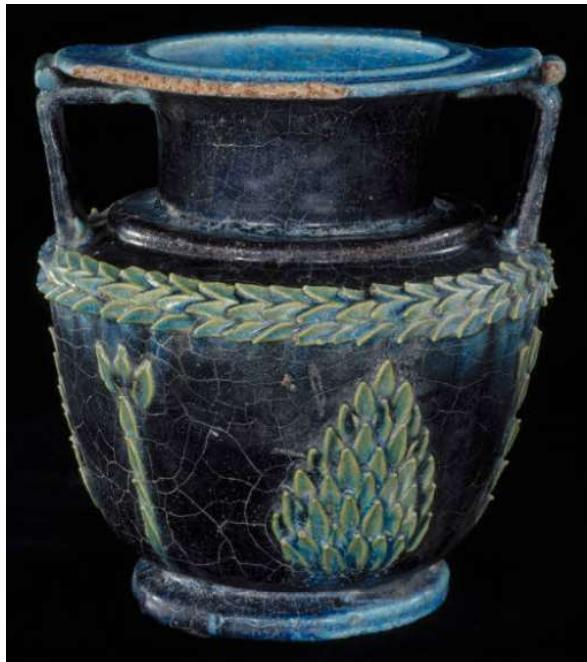


Figura 5. Vaso ritual⁵ en fayenza que contenía el agua o el vino de los rituales del Egipto romano (Fuente: Aubert y Cortopassi 1998, 155)

La mayoría de las ciudades donde aparecen estos retratos coinciden con las zonas donde se habían asentado los griegos tras la conquista de Alejandro. Así, se conformaron con el paso de los años unos pueblos helenizados que estaban totalmente adaptados al culto egipcio y esto se reflejaba en sus ritos funerarios y en las decoraciones de sus momias con las que querían expresar su pleno convencimiento en la resurrección y próxima vida. En los vendajes de éstas se han encontrado mayormente nombres egipcios y griegos, así como algunos latinos.

3.1. Las tumbas, lugares de descanso eterno

En cuanto a los lugares de enterramiento donde se han encontrado los retratos existe una amplia variedad de tipos de tumbas, desde simples fosas excavadas en la arena hasta magníficas tumbas construidas para una persona (Fig. 6), aunque la deposición más común de la momia es en cavidades o

cámaras subterráneas y solo de vez en cuando iban acompañadas de pequeños ajuares (Borg 2010, 4). La arquitectura bajo el dominio romano continuará con el desarrollo de la antigua arquitectura egipcia, restringiéndose la influencia de Roma a la construcción de tumbas en Alejandría, donde sí se han encontrado claras influencias grecoromanas y una iconografía bilingüe (Uytterhoeven 2009, 503).

Asimismo, aunque debemos mencionar que la mayoría de tumbas que nos han llegado pertenecen a miembros de la aristocracia o a personajes bien posicionados socialmente por la presencia de lujosos y abundantes ajuares, en el resto de las tumbas con retrato, nos encontramos con miembros pertenecientes a una más amplia clase social, que fueron enterrados hacinados en una simple habitación y que parecen haber sido movidos de su lugar original (Petrie 1911, 2).

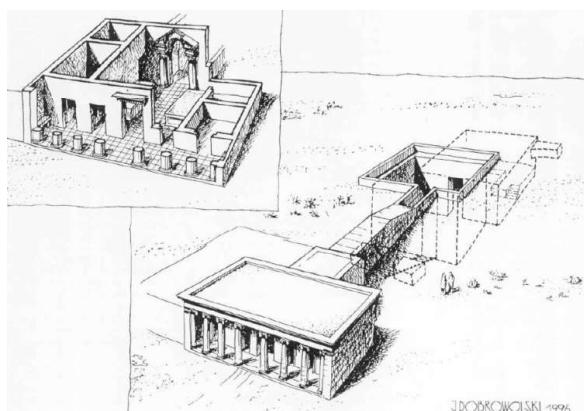


Figura 6. Reconstrucción de una tumba de Marina el-Alamein con vistas al mar y con dos habitaciones donde se encontraron momias con retrato (Fuente: Borg 2010, 4).

En su memoria de excavación, Petrie señala el mal estado en el que se encuentran algunas momias, las cuales parecen haber estado expuestas a las inclemencias del tiempo ya que poseen una capa de agua mezclada con polvo y tierra; y no solo esto, también apunta el deterioro que algunas sufren en la nariz o en la parte de los pies, que parecen haber sido destrozados a martillazos o incluso una que cuenta con todas sus vendas garabateadas

⁵ Es un ejemplo del sincretismo de la época, pues su fábrica es egipcia, su forma griega y su decoración romana.

por un niño. Todo ello, nos hace pensar en la cercanía y convivencia en la con las momias. De hecho, Petrie apuesta por pensar que el gran empeño en fabricar una momia y su retrato con los mejores materiales se debía a la idea de que sería expuesta en la casa familiar, donde conviviría con sus familiares durante una o dos generaciones y cuando esa persona ya se perdía en la memoria y su momia estaba estropeada entonces era enterrada. Mientras tanto, la momia asistiría a las clases de escritura de los pequeños de la casa y demás eventos familiares (Petrie 1911, 2). Existen cartas que mencionan el transporte de las momias lo que podría haber contribuido en su deterioro. En una carta fechada en el siglo II, un hombre escribe en griego a su hermano para anunciarle que ha enviado la momia de su madre a su casa en barco con una etiqueta (Fig. 7) en el cuello para que la reconozca y la recoja al llegar al puerto, donde tendrá que pagar su viaje (Dearden 2002, 38).

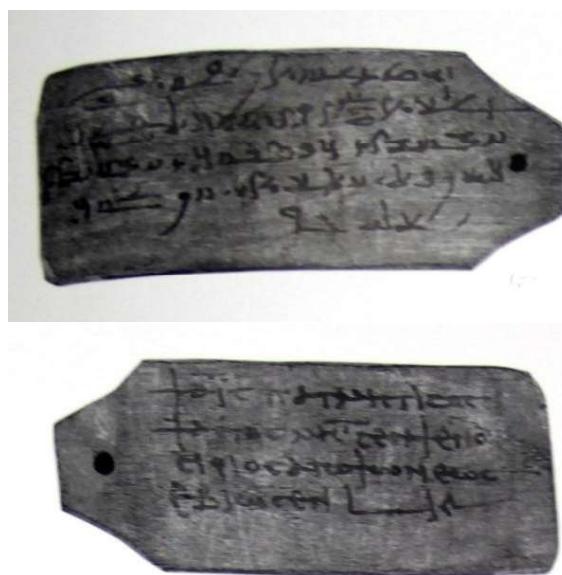


Figura 7. Etiquetas de madera que acompañaban a las momias. (Fuente: Aubert y Cortopassi 2008, 161).

Pese a la gran popularidad y al amplio número de retratos conservados, existe una parte de la población que no ha sido frecuentemente representada. La mayoría de los retratos pertenecen a personas jóvenes

y algunos en la madurez y senectud. La aparición de retratos infantiles es más rara debido a la repentina muerte por lo que muchos no contaban con su panel pintado y solo los pertenecientes a familias adineradas podrían permitirse un pintor (Ikram 2003, 248). Además, mediante las nuevas técnicas y radiografías, se ha podido comprobar cómo algunos retratos portan rostros de personas jóvenes mientras que la momia pertenece a un anciano, lo que apoya la tesis de Euphrosyne Dioxiadis en la que se indica que el retrato era realizado en vida del futuro difunto, y quizás debido al precio de la obra no volvía a pintarse otro (Bauzá 2010, 6). Para Borg (2010, 7), los personajes que eran enterrados con estas características, pertenecían a la élite local de las ciudades y pueblos que podían permitírselo, y que influenciados por la moda helenística y en menor medida por Roma, estaban dispuestos a ser miembros de la élite del Imperio y al mismo tiempo, confiar y apostar por las ideas de resurrección de la antigua religión egipcia.

4. CONCLUSIONES

Con los retratos de El – Fayum, se habla de “democratización de la muerte” puesto que, aunque sí es cierto que existen retratos pertenecientes a la alta aristocracia local, es el momento de mayor presencia de población perteneciente a distintas capas sociales, que aparece en registro funerario arqueológico. Si algo nos queda claro es que los escasos estudios existentes sobre el tema, han mantenido injustamente a estas obras de gran valor artístico y cultural a la sombra en la Historia del Arte. La confluencia de tres culturas en ellos y la cercanía de sus modelos de representación a nuestros cánones actuales, ha supuesto un problema a la hora de enmarcarlos en un estadio temporal para su posterior estudio por los investigadores competentes y otorgarles el valor que realmente merecen. A parte, el estudio de estas piezas supone una ardua tarea para cualquier investigador debido a la dispersión de las mismas, a los escasos estudios

realizados y en ocasiones al pésimo estado de conservación en el que se encuentran. A pesar de todos estos contratiempos, en los últimos años estas obras de arte han despertado interés en el mundo científico y se han formado grupos interdisciplinares compuestos por expertos en medicina, egiptología, pintura romana, tecnología computarizada de última generación etc, lo que ha permitido que estén siendo redescubiertas, analizadas y estudiadas con los últimos avances tecnológicos permitiendo así su mejor conocimiento y conservación. Con esta coyuntura, nos encontramos ante unas obras de arte de gran valor histórico, cuyos nuevos estudios no solo se basan en el objeto

físico – conservación, técnica, material, uso etc - sino también en descubrir las distintas clases sociales representadas, en los mismos, dependiendo de la calidad de los materiales utilizados, así como de la riqueza coetánea de los objetos reflejados en los retratos. Desde esta línea, se amplía el estudio a las joyas y abalorios representados, llegando incluso a surgir distintos estudios de género y medicina. Toda esta dicotomía nos lleva a cerciorarnos sobre la cantidad de información que aún pueden rebelarnos nuestros retratos de El Fayum y que darán lugar a próximos artículos, ensayos y conferencias.

BIBLIOGRAFÍA

- Agoston, G.A. 1971. Acrylics and Encaustic: experiences and opinions of an Artist-Chemical engineer. *Leonardo* 4 (3), 211 – 219.
- Aubert, M.F. y Cortopasi, R. 1998. *Portraits funéraires de l'Égypte romaine. Catalogue Musée du Louvre*. Paris: Réunion de Musées Nationaux
- Aubert, M.F., Cortopasi, R., Nachtergael, G., Asensi, V., Détienne, P., Pagès-Camagna, S. y Le Hô. A. 2008. *Portraits funéraires de l'Égypte romaine.cartonnages, linceuls et bois*. Paris: Musée du Louvre
- Bagnall, R.S. y Davoli, P. 2011. Archaeological work on Hellenistic and Roman Egypt, 200-2009. *American Journal of Archaeology* 115 (1), 103 – 157.
- Bauzá, F. H. 2010. La impronta romana en los retratos de «El Fayum». *II Congreso Internacional Artes en Cruce: Bicentenarios latinoamericanos y globalización (Octubre)*, 1 – 9. <https://docplayer.es/14466734-IIi-congreso-internacional-artes-en-cruce-bicentenarios-latinoamericanos-y-globalizacion.html>. En línea: 15/10/2021.
- Berger, J. 1999. Enigmatiques portraits du Fayoum. *Le Monde Diplomatique*, 28. <http://www.monde-diplomatique.fr/1999/01/BERGER/2666#partage>. En línea: 28/11/2018.
- Berger, J. 2001. *La forma de un bolsillo*: <https://books.google.es/books?id=R5b3CnFX80AC&pg=PA35&dq=retratos+del+fayum+femeninos&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwi8x8Wa8a3JAhXFPBoKHfz2AegQ6AEIHzAA#v=onepage&q=retratos%20del%20fayum%20&f=false>. En línea: 12/03/2019.
- Bolaños Bonzález, J.I. 2003. El Valle del Nilo: de la geografía al mito. *Cuadernos Geográficos* 33, 75 – 103.
- Borg, E. B. y Most, G.W. 2000. The Face of the Elite. *A Journal of Humanities and the Classics, Third Series* 8 (1), 63 – 96.
- Borg, E. B. 2010. Painted Funerary Portraits. En Wendrich, W. (ed.), UCLA. *Encyclopedia of Egyptology*, 1 – 13. Los Angeles: https://escholarship.org/uc/nelc_uee. En línea: 15/10/2021.
- Borg, B. 2009. Lo sguardo interiore. Memoria di sé nell'Egitto romano. En Tortorella, S., La Rocca, E., Ensoli, S.y Papini, M. (eds.), *Roma. La pittura di un Impero*, 67 – 76. Milano: Skira.
- Butzer, W.K. 1960. *Archeology and Geology in Ancient Egypt*. *Science, New Series* 132 (3440), 1617 – 1624. DOI: DOI: 10.1126/science.132.3440.1617

- Borragán, N. 2020. *La mujer en la sociedad romana del Alto Imperio (siglo II d. C.)*. Oviedo: Trabe.
- Cartwright, C. y Middleton, A. 2008. Scientific aspects of ancient faces: mummy portraits from Egypt. *Technical Research Bulletin* 2, 59 – 66.
- Cartwright, C., Spaabek, L.R. y Svoboda, M. 2011. Portraits mummies from Roman Egypt: ongoing collaborative research on wood identification. *Technical Research Bulletin* 5, 49 – 58.
- Clivaz, C. 2012. Why were the resurrection stories read and believed? And what are we making of them today? En Van Oyen, G. y Shepherd, T. (eds.), *Resurrection of the dead. Biblical traditions in dialogue*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 249, 559 – 585. Leuven: Peeters Publishers.
- Conde Guerri, E. 2006. Joyería romana: ostentatum opus, aurifaces silentes. En Rivas Carmona, J. (coord.), *Estudios de Platería*, San Eloy 2006, 113 – 132. Murcia: EDITUM.
- Dearden, P. 2002. *Jewels or Dreams? The Jewellery of the Fayum Portraits*. Tesis doctoral. New Nueva Zealand: University of Otago
- Derda, T. 2007. “Αρσινοίτηγνομός: Administration of the Fayum under Roman Rule”, Graeco-Roman-Fayum Texts and Archaeology. En Lippert, S. y Schentuleit, M. (eds.), *Proceedings of the Third International Fayum Symposium, Freudenstadt, May 29 – June 1, 2007*, 93 – 100. Wiebaden: Harrassowitz Verlag.
- Dickerman, L. 1894. The condition of woman in Ancient Egypt. *Journal of the American Geographical Society of New York* 26 (1), 494 – 527.
- Doerner, M. 2005. *Los materiales de pintura y su empleo en el arte*. Barcelona: Reverté.
- Ebers, G. 1893. *The Hellenic Portraits from the Fayum at the present in the collection of Herr Graf*. New York: Appleton & company.
- Edgar, C.C. 1905. On the Dating of the Fayum Portraits. *The Journal of Hellenic Studies* 25, 225 – 233.
- Edgar, M.C. 1905. *Catalogue Général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire*. Le Caire: Service des Antiquités de l’Egypte.
- Eldredge, N. 2002. Macroevolución”, En García, P., Montellano, M., Quizón S.A., Sour F., Ceballos, S. y Chávez, B. L. (eds.), *Paleobiología. Lecturas Seleccionadas*. 219 – 241. México D.F.: UNAN.
- Elvira Barba, M. A. 1999. Euphrosyne Doxiadis, El misterio de los retratos de El Fayum. *La Aventura de la Historia* 3, 50 – 63.
- Elvira Barba, M. A. 2002. El Fayum, Constantinopla, Toledo: Itinerarios del icono. *Nueva revista de política, cultura y arte* 82, 79 – 93.
- Gayet, A. 1902. *Antinoë et les sépultures de Thaïs et Sérapion*. Paris: Société française d'éditions d'art.
- Giovanoli, R. 1969. Provincial roman wall painting investigated by electron microscopy. *Archeometry* 11 (1), 53 – 59.
- González, F. 2013. *Remedios de antaño: Episodios de la historia de la medicina*. México D.F.: Ed. Fondo de Cultura Económica, México.
- Grant, M.S. 1978. “Two «Fayum» Portraits”, *Bulletin of the Art Institute of Chicago* (1973-1982) 72 (6), 2 – 4.
- Grenfell, B. P. y Hunt, A. S. 1903. Graeco-Roman Branch: Excavations at Hibeh, Cynopolis and Oxyrhynchus. *Archaeologica Report* (Egypt Exploration Fund), 1 – 9.
- Grenfell, B. P. y Hunt, A. S. 1901. *Graeco-Roman Branch: Excavaciones in the Fayûm*. Egypt Exploration Society, 4 – 7.
- Ikram, S. 2003, Barbering the beardless: a possible explanation for the tufted hairstyle depicted in the “Fayum” portrait of a young boy (J. P. Getty 78. AP. 262). *The Journal of Egyptian Archaeology* 89, 247 – 250.

- James, T. G. H. 1999. *La pintura egipcia*. Madrid: Akal.
- Lemmer, M. 2011. *From the Fayum to Constantinople: the Role of Mummy Portraits in the development of Byzantine Icons*. Newberry Center for Renaissance Studies Multidisciplinary, 1 – 18.
- Llagostera García, E. 2000. Sir William Flinders Petrie (1853-1942) y los retratos funerarios de Al- Fayum. *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* 36, 142 – 151.
- López Gobernado, C. 2013. La crisis económica del siglo III en Roma. *Historia Económica* 47, 19 – 21.
- Mélida, J. R. 1897. *Historia del arte Egipcio*. Madrid: La España Editorial.
- Michaelis, L. 2012. Masques funéraires et portraits du Fayoum: quelques observations sur la mode féminine de la dynastie des Sévères. En Leblond, C. y Ferreira, F. *L'otium: loisirs et plaisirs dans le monde romain, Actes de la journée doctorale tenue à l'INHA (Paris) le 12 janvier 2012*. 80 – 90. Paris: Université Paris Sorbonne. Paris IV.
- Montserrat, D. 1993. The representation of Young males in «Fayum Portraits». *The Journal of Egyptian Archaeology* 79, 215 – 225.
- Palma, J. A. 2016. *Historia negra de la medicina: Sanguijuelas, lobotomías, sacamantecas y otros tratamientos absurdos, desagradables y terroríficos a lo largo de la Historia*. Madrid: Ciudadela.
- Parlasca, K. y Frenz, H. 2003. *Repertorio d'arte dell'Egitto Greco-Romano. Ritratti di mummie: tavole 159-202, numeri 675-1028*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Petrie, W. M. F. 1889. *Hawara, Biahmu, and Arsinoe*. London: Field & Tuer. “The Leadenhall Press”.
- Petrie, W. M. F. 1911. *Roman Portraits and Memphis (IV)*. London: School of Archaeology in Egypt – University College.
- Picton, J., Quirke, S. y Roberts, P. 2007. *Living Images. Egyptian Funerary Portrait in the Petrie Museum*. London – New York: Routledge.
- Pina Polo, F. 2004. La celebración de la muerte como símbolo de poder en la Roma republicana. En Knippschild, S., Mínguez Cornelles, V. y Heimann, H. – D. (coor.), *Ceremoniales, ritos y representación del poder. Humanitas* 15. 143 – 180. Castellón de la Plana: Universitat Jaume I.
- Pons, E., Badillo, S., Carrascoso, J. y Martínez de Vega, V. 2018. Momias humanas egipcias. Un viaje en el tiempo, del País del Nilo al Museo Arqueológico Nacional. *Boletín del Museo Arqueológico Nacional* 37, 391 – 408.
- Prag, A. J. N. W. 2002. Proportion and personality in the Fayum Portraits. *The British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan* 3, 55 – 63.
- Ramer, B. 1979. The Technology, Examination and Conservation of the Fayum Portraits in the Petrie Museum. *Studies in Conservation* 24 (1), 1 – 13.
- Riggs, C. 2002. Facing the dead: Recent research on the Funerary Art of Ptolemaic and Roman Egypt. *American Journal of Archaeology* 106 (1), 85 – 101.
- Roberts, P. 2008. *Mummy Portraits from Roman Egypt*. London: The British Museum.
- Rothe, A. 1982. *Conservation Report on the Mummy Portrait of Isidora*. The J. Paul Getty Museum Journal 10, 195 – 197.
- Sack, S. y Stolow, N. 1978. A micro-climate for a Fayum Painting. *Studies in Conservation* 23 (2), 47 – 56.
- Sack, S., Tahk, C. y Peters, T. 1981. A Technical Examination of an Ancient Egyptian Painting on Canvas. *Studies in Conservation* 26 (1), 15 – 23.
- Selim, K. A., Khalil, K. E., Abdel – Bary, M. S. y Abdel – Azeim, M. A. 2008. Extraction, encapsulation and utilization of red pigments from Roselle (*Hibiscus sabdariffa* L.) as natural food colourants. *Alexandria Journal of Food Science and Technology* 5 (2), 7 – 20.

- Stirling, L. M. 2012. A new portrait of Livia from Thysdrus (El Jem, Tunisia). *America Journal of Archaeology* 116 (4), 625 – 647.
- Sulimani, I. 2011. *Diodorus Mythistry and the Pagan Mission. Historiography and culture-heroes in the pentad of the bibliothekē*. Leiden – Boston: Brill.
- Tarner, B. D. 1932. Four Fayum Portraits in the Fogg Art Museum. *Bulletin of the Fogg Art Museum* 2 (1), 4 – 9.
- Thompson, C. G. 1935. The desert Fayum. *The Geographical Journal* 86 (6), 564 – 567.
- Thompson, D. 1982. *Mummy Portraits in the J. Paul Getty Museum*. California: J. Paul Getty Museum.
- Thompson, L. D. 1975. Four «Fayum Portraits» in the Getty Museum. *The J. Paul Getty Museum Journal* 2, 85 – 92.
- Thompson, L. D. 1976. *A Painted Funerary Portrait from Roman Egypt*. Boston Museum Bulletin 74 (370), 115 – 119.
- Thompson, L. D. 1981. A lost patchwork «Fayum Portrait». *American Journal of Archaeology* 85 (4), 491 – 492.
- Uytterhoeven, I. 2007. Hawara in the graeco-roman period. En Capasso, M. y Davoli, P. (eds.) *New Archaeological and Papyrological Researches on the Fayuum. Proceedings of the International Meeting of Egyptology and Papyrology. Lecce, June 8th – 10th 2005*. Papyrologica Lupiensia 14. 313 – 344. Galatina: Congedo.
- Uytterhoeven, I. 2009. *Hawara in the Graeco – Roman Period. Life and Death in a Fayum Village*. Orientalia Lovaniensia Analecta 174. Leuven: Peeters.
- White, R. 1978. The application of Gas-Chromatography to the Identification of Waxes. *Studies in Conservation* 23 (2), 57 – 68.
- Walker, S. 2000. *Ancient faces. Mummy portrait from Roman Egypt*. New York: Metropolitan Museum of Art.
- Zahonero Moreno, E. 2012. *Los procedimientos pictóricos en la época helenística y romana. Ejemplo de museografía didáctica*. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili.
- Zidan, Y., Handoussa, T., Hosni, H. y El Hadidi, N. 2006. *The conservation of a wooden Graeco-Roman coffin box*. E-Preservation Science 3, 27 – 33.

Cómo citar / How to cite: Chapinal Heras, D. 2021. Díon en época cristiana: Pervivencias y cambios. *Antigüedad y Cristianismo* 38, 33-47. <https://doi.org/10.6018/ayc.489581>

DÍON EN ÉPOCA CRISTIANA: PERVIVENCIAS Y CAMBIOS

DIÓN IN THE CHRISTIAN PERIOD: PERDURANCE AND CHANGE

Diego Chapinal Heras

*Universidad Complutense de Madrid,
Madrid, España*

chapinalheras@gmail.com

orcid.org/0000-0002-6992-184X

Recibido: 10-9-2021

Aceptado: 1-12-2021

RESUMEN

El objetivo de este artículo es analizar la transición de los cultos tradicionales desarrollados en la ciudad sagrada de Díon, en Macedonia, al cristianismo. Por medio del estudio de las fuentes disponibles, principalmente arqueológicas y epigráficas, se expone la información que tenemos acerca del periodo cristiano de Díon, para tratar de explicar los procesos de cambio de las prácticas religiosas de sus habitantes. Este fenómeno se caracteriza por el abandono paulatino de los santuarios, en paralelo a la construcción de estructuras de culto cristiano.

Palabras clave: Díon, Macedonia, cristianismo, paganismo, basílica.

ABSTRACT

This paper aims to delve into the transition from traditional cults in the sacred city of Dion, in Macedonia, to Christianity. By means of the study of sources, mainly Archaeology and Epigraphy, these pages will present the available information concerning the Christian period of Dion. In this way, it will be possible to explain the changes of religious practices of its inhabitants. This phenomenon is characterized by the gradual abandonment of the shrines, which coincided with the erection of buildings for the Christian cult.

Keywords: Dion, Macedonia, Christianity, paganism, basilica.

SUMARIO

1. Introducción. 2. Transición: Los siglos II-III. 3. Expansión: El siglo IV y comienzos del V. 4. Consolidación: El siglo V. 5. Sociedad y religión. 6. Conclusiones.



1. INTRODUCCIÓN¹

Situada en el norte de la península Heládica, Dión fue la ciudad sagrada por excelencia del antiguo reino de Macedonia. Pero la caída de la monarquía no conllevó el declive del lugar, sino que Dión perduró muchos siglos más, hasta ser abandonada paulatinamente a lo largo de la época bizantina (Pandermalis 2016, 19). De hecho, su periodo de mayor desarrollo transcurrió en época imperial, tras la refundación del centro como *Colonia Iulia Augusta Diensis*, en tiempos de Augusto². Concretamente, los siglos II-III registran una gran actividad constructiva que supuso la transformación de las zonas públicas de la ciudad y una mayor monumentalización del área de los santuarios, incluyendo la fundación de nuevos espacios religiosos.

Esto nos lleva a definir el carácter de Dión, como paso fundamental para entender su desarrollo en época cristiana. Hatzopoulos y Mari, en su estudio comparativo de Dodona y Dión, los consideraron santuarios nacionales del Epiro y Macedonia, una suerte de “capital religiosa” de los estados en cuyo territorio se encontraban (Hatzopoulos y Mari 2004, 508-509)³. En el centro macedonio, situado concretamente en las llanuras de Pieria, a lo largo de su más de un milenio de existencia llegó a haber cinco santuarios. El culto principal a Zeus Olímpico – en clara conexión con su cercanía al monte Olimpo – se vio complementado con la proliferación de diferentes enclaves religiosos dedicados a la veneración a otras deidades, como fueron Deméter, Ártemis – más tarde reconvertido en santuario de Isis Loquia –, Asclepio y Zeus

¹ Esta investigación se ha podido desarrollar gracias a la concesión de un contrato postdoctoral RCC-Harvard for Distinguished Junior Scholars y en el marco del proyecto PR108/20-29 (Banco Santander-UCM).

² Aunque es posible que los primeros colonos llegaran en tiempos de Bruto, tal y como ocurrió en Casandrea y quizás también en Pella (Papazoglou 1990, 111).

³ Para una visión actualizada de Dodona, véase Piccinini 2017, Domínguez Monedero 2020 y Chapinal-Heras 2021.

Hipsisto⁴. Este listado es el resultado de una serie de dinámicas y cambios, estrechamente relacionados con el devenir histórico de la región, que promovió a llegada de prácticas religiosas foráneas y la adaptación de la actividad cultural a las circunstancias particulares de cada momento.

Todos los santuarios se localizan al sur del centro urbano de Dión. El asentamiento macedonio, existente desde al menos época clásica, pasó a estar fortificado a comienzos del periodo helenístico y sus murallas estuvieron sujetas a diversos programas de restauración en los siguientes siglos (Stefanidou-Tiveriou 1998, 247-252). Dión, por tanto, ha de entenderse no tanto como un santuario, sino como una ciudad sagrada, la más importante en este sentido en territorio macedonio, y que como colonia romana experimentó una profunda transformación.

En este contexto, este artículo pretende ofrecer una visión detallada de la llegada del cristianismo a Dión, tratando de vislumbrar de qué manera se implantó un nuevo culto, monoteísta, en un espacio donde el politeísmo se mantuvo activo hasta bien avanzada la época bizantina. Un periodo por lo tanto de

⁴ Por orden cronológico de fundación: el santuario de Deméter desde finales del arcaísmo (Pingiatoglou 2016, 32); el de Zeus Olímpico, con su monumentalización en época helenística (Graf 2016), si bien cabe esperar que existiera antes ya que era el principal; el de Ártemis Iltia quizás desde finales del periodo clásico (Pandermalis 1997, 28), y que pasó a ser el santuario de Isis Loquia probablemente desde tiempos de Filipo V (Giuman 1999, 438); el de Asclepio, desde finales del s. IV o comienzos del III a.e.c. (Pingiatoglou 2006 [2008], 578); y el de Zeus Hipsisto, ya en época imperial, al ser un culto introducido por los romanos y datar los restos materiales del periodo en que Dión ya era una colonia (Kremydi-Sicilianou 2016, 46). Algunas publicaciones hacen alusión a un sexto santuario, consagrado a Dionisio, situado justo al sur del teatro de época clásica y helenística (Pandermalis 1997, 33). La mayor parte de las publicaciones recientes, sin embargo, ya no mencionan tal santuario, con lo que es posible que se haya descartado la hipótesis. Sí es cierto, por otro lado, que había un culto oficial a este dios en Dión, como atestiguan varias inscripciones, una de las cuales menciona la construcción de un templo para el dios – *aedem Libero* – en época imperial (AE 1950 [1951], N° 20; sobre esta cuestión, véase Nigdelis 2016, 675).

coexistencia, en el marco de un proceso lento, pero imparable, de declive de la ciudad de Díon, debido a diversos factores que veremos.

2. TRANSICIÓN: LOS SIGLOS II-III

La presencia cristiana en territorio macedonio se remonta a sus primeros estadios de existencia, con la visita de Pablo a diversos centros, entre otros Filipos, Tesalónica y Beroea. Su predicación, enmarcada en el segundo de sus viajes misioneros, en torno al año 50 e.c., tuvo como consecuencia directa el establecimiento de las primeras comunidades cristianas en tierras helénicas. Esta práctica cultural coexistiría durante varios siglos con otras creencias, mayoritariamente politeístas, pudiendo confirmar además que fue frecuente que los feligreses convertidos al cristianismo mantuvieran algunos elementos y costumbres de otros cultos (Makrides 2009, 49-50; Nasrallah 2019, 106-107 y 234-236).

La evidencia más antigua de esta práctica en Díon, sin embargo, es relativamente tardía. Hasta la fecha, el registro material no ofrece ningún tipo de evidencia vinculada al ámbito cristiano anterior al s. IV. Como veremos en el siguiente apartado, la ciudad llegaría a contar con una basílica episcopal y una iglesia. Esto, sumado a una lista reducida de inscripciones funerarias con simbología o terminología cristiana, constituye el grueso de testimonio directo con el que contamos para analizar la fase paleocristiana de Díon. Antes de profundizar en este aspecto, sin embargo, conviene detenerse en la actividad cultural de los habitantes de esta ciudad en el periodo inmediatamente anterior, es decir, los s. II-III.

Si bien Díon contaba con cinco santuarios en época imperial, como es de esperar la actividad en ellos no fue homogénea. El primero en dar señales de abandono fue precisamente el consagrado a Zeus Olímpico. Es posible que su rol de espacio cultural tan estrechamente ligado a la monarquía macedonia conllevara la reducción de su uso y devoción en época romana. De hecho, justo al sur se erigió en

el s. II e.c. un teatro, situado de tal manera que el camino que llevaba de la ciudad a este nuevo edificio atravesaba el santuario de Zeus Olímpico (Kremydi-Sicilianou 2004, 24).

Más dinamismo hubo en el de Zeus Hipsisto, el cual precisamente debe su existencia a la conquista romana del lugar. En este caso, hay distintos elementos que nos hablan de la vida en el santuario en esta etapa, como por ejemplo la estatua de culto del dios, encontrada en la cella del templo, y que data del s. II e.c. (Iatrou 2016, 94 [Nº 6]). También en esta cella fueron halladas varias inscripciones. Una de ellas registra una lista de devotos y las tierras que pertenecían al santuario (Pandermalis 2003 [2005], 418). Otra contenía una lista de nombres de las personas elegidas al azar para encargarse de organizar las fiestas mensuales en honor a Zeus Hipsisto. El texto da la fecha de ΠΙC, es decir, el año 283 desde el inicio oficial del reinado de Augusto – la victoria en Actio en el 31 a.e.c. –, lo que en nuestra cronología equivale al 251-252 e.c. (Iatrou 2016, 98 [Nº 10]). Hasta el s. III, por lo tanto, confirmamos la continuidad del culto en este espacio.

El caso de Asclepio se mantiene en una línea similar. La evidencia material de su santuario nos muestra también actividad hasta el s. III (Pingiatoglou 2006 [2008], 578). Asimismo, el desarrollo de la propia ciudad de Díon refleja la importancia de su culto. Una de las pruebas es el conjunto escultórico de Asclepio y su descendencia que adornaban el complejo de los Grandes Baños, construido en época de los Severos (Pandermalis 1997, 38; 2000, 140). Otra, la representación del dios en las monedas acuñadas en Díon desde Marco Aurelio (161-180) hasta Galieno (253-268) (Kremydi-Sicilianou 1996, 34).

El periodo de los emperadores de la familia Severa marcó un antes y un después en el santuario de Isis. Gran parte de los edificios que pueden verse hoy en día aquí pertenecen a esta etapa. El ambicioso programa de remodelación del espacio sagrado dedicado a la diosa egipcia consistió en tres templos y una serie de estructuras en las alas norte

y sur del *temenos*. Aquí se rindió culto a Isis Loquia, Afrodita Hipolimpidia y una tercera deidad no identificada a la que se veneraba en el *naiskos* suroeste. Tiempo después – sin que se pueda dar una fecha más precisa – se añadió un cuarto templo, consagrado a Isis Fortuna (Pandermalis 1989a, 20-21).

En cuanto al santuario de Deméter, continuamos viendo ofrendas diversas, como por ejemplo lámparas y joyas (Pingiatoglou 2015, 117-126; 2016, 36). Los templos romanos norte y sur en principio fueron añadidos a comienzos de la época imperial, con lo que la etapa de los s. II-III no presenta cambios notables.

Finalmente, es necesario detenerse en el primer espacio de culto conocido en el interior de la ciudad de Dión. Se trata del Augusteo, destinado por lo tanto al culto al emperador. Se localiza en el lado oeste del ágora y, al igual que la mayor parte de edificios esta zona, su cronología se enmarca en el periodo de los Severos, cuando el ágora se vio sometida a una profunda reorganización. El Augusteo es una estructura simple, una única sala con suelos de mosaico y paredes decoradas con murales policromáticos. Los restos materiales encontrados aquí apuntan a la presencia, en el centro de la sala, de un pedestal con forma de exedra sobre el cual se encontraría, presumiblemente, el conjunto escultórico de la familia imperial (Pandermalis 1975 [1983], 251).

3. EXPANSIÓN: EL SIGLO IV Y COMIENZOS DEL V

Esta fase de Dión presenta ciertos contrastes. Por un lado, el área amurallada de la ciudad se vio reducida en la parte norte. El perímetro de la muralla, que en el pasado había recorrido 2.625 m., quedó limitado a 1.595 m. Los lados sur y oeste se mantuvieron igual, mientras que el este se movió hasta la parte oeste de la calle principal, alineándose con ella. El norte, que era completamente nuevo, excluía una parte considerable de la ciudad antigua (Stefanidou-

Tiveriou 1998, 251; Pandermalis 2000, 120)⁵. Esto evidencia un menor aprovechamiento del espacio urbano y, por extensión, del territorio. Por otro lado, la construcción de una basílica episcopal en el interior de la ciudad, al oeste del ágora, es una prueba clara de que la vida continuaba en la ciudad a los pies del Monte Olimpo. Debemos entender este periodo por lo tanto como la última etapa de desarrollo apreciable de Dión.

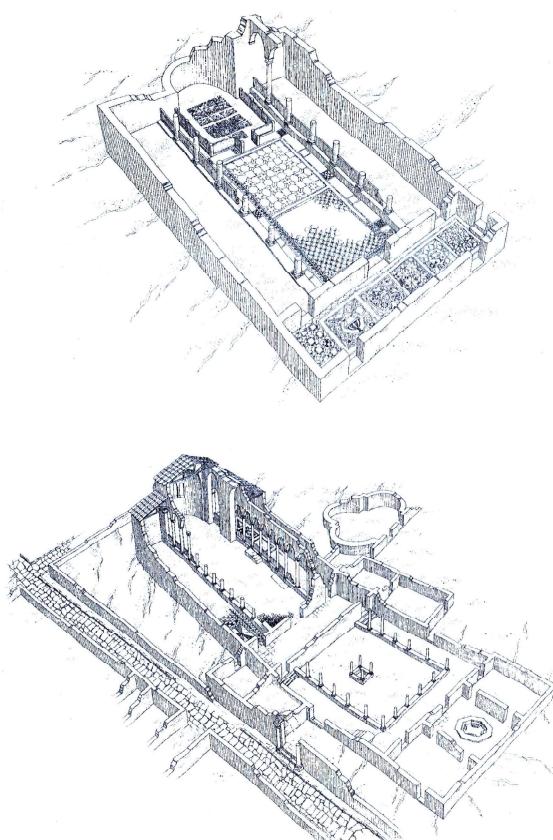


Figura 1. Basílica Episcopal. Fases A (arriba) y B (abajo) (Pandermalis 2000, 256).

La excavación de la basílica episcopal ha permitido identificar dos fases constructivas, con un grado de diferencia tal que se habla de la Basílica Episcopal A, la original, y la B, levantada encima posteriormente. La primera basílica (Fig. 1) tenía un trazado rectangular con dimensiones de 22,40 x 18,10

⁵ La fecha estimada de estas obras es alrededor del 380, tras el asentamiento de poblaciones godas en Tracia a partir del 376. El emperador Teodosio desplegó más guarniciones en las fortalezas y demás centros fortificados.

m. Orientada al este, cuenta con tres naves, separadas por sendas hileras de columnas, siendo la nave central el doble de ancha que las laterales y terminando en un ábside en su lado este. El presbiterio, con forma cuadrada, estaba bien delimitado. El suelo de la nave central estaba decorado con mosaicos con figuras geométricas, mientras que el de los pasillos laterales estaba preparado con ladrillos distribuidos formando esquemas geométricos también. Los muros presentaban ornamentación en forma de murales. Al oeste, el nártex contaba con un acceso a cada una de las naves, más otras tres entradas desde el exterior, dos en el lado oeste y una en el sur. De nuevo, se emplearon mosaicos para cubrir todo su suelo, formando cinco paneles con diferentes figuras geométricas. Asimismo, todos los muros estaban pintados con murales polícromos (Soteriadis 1929, 180; Pelekanidis 1964 [1967], 384; 1965 [1968], 344-346; 1966 [1968], 376).

La datación del edificio constituye uno de los principales debates en la actualidad. La tesis convencional identifica un gran terremoto que tuvo lugar a finales del s. IV como el evento que causó la destrucción de la basílica original, levantada por tanto antes, en la segunda mitad de este mismo siglo. Esto habría motivado por tanto la erección de la Basílica B en el s. V, conservando de manera muy limitada el trazado de la anterior (Pandermalis 1995 [1998], 167 y 170; Mentzos 2001, 8; 2011, 423 y 432). En época reciente, sin embargo, Fragoulis ha presentado una revisión de esta cuestión y de la interpretación de las diferentes fases constructivas de la basílica episcopal de Díon. A partir de su análisis comparativo de los mosaicos que decoran ciertas partes del edificio, entre otros materiales, obtiene un abanico cronológico que abarca desde el último cuarto del s. IV hasta mediados del V. Dado que el conocimiento de las iglesias del área griega y balcánica en esta época es bastante limitado, considera más razonable situar la construcción de la Basílica A en los inicios del s. V. El gran terremoto de finales del

s. IV, por lo tanto, se habría producido antes de la erección de esta primera basílica (Fragoulis 2014, 247-248). En el siguiente apartado se va a explicar con más detalle qué argumentos esgrime Fragoulis. Basta decir por ahora que la hipótesis planteada por este investigador es consistente, si bien no llega a responder de manera completa la gran cuestión que inevitablemente abre: ¿qué motivo o motivos llevaron a sustituir la Basílica A por la B si el cambio no se sitúa en el contexto de la destrucción de la primera por un terremoto? Debido a esto, el presente artículo se mantiene en la línea de la tesis convencional, aunque considerando necesario ahondar en el debate acerca de la cronología de la basílica episcopal.

¿Qué información nos aportan los otros espacios cultuales de Díon? Todo apunta a que el santuario más longevo del lugar, el de Deméter, había cesado su actividad en esta época. Al menos en lo relativo a la práctica religiosa, ya que se constata la construcción en época cristiana de tres hornos crematorios dentro de su *temenos*. Concretamente, dos de ellos se localizan en la estoa sur, mientras que el tercero se encuentra pegado al muro que delimitaba el santuario por el oeste, justo al suroeste del templo norte de época imperial. Todos estos hornos se destinaron a la producción de materiales, aunque la escasez de restos impide determinar el tipo de piezas. La construcción de estas estructuras se enmarca en una nueva utilización del espacio, una vez que éste había quedado en desuso, algo que debió de ocurrir a finales del s. IV, tal y como apunta la tipología de los hornos crematorios y el hallazgo de una moneda de Teodosio I (379-395) en uno de ellos (Pingiatoglou 2015, 42-45). De este modo, podemos presumir que a lo largo de este siglo el culto a Deméter, al menos su práctica ritual en el santuario, fue paulatinamente desapareciendo⁶. No está

⁶ De este siglo data, por ejemplo, la estructura catalogada en la obra de Pingiatoglou como N° 17, un edificio cerca del templo sur de época imperial y en cuyo interior desenterraron una serie de restos materiales – una especie de altar hecho con ladrillos, conchas y lámparas con restos de quemado – que apuntan a una función

claro el caso del Augusteo. Nada indica que se produjeran cambios o reformas en el s. IV. De hecho, el único hallazgo de este periodo es un pequeño tesoro de 120 monedas de esta datación oculto en la esquina oeste (Pandermalis 1975 [1983], 251).

Respecto al resto de santuarios, el único que en esta época muestra signos inequívocos de actividad es el santuario de Isis (Pandermalis 1989a, 23). Su abandono de hecho se produciría a causa de la catástrofe en la que varios edificios más en la ciudad y los espacios religiosos – incluyendo la Basílica A, según la tesis convencional – se vieron afectados. El gran terremoto de finales del s. IV sacudió la región y, en lo que respecta al santuario de Isis, gran parte de sus estructuras resultaron gravemente dañadas. Algunos edificios presentan marcas de trabajos de reparación, pero que no llegaron a finalizarse. Una inundación y más seísmos dejaron el santuario en ruinas (Pandermalis 1997, 28).

Por lo tanto, podemos confirmar que el s. IV y el comienzo del V constituyeron el punto de inflexión del paso del politeísmo tradicional a la preponderancia cristiana en Dión, al menos desde un punto de vista de manifestaciones religiosas en los espacios de culto de la ciudad. Sería interesante pensar que la construcción de la basílica episcopal se produjo en una época en la que el cristianismo estaba bien enraizado en el centro macedonio, como resultado de un proceso de crecimiento de la comunidad cristiana a lo largo de estos siglos. Sin embargo, la ausencia en Dión de evidencia, material y textual, de este de culto antes del s. IV parece apuntar a un cambio en las dinámicas religiosas en este siglo. En efecto, en el año 313 se promulgó el Edicto de Milán, por el cual se establecía la libertad de credo en el Imperio. Pocos años después, en el 325, se celebraría el Primer Concilio de Nicea, en el cual uno de los tres obispos helenos que participaron – de un total de 317 – procedía precisamente de Tesalónica (Makrides 2009, 51). La influencia de la ciudad principal de la

cultural (Pingiatoglou 2015, 35-36).

región de Macedonia en esta época sería, sin lugar a dudas, notable. Teniendo en cuenta esto, es razonable pensar que la expansión del cristianismo en Dión se desarrolló en el marco de un Imperio que fomentaría, a lo largo de este siglo IV y la transición al V, la consolidación del cristianismo. La mayor parte de los emperadores que abrazaron el cristianismo trataron de aprobar medidas para poner trabas al paganismo. Así ocurrió, por ejemplo, a mediados del s. IV con Constancio y Constante (Fernández Ubiña 2003b, 371). Esta voluntad del poder político llevaría a transformar gradualmente las prácticas religiosas de Dión, pasando a ocupar la basílica episcopal un lugar significativo del espacio urbano, a poca distancia al oeste del ágora, el centro neurálgico del lugar. Es posible que esta implantación del cristianismo tuviera lugar sobre la base de una comunidad cristiana preexistente; pero ésta, en todo caso, habría contado con una cifra reducida de feligreses, toda vez que la ciudad de Dión en época altoimperial tenía, como hemos visto, con varios espacios de culto paganos activos hasta al menos el s. III. Sin embargo, en términos generales estos santuarios muestran cierto declive en el s. III, que se constata con claridad en el IV. Dión, ciudad de fuerte tradición pagana, experimentó la potenciación del cristianismo en detrimento de los anteriores cultos, que fueron relegados a un segundo plano.

4. CONSOLIDACIÓN: EL SIGLO V

De acuerdo con la tesis convencional, los daños causados por el gran terremoto conllevaron la puesta en marcha de un ambicioso proyecto de intervención y reconstrucción de la basílica episcopal. El resultado fue la Basílica B (Fig. 1), un edificio nuevo erigido a 1,70 m. sobre el nivel del suelo de su predecesora (Pelekanidis 1965 [1968], 345). Recordemos que, sin embargo, es posible que en realidad la Basílica A fuera construida a comienzos del s. V, en una fecha posterior al

seísmo. Así lo sugiere Fragoulis, quien sostiene que la capa de separación entre las Basílicas A y B responde a un acto intencionado para nivelar el terreno, posterior a la demolición sistemática del edificio original y su reemplazo por uno nuevo, retirando previamente los elementos arquitectónicos que fueran a reutilizar en esta nueva fase. En esta capa encontramos fragmentos cerámicos de los s. III-IV, así como restos de vasos de la tipología Hayes 3C, que se extendieron por el Mediterráneo oriental durante la segunda mitad del s. IV y el V. También hallaron en dicho estrato varias monedas, la mayoría de época de Constantino I (306-337), y dos piezas de bronce de tiempos de Teodosio I (379-395) o, más probablemente, de Teodosio II (408-450). Basándose en esto, así como en algunos elementos decorativos del edificio nuevo, principalmente unos relieves con motivos florales que fueron recurrentes en la Constantinopla del s. V, sobre todo en su segunda mitad, Fragoulis sitúa la construcción de la Basílica B en la segunda mitad del s. V, o quizás ya en el 500 (Fragoulis 2014, 248-250). Por otro lado, tal y como se adelantaba arriba, resulta difícil de justificar que se construyera un edificio nuevo si el anterior en realidad no había resultado dañado por una catástrofe y, por tanto, aparentemente no presentaba problemas o complicaciones que requiriesen su sustitución. Su teoría, por tanto, si bien cuenta con buenos argumentos relativos a los elementos que permiten su datación, necesita ofrecer una explicación más completa de los motivos que llevaron a construir la Basílica B.

Respecto al edificio nuevo, el trazado básico sigue el esquema del anterior, con un plano de tres naves, teniendo la central una anchura mayor que las laterales, marcando la división de los espacios dos columnatas y terminando la central en ábside. De igual modo, algunas partes presentan decoración, como por ejemplo figuras geométricas en el suelo de mármol de los pasillos laterales y mosaicos con diferentes composiciones en la sección sur. El nártex en esta ocasión es más sencillo, simplemente con murales en

las paredes, pero da paso hacia el oeste a un atrio casi cuadrado, 12,60 x 11,90 m., rodeado por una estoa por todos los lados excepto el oriental, y con un pozo en el centro. El hecho de que en el tramo sur de la estoa aparecieran diversos objetos de uso ritual, como frascos de vidrio y una lámpara unida a una *tabula ansata de bronce con el texto “Ὑπὲρ μνήμης folium Θέκλας”* (“En memoria de Tecla”), hace pensar que este espacio se utilizaba como diaconicón, para albergar los diversos objetos empleados en la liturgia (Pelekanidis 1965 [1968], 345-346; 1966 [1968], 371-372 y 376; Megaw 1967-1968, 14; placa: Feissel 1983, 79-80 [Nº 79]). Cabe destacar también una mesa funeraria de mármol colocada junto al muro sur del atrio, con decoración en los bordes y con la inscripción “Αριστοτίμα : Σώσο(v)” (“Aristotima, hija de Soso”) (Bakalakis 1966 [1968], 347-349; SEG XXV, 705).

La Basílica B no termina aquí, sino que cuenta con varias salas más. Al norte del nártex encontramos dos espacios, mientras que al sur tenemos dos conjuntos de anexos. El primero es una serie de tres habitaciones rectangulares, pero lo más llamativo es el segundo, una sala poco usual con tres ábsides, en sus lados norte, este y sur. No está clara la función o funciones de algunos de estos anexos (Pandermalis 1984 [1985], 36; 1993 [1997], 196), mientras que la propuesta de Fragoulis (2020, 193-196) de interpretar la sala triabsidal como el *triclinium* de la residencia del obispo está bien argumentada y encaja bien con el trazado del edificio⁷. En el lado oeste de la Basílica B, el atrio se abría a tres habitaciones dispuestas en hilera y abarcando así toda la anchura del atrio. El elemento más importante se encuentra en la central. Se trata de una estructura octogonal, un receptáculo con escalones para descender a su interior; ha sido interpretada como la pila bautismal (Pelekanidis 1966 [1968], 373-376; Pandermalis 2000, 256). La construcción de este baptisterio es posterior,

⁷ Previamente, Soteriadis identificó la sala triabsidal como baptisterio (1929, 180), pero el hallazgo del verdadero baptisterio descartó esta posibilidad.

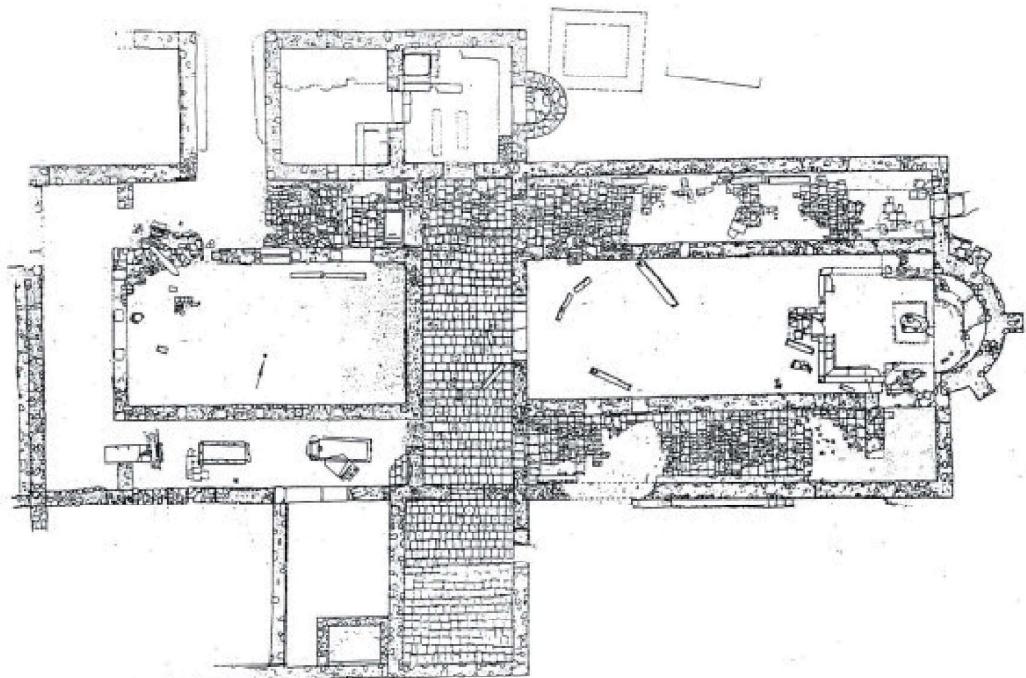


Figura 2 – Iglesia del Cementerio (Mentzos 1992 [1995], 236, σχ. 1).

enmarcada en la Fase II de la secuencia que presenta Fragoulis, y que fecha en el s. VI. A su vez, tras los daños provocados por un seísmo se procedió a restaurar algunas partes del edificio, principalmente la sustitución del techo de madera por un sistema de cúpulas y las columnatas por pilares. Esta Fase III de la Basílica B tuvo lugar a finales del s. VI o ya comenzado el VII (Fragoulis 2014, 250-251). Cabe añadir que también en época tardía la zona al este de la basílica pasó a emplearse como necrópolis (Pingiatoglou *et al.* 2013 [2018], 191).

El carácter funerario está más presente, por otro lado, en el segundo edificio de culto del ámbito cristiano. Se trata de la Iglesia del Cementerio (Fig. 2), situada extramuros, a poca distancia de la línea sur de la fortificación de la ciudad. Recibe este nombre al encontrarse en un terreno utilizado como necrópolis. La fase inicial del edificio data del segundo cuarto del s. V. Con el tiempo, se realizarían trabajos de reformas, así como se añadirían nuevos espacios al complejo (Mentzos 1990 [1993], 231).

Esta iglesia presenta también el clásico esquema tripartito, con orientación este y

con el extremo oriental de la nave central con forma absidal. Dos columnatas separan las naves. La decoración es más limitada en este caso, si bien los muros estaban cubiertos con una capa de mortero que se asemeja al mármol y el suelo de la nave central estaba preparado con mosaicos con figuras geométricas y animales. Continuando hacia el oeste, un acceso desde cada una de las naves daba al nártex, que a su vez se abría a un atrio por medio de dos aperturas en los extremos. De un modo similar a la Basílica B, el atrio está rodeado por una estoa en sus lados norte, oeste y sur. La excavación de la estoa norte sacó a la luz un hallazgo interesante; una mesa preparada con material reutilizado que contaba con una representación de una cruz y, frente a ella, una placa funeraria del s. V en la que se puede leer “Μημόριον Μάγνας” (“En memoria de Magna”) junto con dos cruces, una delante de cada palabra. También esta placa fue reutilizada, habida cuenta de que debajo no apareció ninguna tumba (Mentzos 1990 [1993], 231-234; placa: SEG XLIX, 701).

El complejo de la Iglesia del Cementerio incluye varios anexos, cuya función se sabe en algunos casos. Junto a la estoa oeste del

atrio, por ejemplo, encontramos una sala de pequeño tamaño que parece haber servido para el almacenamiento. En la esquina noroeste desenterraron otra habitación, pero en este caso su propósito no está claro. Más interesante es el conjunto de dos salas anexas al nártex en su lado norte. Conectadas entre sí, presentan dos fases de uso. En la primera, seguramente se accedía por la estoa norte a la habitación oeste, ya que la presencia de una mesa en la esquina sudeste apunta a su utilización como *prothesis*, es decir, como lugar en el que los feligreses depositarían sus ofrendas. Acto seguido continuarían su camino hacia la sala este, en esta época de carácter auxiliar, para llegar al nártex. Con el tiempo, sin embargo, este espacio se vio transformado. En el s. VI, el acceso de la estoa norte a la habitación oeste se cerró, dejando la mesa de ofrendas en desuso. La sala este cobró una mayor importancia al construir una especie de receptáculo de ladrillo, rectangular, en la esquina noroeste. La presencia de restos de carbón y madera alrededor de esta nueva estructura apunta a que contaba con un panel de madera en la sección superior que permitía limitar la visión del interior del receptáculo. También de este nuevo periodo data un banco corrido a lo largo del resto del muro norte y de todo el muro este, así como un nicho en este último muro, a media altura. Esta nueva distribución de elementos confiere a la sala este la función de baptisterio. Finalmente, al sur del nártex los arqueólogos excavaron dos anexos más. Aparentemente, al principio solo había una habitación, que comunicaba directamente con el nártex. Se piensa que servía como diaconicón. En un momento dado, se le añadió una sala al oeste, cuyo propósito no está claro. Curiosamente, avanzando en el tiempo, en el s. VI en la esquina sudeste de la habitación este se añadió una estructura rectangular de medidas 2,95 x 1,60 m. Probablemente se trataba de una prensa de vino, lo cual nos habla de otro uso de este espacio (Mentzos 1992 [1995], 235-241).

Resulta llamativo el hecho de que fuera necesario acondicionar la Iglesia

del Cementerio para que dispusiera de un baptisterio, cuando en la Basílica Episcopal se construyó uno en el s. VI. El hecho de que la adición del baptisterio de la Iglesia del Cementerio también tuviera lugar en el s. VI puede deberse al aumento de la comunidad cristiana en la zona. Otra posibilidad, planteada por Mentzos, es que la sucesión de terremotos que cada cierto tiempo causaron daños en la ciudad a lo largo de estas décadas terminara por afectar a la Basílica Episcopal, haciendo necesario otro espacio para la celebración del bautismo. De este modo, la Iglesia del Cementerio, inicialmente vinculada a un contexto más de tipo funerario, adquiriría una nueva función en el s. VI (Mentzos 1992 [1995], 240-241).

La propia Iglesia del Cementerio presenta elementos del ámbito funerario. Cuatro son los entieramientos que han sido hallados en diferentes localizaciones de la iglesia. El más notable es una tumba de cámara situada en la nave norte, haciendo esquina con el extremo oriental del edificio. Su cronología es de hecho anterior a la iglesia. Si bien en su interior no aparecieron ni ajuar funerario ni monedas, sí se conservaba al menos la ornamentación de las paredes, pintadas con murales con cruces y pájaros. Los otros tres entieramientos se encuentran alineados en la estoa sur del atrio. Dos de ellos son en cista, mientras que el tercero tiene una estructura abovedada. Los tres datan del mismo periodo de actividad de la iglesia; a juzgar por las monedas halladas en la tumba central, de finales del s. V y comienzos del VI (Mentzos 1990 [1993], 234-235).

La construcción y evolución de estos dos edificios, la Basílica Episcopal y la Iglesia del Cementerio, son la prueba más evidente de la presencia e influencia del cristianismo desde, al menos, finales del s. IV o comienzos del V. Su actividad demuestra que este periodo, sin poder ser considerado una etapa de esplendor del lugar, tampoco significa que Díon ya no tuviera influencia en la región. El papel de ciudad sagrada de Macedonia se había perdido tiempo atrás. Sin embargo, aún quedaban varios

siglos para que el centro fuera abandonado. Sin duda, las catástrofes naturales y las condiciones climáticas del lugar desempeñaron un papel importante en la paulatina despoblación de Dión. Los s. V-VI, sin embargo, aún muestran signos leves de desarrollo.

Possiblemente el más notable es el edificio que fue levantado justo al norte de la Basílica Episcopal tras el gran terremoto de finales del s. IV. Conocida como la Casa Tardoantigua frente a la Basílica, se trata de una domus de proporciones considerables, 33,40 x 36,35 m. Aunque no se ha terminado de excavar todavía, se han podido identificar varias salas que giran en torno a un patio central, rodeado por una estoa. Seguramente el edificio tenía dos plantas. Salvo hallazgos peculiares, como una urna funeraria con los restos de un neonato, no se han encontrado objetos de lujo. Tampoco parece que la casa tuviera una ornamentación suntuosa (Mentzos y Krikelikos 2009 [2013], 149-156). Esto es algo que llama la atención, habida cuenta de su localización privilegiada, junto a la basílica. Es innegable que quien construyera esta casa e hiciera uso de ella gozaba de una buena posición en el escalafón social de la población de Dión, pero esto no se habría traducido en la posesión u ostentación de elementos materiales que reforzaran su posición.

5. SOCIEDAD Y RELIGIÓN

La información que tenemos a nuestra disposición acerca de la población de Dión en este periodo es limitada. La epigrafía es una fuente fundamental, como demuestran los exhaustivos estudios de Demaille concernientes a los primeros siglos de la ciudad como colonia romana (Demaille 2013; 2015). Para la Tardoantigüedad, sin embargo, contamos con menos datos.

En las páginas anteriores hemos visto dos inscripciones, ambas en la Basílica Episcopal. Una es el epitafio de Magna del s. V (SEG XLIX, 701) y la segunda la *tabula ansata* elaborada en memoria de Tecla del s. IV-V (Feissel 1983, [Nº

79]). Del pequeño corpus con el que contamos para esta fase, la más antigua conservada con elementos cristianos⁸ es un epitafio del s. IV de Agatopo y Macedone, grabado en un cipo de caliza decorado con una cruz que tiene las letras Κ(ύριε) Ἡ(σοῦ) Ι(ησοῦ). Su lugar de hallazgo es desconocido (Martis 1984, 131 [Nº 11]; SEG XXXV, 736)⁹. De datación imprecisa es una lápida sencilla, de pequeñas dimensiones, en recuerdo a los esclavos de Cristo Alejandro y Severina (Stefanidou-Tiveriou 1985, 31; SEG XLVIII, 790(2))¹⁰. Más información aporta un epitafio en honor a Epictesia, una joven virgen cristiana fallecida a los 14 años de edad; a juzgar por la tipología de la inscripción vivió en el s. V (SEG XLVIII, 790(1))¹¹. Finalmente, del s. V-VI data otra lápida, reutilizada en la iglesia de la localidad moderna de Karitsa, que recoge la inscripción en honor a Teoprepia y Hermíone, junto con tres cruces (SEG II, 393; Feissel 1983 [Nº 78])¹². Seguimos, por lo tanto, sin información acerca de la comunidad cristiana en Dión anterior al s. IV.

Llegados a este punto, debemos plantearnos la siguiente pregunta: ¿cómo transcurrió el proceso de conversión al cristianismo de la población de esta ciudad? ¿Qué consecuencias tuvo? Esta cuestión se ha analizado desde diferentes perspectivas en otros casos de estudio, tanto concretos¹³ como generales, abarcando todo el Imperio Romano, el Imperio Bizantino, o el territorio helénico¹⁴. Como

8 En la mayor parte de los casos se trata de una cruz.

9 Texto: “Ἄγα- / θόπο- / νς κὲ / Μακ- / εδο- / νίς”.

10 Texto: “μημόριον / τὸν δούλον τοῦ Χ(ριστοῦ) / Αλεξάνδρου / καὶ Σεβερίνας”.

11 Texto: “οὐνομα μοι Ἐπί- / κτησις, πατρὸς Ἄ- / θηνέου, μητρὸς / Θεσσαλονεικέας / ἐτῶ<ν> ιδ’ ἐνθάδες / κεῖμε χρηστια- / νὴ παρθένος. κατέλιπόν / μου τῇ τεκούσῃ] / πένθος μέ[γα] / κὲ τῷ π[ατρὶ δά-] / κρυ πολ[ά χαι? / ρετε Λ[--] / ΣΤΟΝΑΙ” (“Mi nombre es Epictesia, de padre Anteneo, de madre Tesalonicea, de 14 años, aquí yazgo, una virgen cristiana. Atrás me dejaron, con gran pena y con muchas lágrimas paternas. Salud...”).

12 Texto: “Μημόριον / Θεοπρεπ- / ίας καὶ Ἐρμι- / όνης”.

13 Por ejemplo, tenemos algunos casos de estudio en Trombley 1993

14 Para esto último, véase Makrides 2009, esp. 15-111.

punto de partida, hay que tener en cuenta que la religión siempre es algo fluido. Está sujeta a una continua evolución y a las dinámicas y procesos históricos del territorio en el que se practica. La situación en Grecia en los siglos previos a la aparición del cristianismo no es una excepción. De una religión más centrada en la *polis*, se pasó en la época helenística a una serie de tendencias que sobrepasaron las fronteras políticas y culturales, haciéndose más frecuente la llegada de cultos foráneos, especialmente orientales. Prueba de ello es, por ejemplo, el santuario de Isis en Díon. La convivencia de diferentes credos fue la norma, y así debemos ver el contexto en el que se enmarcan los primeros siglos del cristianismo. Esta coexistencia, asumida y aceptada, se vería alterada a medida que la práctica monoteísta cristiana fue cogiendo fuerza, incluyendo también el rechazo al culto imperial (Makrides 2009, 22-23).

Trombley, al analizar el proceso de cristianización en el ámbito helénico, sostiene que el s. V fue definitivo para la conversión gradual de las élites urbanas, por medio de diversos mecanismos (Trombley 1997, 122). Fue por tanto un paso importante dentro del largo camino que el cristianismo llevaba recorriendo en Macedonia desde, principalmente, la visita de Pablo. Desafortunadamente, la información concerniente a la conversión al cristianismo de los habitantes de esta región en los primeros siglos de nuestra era es demasiado escasa como para poder obtener una conclusión clara. Sin embargo, hay un aspecto que permite plantear una teoría acerca de la paulatina cristianización de esta población. Se trata de la formación de asociaciones.

En el periodo imperial fue bastante común la formación de colectivos con intereses comunes, ya fuera de tipo cultural o profesional – es decir, trabajadores de un determinado sector. En el caso macedonio, la ciudad que aporta más información al respecto, y con la que por tanto podemos buscar paralelismos, es Tesalónica. Por lo general, la modalidad más frecuente de asociación estaba relacionada con

fines religiosos, centrada especialmente en el culto a Dioniso, o bien en divinidades egipcias o del panteón grecorromano, incluyendo héroes locales (Nigdelis 2010, 14-19)¹⁵. No hay ningún epígrafe que nos hable de una asociación de culto cristiano. Sin embargo, en un análisis bien argumentado de los discursos de Pablo dirigidos a los tesalonicenses, Ascough sugiere que a partir del lenguaje empleado por el predicador se puede entrever la formación de un colectivo similar a una asociación; más específicamente, sostiene que una asociación profesional preexistente se habría convertido al cristianismo (Ascough 2000; 2010, 53).

Tesalónica fue la ciudad de la región macedonia donde el cristianismo caló con mayor intensidad. Pese a ello, poco se sabe de la comunidad de los seguidores de Cristo en el lapso de tiempo que abarcan las visitas de Pablo y el s. IV (Ascough 2010, 67, n. 88). No es por ello tan sorprendente que en Díon no haya testimonios en esos siglos iniciales. Por otro lado, sí hay datos acerca de diversas asociaciones en Díon en época imperial, como ya hemos visto¹⁶. El *thiasos* de Dioniso está bien documentado (AE 1950 (1951) [Nº 20, 21 y 22]; AE 1954 (1955) [Nº 23 y 24]; AE 2006 (2009) [Nº 1262]), y también contamos con evidencia epigráfica que apunta a la existencia de una asociación en honor a Zeus Hipsisto, como se intuye en las inscripciones encontradas en su santuario y vistas en un apartado anterior¹⁷. Siguiendo esta dinámica, existe la posibilidad de que a lo largo de estos primeros siglos de nuestra era se formara alguna pequeña asociación dedicada al culto cristiano. Pese a no haber testimonios específicos de ello, la construcción de la Basílica A en época bajoimperial lleva implícita la presencia de una comunidad cristiana desde al menos el s.

15 Para un análisis de la estratificación social y las asociaciones, véase Ramgopal, 2017.

16 Del periodo helenístico conocemos también la asociación de los museístas, es decir, de devotos de las Musas (SEG XLIX, 697 y otra inscripción mencionada en Pandermalis 1999 [2001], 416). Es probable que también hubiera una de Zeus Olímpico (SEG L, 589).

17 Sobre esta cuestión, véase Nigdelis 2016.

IV pero, quizá, ya desde una época anterior. Un colectivo que podría haberse organizado como asociación para gestionar y regular sus prácticas cultuales. Podemos enmarcar este fenómeno en el complejo proceso de expansión paulatina del cristianismo en una sociedad en la que los cultos tradicionales formaban parte de las costumbres de la comunidad, de su *ethos*. En palabras de Trombley, el proceso de cristianización no es algo tan sencillo como la simple erradicación de las creencias previas (Trombley 1993-1994, 108). Si bien la explicación más plausible sería el crecimiento exponencial del culto cristiano en el s. IV en relación con la potenciación desde las esferas de poder imperial, como se ha razonado arriba, no habría que descartar que antes de esto existiera una pequeña comunidad que profesara el culto cristiano.

6. CONCLUSIONES

Teniendo en cuenta los datos expuestos, es razonable poner en relación el progresivo abandono de los santuarios tradicionales de Dión con la expansión del cristianismo, en un proceso acelerado especialmente en el s. IV. El hecho de que en este siglo, a juzgar por la evidencia material, solo siguieran activos el de Deméter – con la construcción de los hornos a finales de este siglo, lo cual evidencia el cese del culto – y el de Isis, es una señal de un cambio significativo en la práctica religiosa. Cabe esperar que todavía hubiera devotos de estos cultos o de los del resto de cultos pertenecientes al ámbito grecorromano, cuya actividad no dejara evidencia material. Pero es sin duda llamativo que a mediados del s. III el santuario de Zeus Hipsisto contara con una asociación de fieles, para tener una ausencia prácticamente total de evidencia cultural pocas décadas después.

Queda pendiente la identificación del lugar o lugares donde esta creciente comunidad cristiana llevaría a cabo sus liturgias antes de

que el cristianismo fuera permitido de manera oficial y se procediera a construir edificios para dicho propósito, primero la Basílica Episcopal, y más adelante la Iglesia del Cementerio. Desafortunadamente, no es posible determinar ninguna estructura o espacio con esta función, pero también es cierto que a día de hoy se ha excavado un porcentaje muy pequeño del yacimiento de Dión, especialmente del espacio urbano. Sí que se puede confirmar, al menos, que no hay evidencias de reutilización de templos paganos para la liturgia cristiana, algo que en otros lugares sí se dio (Makrides 2009, 126). Lo más frecuente en los primeros siglos del cristianismo fue la utilización de casas como lugares de reunión y de culto, en las que los anfitriones ejercían como ministros de las comunidades, lo que ponía el acento en las relaciones interpersonales del colectivo (Estrada 2003, 140 y 179; Fernández Ubiña 2003a, 264 y plano 3, de una *domus Ecclesiae* de Dura Europos). Partiendo de este dato, cabría suponer que alguna estructura doméstica de la ciudad de Dión tuviera esta función. Pero no es posible identificar ninguna de las excavadas por ahora con este tipo de uso.

Algo que podemos aceptar es que la expansión y consolidación del cristianismo tuvo un impacto directo en el desarrollo de los cultos llamados paganos por esta comunidad. No obstante, si bien ha quedado claro a lo largo de estas páginas que los santuarios de Dión fueron abandonados progresivamente, esto no implica necesariamente que la veneración a estos dioses cesara por completo. El mantenimiento y restauración de los espacios cultuales dependían en mayor medida de los recursos de la ciudad o la unidad administrativa, así como de la inversión de la élite, los decuriones, o bien eventuales donantes particulares que gozaran de una posición privilegiada en la comunidad. En esta etapa tardía, con el dogma cristiano cada vez más firmemente arraigado y la voluntad del poder político decantándose por ello, la

inversión pasó a centrarse en nuevos edificios cultuales de corte cristiano, tales como la basílica y la iglesia. Pero probablemente parte de la población de Díon siguió venerando a sus antiguas divinidades, e incluso haciendo uso de los lugares tradicionales para ello. Al fin y al cabo, la convivencia entre cristianismo y paganismo fue una realidad durante siglos, como demuestra Vallejo Girvés en su estudio sobre Justiniano. Este emperador bizantino del s. VI, de profunda convicción cristiana, ordenó en tres ocasiones perseguir a los paganos – llamados también “helénos” (Makrides 2009, 40) – y bajo su mandato se aprobaron diversas leyes y medidas conducentes a la prohibición y castigo por esas prácticas religiosas. El hecho de que las persecuciones se llevaran a cabo hasta tres veces es la mejor prueba de que había un sustrato significativo de la población del Imperio Bizantino que seguía profesando sus cultos tradicionales, independientemente de si también habían abrazado o no la fe cristiana (Vallejo Girvés 1997).

Para finalizar, una combinación de elementos naturales y antrópicos conllevó el paulatino abandono de Díon, que en sus últimos siglos de existencia no volvió a ver cómo se construían grandes edificios ni monumentos. Situada en un terrero que con el paso del tiempo se había convertido en una zona pantanosa, las pobres condiciones de salud motivaron a sus habitantes a desplazarse a otros centros de la región (Pandermalis 1989b, 52). La última referencia que tenemos de la ciudad corresponde al emperador bizantino Contantino VII Porfirogéneta, que gobernó en el s. X. En su obra *De Thematibus*, la ciudad aparece mencionada en el listado de centros del territorio de Macedonia (Const. Porph. *Them.* 2, 49, 15). Díon, por tanto, siguió activa hasta bien avanzada la Edad Media. De este modo, su última etapa de desarrollo notable, el periodo paleocristiano, dio paso a un declive que comenzó hacia el s. VI y que llevó a la despoblación del lugar en un lento proceso que se alargaría varios siglos.

BIBLIOGRAFÍA

- Ascough, R.S. 2000. The Thessalonian Christian community as a professional voluntary association. *JBL* 119, 311–328.
- Ascough, R.S. 2010. Of memories and meals: Greco-Roman associations and the early Jesus-Group at Thessalonikē. En Nasrallah L., Bakirtzis Ch. y Friesen S.J. (Eds.), *From Roman to Early Christian Thessalonike*, 49–72. Cambridge: Harvard University Press.
- Bakalakis, G. 1966. Ανασκαφή Δίου. *AD* 21(B2), 346–349.
- Chapinal-Heras, D. 2021. *Experiencing Dodona: The Development of the Epirote Sanctuary from Archaic to Hellenistic Times*. Berlín – Boston: De Gruyter.
- Demaille, J. 2013. La fondation de la colonie romaine de Dion (Piérie, Macédoine) et la constitution d'une société mixte (Ier siècle a.C.-IIIe siècle p.C.). *Sciences Humaines Combinées* 12, 1–8.
- Demaille, J. 2015. Esclaves et affranchis sur le territoire de la colonie romaine de Dion (Piérie, Macédoine). En Beltrán A., Sastre I. y Valdés M. (Eds.), *Los Espacios de La Esclavitud y La Dependencia Desde La Antigüedad. Actas Del XXXV Coloquio Del GIREA. Homenaje a Domingo Plácido*, 537–559. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté.
- Domínguez Monedero, A.J. 2020. Eclipsada por el santuario: la polis de los dodoneos, En Conti Jiménez L., Fornieles Sánchez R., Jiménez López M.I., Macía Aparicio L. y de la Villa Polo J. (Eds.), *Δῶρα Τὰ Οἱ Δίδομεν Φιλέοντες. Homenaje al Profesor Emilio Crespo*, 557–564. Madrid: UAM Ediciones.
- Estrada, J.A. 2003. Las primeras comunidades cristianas. En Sotomayor M. y Fernández Ubiña J. (Eds.), *Historia Del Cristianismo*. I. El Mundo Antiguo, 123–187. Madrid: Trotta.

- Feissel, D. (1983), *Recueil des Inscriptions Chrétiennes de Macédoine du IIIe au IVe siècle*. BCH, Suppl., 1–290.
- Fernández Ubiña, J. 2003a. El cristianismo greco-romano. En Sotomayor M. y Fernández Ubiña J. (Eds.), *Historia Del Cristianismo*. I. El Mundo Antiguo, 227–291. Madrid: Trotta.
- Fernández Ubiña, J. 2003b. Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio romano. En Sotomayor M. y Fernández Ubiña J. (Eds.), *Historia Del Cristianismo*. I. El Mundo Antiguo, 329–397. Madrid: Trotta.
- Fragoulis, K. 2014. *H Επισκοπική Βασιλική της Πρωτοβυζαντινής Πόλης του Δίου*. Master Thesis, Aristotle University of Thessaloniki.
- Fragoulis, K. 2020. Episcopal Basilica of Dion, Greece. The triconch building and the location of the bishop's residence. En. Moreau, D. et al. (Eds.), *Archaeology of a World of Changes. Late Roman and Early Byzantine Architecture, Sculpture and Landscape. In Memoriam Claudiae Barsanti*, 189–199. Oxford: BAR International Series.
- Graf, F. 2016. Zeus Olympios and his cult in Greece. En Pandermalis D. (Ed.), *Gods and Mortals at Olympus: Ancient Dion, City of Zeus*, 67–74. New York: Onassis Foundation.
- Hatzopoulos, M.B. y Mari, M. 2004. Dion et Dodone. En Cabanes P. y Lamboleo J.-L. (Eds.), *L'Illyrie Méridionale et l'Épire Dans l'Antiquité* IV, 505–513. Paris: De Boccard.
- Iatrou, M. 2016. The sanctuary of Zeus Hypsistos. En Pandermalis D. (Ed.), *Gods and Mortals at Olympus: Ancient Dion, City of Zeus*, 94–98. New York: Onassis Foundation.
- Kreymdi-Sicilianou, S. 1996. *Η Νομισματοκοπία της Ρωμαϊκής Αποικίας του Δίου*. Athens: Kentron Hellinikis kai Romaïkis Archaiotitos Ethnikon Hydryma Ereunon.
- Kreymdi-Sicilianou, S. 2004. *Multiple Concealments from the Sanctuary of Zeus Olympios at Dion: Three Roman Provincial Coin Hoards*. Athens: Kentron Hellinikis kai Romaïkis Archaiotitos Ethnikon Hydryma Ereunon.
- Kreymdi-Sicilianou, S. 2016. From the kingdom of Macedonia to the colony of Dion: The use and function of coinage. En Pandermalis D. (Ed.), *Gods and Mortals at Olympus: Ancient Dion, City of Zeus*, 41–48. New York: Onassis Foundation.
- Makrides, V.N. 2009. *Hellenic Temples and Christian Churches: A Concise History of the Religious Cultures of Greece from Antiquity to the Present*. New York: New York University Press.
- Martis, N.K. 1984. *The Falsification of Macedonian History. Ancient Jewish Sources and Testimony on Macedonia*. Athens: Athanassiades Bros.
- Megaw, A.H.S. 1967. Archaeology in Greece, 1967–1968. AR 14, 3–26.
- Mentzos, A. 1990. Η κοιμητηριακή Ἡ ἔξω των τειχών βασιλική του Δίου. AEMTh 4, 231–240.
- Mentzos, A. 1992. Η κοιμητηριακή βασιλική του Δίου. Τα προσκτίσματα. AEMTh 6, 235–243.
- Mentzos, A. 2001. Early Byzantine ecclesiastical architecture in Pieria. En Burke, J. y Scott, R. (Eds.), *Byzantine Macedonia. Art, Architecture, Music and Hagiography. Papers from the Melbourne Conference, July 1995*, 7–12. Melbourne: National Centre for Hellenic Studies & Research.
- Mentzos, A. 2011. Η νησίδα της Επισκοπικής Βασιλικής και οι δρόμοι του Δίου. En Pingiatoglou, S. y Stefanidou-Tiveriou, Th. (Eds.), *Νάματα, Τιμητικός Τόμος Για Τον Καθηγητή Δημήτριο Παντερμαλή*, 423–432. Thessaloniki: University Studio Press.
- Mentzos, A. y Krikilikos, D. 2009. Οικία της όψιμης αρχαιότητας του Δίου. AEMTh 23, 149–162.
- Nasrallah, L. 2019. *Archaeology and the Letters of Paul*. Oxford: Oxford University Press.
- Nigdelis, P. 2010. Voluntary associations in Roman Thessaloniki. En Nasrallah L., Bakirtzis Ch. y Friesen S.J. (Eds.), *From Roman to Early Christian Thessalonike*, 13–47. Cambridge: Harvard University Press.

- Nigdelis, P. 2016. The Nonae Capratinae in Dion and religious associations and public festivals in Roman Macedonia. *GRBS* 56, 663–678.
- Pandermalis, D. 1975 [1983]. Δίον. *AD* 30(B2), 251–254.
- Pandermalis, D. 1984. Δίον. *Ergon*, 35–37.
- Pandermalis, D. 1989a. Το ιερό της Ἰσιδας. *Archaiologia* 33, 18–23.
- Pandermalis, D. 1989b. Οι παλαιοχριστιανικές βασιλικές. *Archaiologia* 33, 48–52.
- Pandermalis, D. 1993. Η ανασκαφή του Δίου στο κατά το 1993 και τη χαλκινή διόπτρα. *AEMθ* 7, 195–199.
- Pandermalis, D. 1995. Ανασκαφή Δίου. *AEMθ* 9, 167–172.
- Pandermalis, D. 1997. *Dion, the Archaeological Site and the Museum*. Athens: Adams Edition.
- Pandermalis, D. 1999 [2001]. Δίον 1999: Μουσαϊσται – Βασιλέυς Δημήτριος. *AEMθ* 13, 415–423.
- Pandermalis, D. 2000. *Discovering Dion*. Athens: Adams Edition.
- Pandermalis, D. 2003. Ζευς Ὑψιστος και ἄλλα. *AEMθ* 17, 417–424.
- Papazoglou, F. 1990. La population des colonies romaines de Macédoine. *ZAnt* 40, 111–124.
- Pelekanidis, St. 1964 [1967]. Ανασκαφικά έρευναι εις την χριστιανικήν βασιλικήν Δίου Πιερίας (Βασιλική Β, Βασιλική Α). *AD* 19(B3), 384.
- Pelekanidis, St. 1965 [1968]. Ανασκαφικά έρευναι εις Δίον Πιερίας (Βασιλική Α, Βασιλική Β, Διάφορα ευρήματα). *AD* 20(B3), 477–479.
- Pelekanidis, St. 1966 [1968]. Ανασκαφή βασιλικής Δίου. *AD* 21(B2), 371–376.
- Piccinini, J. 2017. *The Shrine of Dodona in the Archaic and Classical Ages. A History*. Macerata: Edizioni Università di Macerata.
- Pingiatoglou, S. 2006 [2008]. Δίον 2004–2006. Ανασκαφικές έρευνες στο ιερό του Ασκληπιού και στην πόλη των ελληνιστικών χρόνων. *AEMθ* 20, 577–586.
- Pingiatoglou, S. 2015. *Δίον. Το Ιερό της Δήμητρος*. Thessaloniki: University Studio Press.
- Pingiatoglou, S. 2016. The cult of Demeter at Dion. En Pandermalis D. (Ed.), *Gods and Mortals at Olympus: Ancient Dion, City of Zeus*, 31–40. New York: Onassis Foundation.
- Pingiatoglou, S., Papagianni, E., Vasteli, K., Pavlopoulou, E. y Tsiafis, D. 2013. Δίον 2012–2013. Ανασκαφικές και άλλες δραστηριότητες. *AEMθ* 27, 189–198.
- Ramgopal, S. 2017. One and many: Associations of Roman citizens in Greece. En Rizakis A.D., Camia F. y Zoumbaki S.B. (Eds.), *Social Dynamics under Roman Rule. Mobility and Status Change in the Provinces of Achaia and Macedonia. Proceedings of a Conference Held in Athens, May 30th-31st 2014*, 407–425. Athens: National Hellenistic Research Foundation.
- Soteriadis, G. 1929. Βασιλικὴ ἐν Δίῳ. *Arch. Eph.* 180.
- Stefanidou-Tiveriou, Th. 1985. *Επιτάφια Μνημεία του Δίου. Οι αρχαιολόγοι μιλούν για την Πιερία*, 23–32.
- Stefanidou-Tiveriou, Th. 1998. *H Οχύρωση. Ανασκαφή Δίου*. Thessaloniki: Aristoteleio Panepistimio Thessalonikis.
- Trombley, F. R. 1993. *Hellenic Religion and Christianization c. 370–529*. Leiden - New York: Brill.
- Vallejo Girvés, M. 1997. Tradiciones y pervivencias paganas en el Imperio Bizantino: El posicionamiento de Justiniano. *Antigüedad y Cristianismo* 14, 217–228.

Cómo citar / How to cite: Sanz Huesma, F.J. 2021. La importancia política y militar de las revueltas bagaudas en época tardorromana. *Antigüedad y Cristianismo* 38, 49-65. <https://doi.org/10.6018/ayc.490511>

LA IMPORTANCIA POLÍTICA Y MILITAR DE LAS REVUELTAS BAGAUDAS EN ÉPOCA TARDORROMANA

THE POLITICAL AND MILITARY SIGNIFICANCE OF THE BACAUDIC REVOLTS IN LATE ROMAN PERIOD

Francisco Javier Sanz Huesma
*Universidad de Zaragoza,
Zaragoza, España
gengisanz@gmail.com
orcid.org/0000-0002-6775-0522*

Recibido: 30-8-2021

Aceptado: 9-11-2021

RESUMEN

En el presente artículo pretendo demostrar que las revueltas bagaudas producidas en los siglos III y V tuvieron poca importancia militar y política. Para ello, confrontaré con gran parte de la historiografía moderna, que considera estas revueltas como parte determinante de la caída de la parte occidental del Imperio Romano. El estudio de la respuesta por parte del gobierno imperial y el análisis detenido de las fuentes, me permitirá sostener mi hipótesis.

Palabras clave: bagaudas, historiografía, imperio tardorromano, Armórica, fuentes tardorromanas, historia militar.

ABSTRACT

In this article I intend to show that the bagaudian revolts that occurred in the 3rd and 5th centuries had little military and political importance. To do this, I will confront a large part of modern historiography, which considers these revolts as a determining part of the fall of the Western part of the Roman Empire. The study of the response by the imperial government and the careful analysis of the sources will allow me to support my hypothesis.

Keywords: bagaudae; historiography, late roman Empire, Armorica, late roman sources, military history.

SUMARIO

1. Introducción.
2. Factores que han ayudado a sobreestimar la importancia de las rebeliones bagaudas.
3. La revuelta bagauda de 285-286.
4. Bagaudas en los Alpes en 407.
5. Bagaudas en Armórica (435-437).
6. La bagauda tarragonense (441-454).
7. Conclusiones



1. INTRODUCCIÓN

“Estos levantamientos, que se produjeron precisamente en unos momentos en los que el mundo romano se enfrentaba a una presión que no conocía parangón en las fronteras occidentales, tal vez desempeñaron un importante papel a la hora de producir la desintegración de una parte considerable del imperio de occidente”.

Esta idea, en este caso extraída de un influyente libro¹, es muy habitual a la hora de valorar la importancia política de los bagaudas² y a pesar de lo poco que conocemos sobre el origen, composición, motivos y geografía de las revueltas bagaudas, estos han sido señalados como una de las causas, y no la menor, de la caída del Imperio Romano occidental, llegando esta tesis a los manuales universitarios (Jiménez Garnica 1990, 59; Bravo 1998, 40; Fernández Uriel y Manas Romero 2013, 52 – 53), e incluso popularizándose en medios no académicos (Romero 2012, 40 – 43; Tréguier 2014, 73 – 78). La parquedad de las fuentes no ha impedido en ningún caso considerar las acciones protagonizadas por los bagaudas como un grave, incluso mortal desafío contra el Imperio. Se ha visto en ellas una amenaza al poder imperial³, superior incluso al peligro que suponían los bárbaros (Thompson 1977a, 27; García Moreno 1989, 57). También se ha opinado que los bagaudas serían capaces de estar a la altura militar de Roma⁴ o se ha

llegado a proponer que las invasiones bárbaras no hubieran sido exitosas sin estas revueltas (Thompson 1952, 20 – 21). La intención del presente estudio es intentar mostrar que estas opiniones son matizables⁵, es decir, darles a las rebeliones bagaudas su dimensión política y militar real, basándome para ello en las fuentes y el contexto de las propias rebeliones.

En primer lugar, analizaremos los dos principales factores que han propiciado que las rebeliones bagaudas hayan pasado a ocupar un lugar principal entre las causas de la caída de la *pars occidentalis*: la presunta amplia duración temporal y la supuesta y también amplia extensión geográfica, dependiendo ambos extremos del autor que trata el problema. A continuación, estudiaremos estas rebeliones en su contexto histórico, analizando las reacciones que desde el gobierno imperial se produjeron, única forma de lograr dar a los movimientos bagáudicos la importancia histórica que les corresponde y que es bastante modesta⁶.

2. FACTORES QUE HAN AYUDADO A SOBRESTIMAR LA IMPORTANCIA DE LAS REBELIONES BAGAUDAS

Fue el gran historiador E. A. Thompson (1952, 11) quien introdujo los dos principales factores que hacían de las revueltas bagaudas una de las causas de la caída de la parte occidental del Imperio Romano y marcaba lo

supresión de algunas revueltas bagaudas del siglo V como prueba de que los bagaudas estaban en igualdad militar con Roma. En realidad, Aecio seguía el ejemplo de, entre otros, Constancio, de utilizar a los bárbaros para eliminar a determinados enemigos.

No es, obviamente, el primer intento y otros autores han intentado ubicar a los bagaudas en su lugar histórico. *Vid.* por ejemplo: “Their notoriety has little relation to their significance, as they appear to have affected the course of history little, if at all. However, they caused scholarly controversy out of all proportion to their putative significance.” (Couper 2016, 312). *Vid.* también Kulikowski 1997, 32.

6 Aunque no inexistente, como indican algunas monografías en las que ni siquiera aparece el término bagauda para el periodo 285-286 (Cameron 1993; Elton 2018, de hecho, no los menciona en ninguna ocasión). Incluso en la monumental Rousseau 2009, el término bagauda no aparece en ningún momento.

1 Ste.-Croix 1981, 557. *Vid* también Musset 1967, 159: “La contribución de las perturbaciones sociales al derrumbe del orden romano está, por tanto, bien establecida”.

2 No trataremos aquí las causas de las revueltas bagaudas, pues no es objeto de este artículo. Un resumen de las principales teorías puede encontrarse en Sánchez León 1996, 24 – 26.

3 *Vid.* un claro ejemplo en: “La importancia histórica de la bagauda galohispánica radica en el hecho de que, en menos de cincuenta años (407 – 454), llegó a poner en peligro-sino desbarató definitivamente-los planes políticos del gobierno central” (Bravo 2007, 268).

4 Bravo 2007b, 19, interpreta el uso de federados en la

que, durante décadas, y aún en la actualidad, se convirtió en el paradigma:

“Many theories have been put forward to account for the fall of the Western Roman Empire, but not all of them have allowed sufficient importance to the prolonged series of revolts which broke out in late Roman times in the countryside of Gaul and Spain, as well as in other regions of Europe”.

El primero de estos factores es la amplia duración temporal otorgada a las revueltas bagaudas. Y no sólo su duración temporal, sino también su continuidad en momentos en los que no aparecen en las fuentes. Obviamente, un movimiento rebelde que, de forma explícita o larvada, dura décadas o incluso siglos no puede dejar de ser importante⁷. Las fuentes mencionan la existencia de movimientos bagáudicos (o en los que intervengan bagaudas) en pocas ocasiones: 285-287 en Galia y tras más de un siglo de interludio, reaparecen con un breve episodio en 407 en los Alpes, seguido por la revuelta de 435-437 de nuevo en Galia y los hechos acontecidos en los años 441-443, 449 (aunque sobre este se pueden mantener muchas reservas) y 454 en Hispania. Son, como es fácil observar, revueltas muy localizadas en el tiempo, lo que no ha impedido a la historiografía moderna incluir dentro de estas revueltas numerosos episodios que no lo son, dotando a estos movimientos incluso de precedentes. En efecto, algunos autores han considerado que las revueltas campesinas bagaudas fueron anteriores a la reseñada por las fuentes, teniendo como ilustre precursor a Materno (HEROD. 1, 10, 1-9 y SHA *Pesc. Nig. 3, 4*) (Thompson 1952, 12 – 15; Szádecky-Kardoss 1962, 347; Santos Yanguas 1980, 239; Lassandro 1981 – 1982, 64 – 71; Fleury 2019, 355), aunque lo razonable es ver en Materno a un simple aspirante al trono imperial (Okamura 1988, 289) o, más probablemente,

un líder local⁸. En cuanto a la posibilidad de que la ciudad de *Augustodonum* (actual Autun) fuese destruida por una rebelión bagauda en 269-270 como se ha apuntado en ocasiones (Lassandro 1981 – 1982, 76 – 79; Rubin 1995, 137), P. Le Gentilhomme ya estableció que la base de esta teoría es errónea (Legentilhomme 1943, 233. Badot.-De Decker 1992, 349 – 351; Minor 1999, 36), aunque recientemente se ha vuelto a insistir sobre la intervención de los bagaudas en la destrucción de esa ciudad (Bianchi 2016).

Pero si se han establecido precedentes que han ayudado a magnificar el movimiento bagauda, más influyente aún ha sido la teoría según la cual los movimientos bagaudas de finales del siglo III no fueron derrotados por Maximiano Hercúleo, como veremos después, sino que persistieron a lo largo del siglo IV para renacer a principios del siglo V. En efecto, se ha buscado y rebuscado entre las fuentes en busca de indicios o pistas que permitan señalar la persistencia de la bagaudia en las Galias a lo largo del siglo IV en estado latente al menos⁹. Se ha señalado que las noticias proporcionadas por Amiano Marcelino (27, 2, 10) en referencia a la supresión de un violento bandidaje por Valentiniano I en Galia en 369, podrían ser interpretadas como alusivas a un movimiento bagauda, a pesar de que nada en el texto induzca a ello¹⁰. También se ha propuesto que tumbas con armas localizadas en las Galias en el siglo IV podrían responder a la presencia de milicias locales que el gobierno imperial podría haber considerado como bagaudas o bien a milicias de propietarios locales usadas

⁸ Van Dam 1985, 19. Sobre Materno: Alföldy 1971; Rubin 1995, 131 – 132; Luc 2020. Sobre el bandidaje: Grünewald 1999.

⁹ Es la postura de Thompson 1952, 17-18; Badot.-De Decker 1992, 368; Minor 1997, 183; Mehat 1989, 67.

¹⁰ Thompson 1952, 17; Ste.-Croix 1981, 557; Drinkwater 1989, 194. En cambio, más razonablemente, Macmullen 1992, 266, lo reseña como un importante caso de bandidaje que afectó a toda Galia e hizo inseguros los viajes, pero integrado en una serie de episodios de latrocínio en Occidente. En contra de una continuidad del movimiento bagauda en el siglo IV Minor 1999; Couper 2016, 317.

⁷ Fleury 2019, 355 – 356, habla incluso de dos oleadas, emulando las “vagues” de Musset 1967.

para defenderse de germanos, bandidos o bagaudas (Christie 2013, 954). Se ha llegado incluso a apuntar la posibilidad de que los bagaudas interrumpieran los suministros militares del ejército romano en el mismo siglo IV, produciendo rebeliones y obligando a los destacamentos a requisar suministros de las comunidades locales (Oriol *et al.* 2013, 719-720). Van Dam sostiene verosímilmente que la presencia de emperadores en el norte de Galia y el uso que éstos hicieron de los líderes locales en la administración del Imperio impidió cualquier rebrote del movimiento bagáudico, lo que explicaría la inexistencia de referencias a este fenómeno en las fuentes¹¹.

Pero es a principios del siglo V donde se ha situado un gran movimiento bagáudico que afectó a Armórica, haciéndola en la práctica independiente del gobierno imperial durante una década al menos y germen de posteriores revueltas del mismo tipo, si bien sólo tenemos atestiguada una en las fuentes, la producida en 435-437. El creador de esta bagauda armoricana fue principalmente E. A. Thompson, basándose en fuentes que en ningún caso mencionan revueltas de este tipo y que pueden ser perfectamente enmarcadas en el contexto político contemporáneo.

Fue Zósimo quien transmitió el relato de unos hechos que han sido considerados como el punto de partida de la denominada "bagauda armoricana". Se trata del controvertido pasaje en el que describe como Britania, Armórica y otras provincias galas no especificadas decidieron defenderse a sí mismas, expulsando a los funcionarios romanos, lo que sucedería en el año 409 (ZOS. 6, 5, 2-3). Estos hechos suelen ponerse en relación con las acciones de Exuperancio en Galia en los años 416-417, tal como son recogidas por Rutilio Namaciano. Finalmente, se considera lo expuesto en la obra teatral *Querolus* como el ideario del bagaudismo armoricano. Ha

¹¹ Van Dam 1985, 33 – 34. Rubin 1995, 139 – 140, argumenta que las fuentes no denominan como bagaudas a ninguna de estas revueltas y que debemos ceñirnos a tratar como bagaudas solo a los que las fuentes denominan específicamente como tales.

surgido así la idea de la existencia de un amplio y significativo movimiento bagáudico en Armórica que comenzaría con la expulsión de los funcionarios romanos descrita por Zósimo y datada en 409 y terminaría con las acciones militares emprendidas por Exuperancio en los años 416-417 (Thompson 1952, 16 – 19; Jones 1964, 188; Macmullen 1992, 211 – 212; Szadecky-Kardoss 1962, 350; Barbero. y Vigil 1979, 40; Demougeot 1979, 441; Bravo 1984, 254, n. 12; Doi 1989, 348 – 349; Sánchez León 1996, 18 – 19, 35 con la n. 10; Sarachu 2015, 171 – 172; Fleury 2019, 355 – 356). Esta rebelión bagauda se habría extendido, según Thompson, incluso hasta Britania¹². A pesar de que, como veremos, esta teoría no tiene base histórica firme, goza de gran popularidad y es habitual verla reflejada en obras de gran calado en el público, por lo que esta visión se perpetúa¹³.

La importancia de esta rebelión sería de tal magnitud que el gobierno romano del general Constancio, futuro Constantino III, se vio en la necesidad de asentar a los godos en Aquitania para prever cualquier insurrección bagáudica tras la destrucción de la presunta "bagauda armoricana" de 409-417, tal como defendió Thompson, seguido de parte de la historiografía (Thompson 1956, 69 – 71; Moss 1973, 713 – 714; Wolfram 1979, 155; Rouché 1995, 24 – 26). Sin embargo, esta teoría ya fue duramente criticada, y con razón, al poco de publicarse y en la actualidad es imposible mantenerla por la inexistencia de una amenaza bagáudica en Galia en el año 418 (Wallace. Hadill 1962, 25 – 33; Bachrach 1969, 54 – 55; Burns 1992, 363 – 366; Halsall 2007, 229).

Sin embargo, la explicación a la revuelta armoricana mencionada por Zósimo se encuentra en el propio contexto político de los hechos, sin necesidad de crear un artificio

¹² Thompson 1956, 70; Thompson 1977b, 303-318; Ste.-Croix, 558; Bravo 1984, 254, n. 12; Heather 2006, 361. *Vid.* los sólidos argumentos en contra de Stevens 1957, 333 – 341; Salway 1981, 445; Paschoud 1989, 40 – 41 y sobre todo Minor 2000.

¹³ Ejemplos son Heather 2006, 361 – 362; Halsall 2007, 218, 229, 233; Ward-Perkins 2007, 76.

como la “bagauda armoricana”¹⁴. En efecto, los datos proporcionados por el autor griego hacen referencia a las dificultades por las que estaba atravesando el usurpador Constantino III para mantener bajo su control Britania y las provincias septentrionales de la Galia. El general constantiniano Geroncio utilizó a los germanos que habían cruzado el Rin a finales de 406 para hostigar la retaguardia de Constantino III, es decir, las provincias britanas y del norte de Galia¹⁵. Ante la imposibilidad por parte de Constantino de responder a las acciones de pillaje bárbaras, los provinciales decidieron confiar en sus propias fuerzas para defenderse y expulsaron a los representantes del usurpador¹⁶. En cuanto a Britania, la noticia referida a la carta de Honorio a las ciudades de esa diócesis instándolas a la autodefensa en respuesta a una petición de ayuda (ZOS. 6, 10, 2) alude a una muy probable pérdida de la *diocesis Britanniarum* para la causa de Constantino. Así pues, y como resumen, debemos concluir que la famosa revuelta bagáudica de Armórica no es más que un alzamiento contra el usurpador Constantino de algunas de las provincias que controlaba. Además, Zósimo no incluye el término bagauda en la descripción de los hechos acaecidos en el norte de Galia en 409, lo que no deja de ser curioso al tratarse de una palabra que el autor griego conoce y ha utilizado para calificar comportamientos cercanos en el tiempo y en el espacio e, incluso, en la propia narración zosimiana, ya que escasos capítulos separan la narración de unos hechos de otros y ambos se incluyen en el mismo conjunto temático, la usurpación de Constantino III¹⁷.

14 El contexto histórico puede encontrarse detallado en Sanz Huesma 2011b, 11 – 58.

15 Paschoud, 39. Sobre Geroncio y sus motivaciones: Sanz Huesma 2011b, 51 – 57.

16 Tesis similar en Paschoud 1989, 41. Tampoco Van Dam 1985, 40, acepta que la revuelta armoricana sea el reflejo de un movimiento de tipo bagáudico, partiendo de una personal interpretación del testimonio de Zósimo.

17 Me refiero a la descripción de un incidente bagauda en los Alpes en 407, reseñado por Zósimo (6. 2, 5).

El testimonio de Rutilio Namaciano referido a la actuación de Exuperacio en Armórica (RUT. NAMAT. *De reditu suo* I, 212-216), ha sido usado también para apuntalar la tesis de una revuelta bagauda armoricana. Según Thompson (1952, 19; 1956, 70), fue el encargado de terminar con el gran levantamiento armoricano de componente bagáudico en el año 417¹⁸, lo que supondría casi una década de revuelta bagauda en la región. Aunque la tesis de Thompson haya encontrado numerosos seguidores (Bravo 1984, 259; Doi 1989, 348; Zechini 1983, 109; Marotta 1993, 589; Sánchez León 1996, 35, n. 10), no hay razones para suponer que Exuperacio estaba embarcado en la eliminación de rebeldes bagaudas. En primer lugar, el propio texto dista de ser claro, como han puesto de manifiesto diversos autores¹⁹, además de no utilizar Rutilio el término bagauda en ningún caso. En segunda instancia, como resalta Van Dam (1985, 42 y n. 83), la elección del término *postliminium* es muy significativa, ya que hace referencia a la devolución de un territorio romano a su propietario que fue privado de él por personas declaradas enemigas de Roma. Este último (Van Dam 1985, 42) sugiere que Exuperacio no era un funcionario romano, sino un gran propietario local que estaba restituyendo el orden en unas tierras hasta ahora en poder de enemigos bárbaros, no en manos de campesinos rebeldes. Pero, aunque no se comparten las tesis de Van Dam, es difícil ver en este episodio algo más que la represión de una revuelta de esclavos (Mathews 1975, 328), *seruos famuli* es la terminología usada por Rutilio, alentada por una década de dificultades políticas y, en ocasiones, vacío de poder. No en vano, la parte norte de Galia había estado alejada del poder imperial desde la usurpación de Constantino III y Exuperacio era el primer general romano leal a Honorio que imponía su

18 El viaje de Rutilio a Galia ha sido fechado en 417, lo que permite contextualizar las actividades de Exuperacio: Thompson, 1952, 19; Cameron 1967, 31 – 39; Sivan 1986, 522 – 532.

19 Sobre todo, Bartholomew 1982, 266 – 268, seguido por Paschoud 1989, 41 y Drinkwater 1992, 210.

autoridad en la región en una década. Tras la usurpación de Constantino III se produjo la de Jovino (411-413) y, una vez eliminada esta amenaza, Constancio hubo de enfrentarse a los visigodos, por lo que no pudo dedicar su atención a regiones como Armórica hasta la resolución de problema godo en 416-417.

También la obra de teatro denominada *Querolus* ha sido usada profusamente para ilustrar las características de la revuelta bagauda de Armórica, siendo considerada como una suerte de exposición del modo de vida bagauda (Thompson 1952, 18 – 19; Macmullen 1992, 211; Bravo 1984, 259; Doi 1989, 347-348; Sánchez León 1996, 18). Son aplicables a este caso las mismas dudas, sino más todavía, sobre la utilidad del testimonio que al pasaje de Rutilio comentado en el párrafo anterior. De nuevo el término bagauda no aparece en el texto y, como indica juiciosamente Mathisen (1993, 183, n. 6), la mención del Loira puede ser una alusión general a zonas boscosas donde el “(...) imperial power was weak and local potentates (*privati*) had a appropriated authority”. Esta postura no estaría muy alejada de la tesis de Van Dam (1985, 47), quien considera que el *Querolus* hace referencia a la forma de vida de élites locales ajenas a los mecanismos del poder imperial. También Drinkwater prefiere no incluir el *Querolus* entre las fuentes sobre los bagaudas del siglo V, siendo partidario de ponerlo en relación con corrientes monásticas vistas desde una perspectiva meridional²⁰.

Finalmente, la historiografía moderna ha propuesto que las revueltas bagaudas en Galia no terminaron definitivamente en 437, fecha de la captura de Tibatón y la derrota de sus seguidores. Creo haber demostrado que esto no es así y que no hay razones para sostener que el bagaudismo galo tuvo continuidad tras esta fecha, por lo que no me extenderé más aquí (Sanz Huesma 2011b).

En cuanto a Hispania, tampoco se ha escapado a la tentación de encontrar bagaudas

²⁰ Drinkwater 1992, 210, siguiendo a Golvers 1984, 432 – 437, que considera el *Querolus* ambientado en *Massilia* y su entorno.

antes de los citados por Hidacio desde 441. A partir de una ley de Constantino dirigida al *comes Hispaniarum* Tiberiano en la que se alude a la existencia de esclavos fugitivos (recogida en *Cod. Iust.* VI, 1, 6, del año 332), se ha deducido que ya existían revueltas campesinas en el siglo IV (Barbero y Vigil 1979, 40; Blázquez 1975, 43; Pastor 1978, 207; Santos Yanguas 1980, 251). Tampoco tenemos ningún dato cierto para suponer que la ciudad de *Clunia* fuera arrasada por los bagaudas en 284, ni de que la distribución de las tropas limitáneas en Hispania en el siglo IV atendiera a la necesidad de hacer frente a rebeldes bagaudas, por señalar sólo algunas teorías sin fundamento en las fuentes²¹.

Vemos, pues, como la historiografía ha ampliado los límites temporales del movimiento bagauda, a pesar de que las fuentes en ningún caso autorizan a hacerlo. Esta amplitud temporal es uno de los factores que más ha ayudado a que se perciba el bagaudismo como una gran amenaza para el Imperio Romano: parece obvio que un movimiento rebelde que pusiera en jaque a las autoridades romanas durante dos siglos es un peligro de gran magnitud y de carácter estructural.

Si además a la continuidad temporal se le suma la continuidad espacial, haciendo de una región concreta el origen de la bagauda, en este caso Armórica, y el lugar donde no sólo pervivió soterradamente, si no que renació con inusitada violencia en el siglo V, la magnificación del movimiento bagauda aumenta. El problema, y es el mismo que antes he señalado, es que las fuentes no permiten sostener tal identificación. Las fuentes del siglo IV que narran la revuelta bagauda de 285 mencionan las Galias como lugar de la misma, sin especificar más, lo que no ha impedido que muchos estudiosos modernos hayan ubicado la revuelta en Armórica²². Sin embargo, la

²¹ Sobre *Clunia*: Blázquez 1975, 42 – 43. Sobre las tropas limitáneas Domínguez Monedero 1984, 116.

²² Thompson, 1952, 16; Minor 1997, 174 y n. 43. También Doi 1989, 346, ubica la bagauda del s. III en Armórica. Según Sánchez León 1996: 35, el propio

única alusión que podemos considerar directa la proporciona la única fuente estrictamente contemporánea, el Panegírico que Mamertino dedicó a Maximiano y que fue leído el 21 de abril del año 289 en *Augusta Treuerorum* (Galletier 1949, 7 – 9), donde se alude a la derrota de los rebeldes in *hisce terris* (Pan. Lat. II (10), IV, 3). Este territorio se debe identificar con los alrededores de la propia *Augusta Treuerorum*, actual Tréveris, sita en la provincia *Belgica I* (Minor 1997, 174, n. 39). Una localización en las provincias nororientales de la *diocesis Galliarum* (a saber, las Bélgicas y las Germanias) casa bien con el desarrollo de las campañas militares que Maximiano llevó a cabo en la región contra los germanos en los años 286-287 después de derrotar a los bagaudas como mostraré más adelante.

La no demostrada relación entre la bagauda gala y la hispana también ha ayudado a magnificar la importancia de la revuelta. En efecto, parece obvio que una revuelta bagauda “galo-hispánica” supone un peligro más amenazador para el gobierno imperial que si hablamos de revueltas regionales por separado²³. Las fuentes, sin embargo, con la excepción de una muy genérica mención de Salviano, no las mencionan nunca actuando en concordancia o con algún tipo de relación entre ellas más allá de la denominación “bagauda”, tema este que en sí mismo exige un estudio pormenorizado que escapa a los objetivos del presente texto. Además, se producen en un trato temporal distinto, pues cuando Hidacio

nombre céltico bagauda lleva a pensar en Armórica, región considerada por el autor como poco romanizada y con un importante sustrato céltico. Finalmente, en apoyo de la tesis de una bagauda armoricana durante el s. III se arguye la existencia de topónimos ubicados en la región del Loira relacionados con el término bagauda, en especial el *castrum Bagaudarum*, sitio cercano a París actualmente conocido como Saint-Maur-des-Fossés, y Amboise, en general asociados con fuentes historiográficas medievales.

23 Las revueltas bagaudas son entendidas como un todo y analizadas conjuntamente en muchas ocasiones: Bravo 1984; Sánchez Leon 1996. Montecchio 2012, 99, incluso afirma que los bagaudas hispanos fueron inspirados por los galos y “(...) nel secolo V i bacaudae avessero superato i Pirinei e fossero penetrati nel nord della penisola iberica (...)”.

narra la supresión de la bagauda tarraconense, los bagauda galos llevaban ya un lustro sometidos.

3. LA REVUELTA BAGAUDA DE 285-286

La primera revuelta de los que posteriormente fueron denominados bagaudas, no así por sus contemporáneos²⁴, se produjo en el año 285. Parte de la historiografía moderna ha atribuido el nombramiento del emperador Maximiano precisamente a la necesidad de terminar con esta rebelión, una teoría que mantiene su pujanza²⁵. Sin embargo, no parece necesario recurrir a una amenaza concreta para este nombramiento, pues, como aduce certeramente Barnes, el hecho de asegurar el control de las provincias galas, britanas e hispanas era motivo suficiente²⁶.

Pero lo cierto es que cronológicamente, fueron los bagaudas los primeros que recibieron la atención del recién nombrado césar Maximiano. Esto atiende a dos razones, la primera de ellas de índole geográfica. En efecto,

24 La única fuente contemporánea de los hechos, el Panegírico de Mamertino (Pan. Lat. II (10) IV, 3-4) no los llama bagaudas en ningún momento, refiriéndose a ellos como *agricolae, aratores, pastores y rusticus* (Galletier 1949, 5-23). Fueron las fuentes del siglo IV las que los llamaron bagaudas: AUR. VICT. *Caes.* 39, 17-19 y EUTR., 9. 20, 3. *Vid.* también Serrano Madroñal 2019.

25 Siguiendo a AUR. VICT. 39, 17. Thompson 1952, 16; Jones 1964, 38; Doi 1989, 347; Drinkwater 1983, 193; Rubin 1995, 138; Sánchez León 1996, 16, 35, n. 10; Bowman 2005, 69 – 70; Drinkwater 2007, 180; Sancho 2017, 202. Corcoran 2008, 230, además de recalcar que la primera misión de Maximiano fue la de derrotar a los bagaudas, sostiene que fue nombrado Augusto a causa de esa victoria, en lo que sigue a Stein 1959, 66. Desnier 1993, 158, por su parte, pone en igualdad la amenaza bagauda con la germánica y afirma que fue tras estos éxitos cuando Maximiano fue nombrado César. Sin embargo, siguiendo a Cameron 1993, 31, parece razonable alegar la usurpación de Carausio como un motivo más sólido para el nombramiento como Augusto de Maximiano.

26 Barnes 1982, 177. Similar opinión en Williams 2000, 45, para quien, además de por motivos de sucesión dinástica con el intento de crear una dinastía meritocrática y no por lazos de sangre, Diocleciano consideraba necesario recuperar las riquezas de la Galia. Cameron 1993, 31, es partidaria de ver en tal elección el deseo de evitar el rápido cambio de emperadores.

como he expuesto más arriba, la localización de la actividad bagauda debe situarse en la provincia *Belgica I* con bastante probabilidad, es decir, en una ubicación muy cercana al lugar donde de forma inmediata se iba a combatir a los germanos y era razonable, desde un punto de vista militar, acabar primero con un problema que podría influir negativamente en la campaña del Rin.

El segundo factor tiene una consideración política, pues si bien es dudoso que el recién nombrado César en persona se dedicara en persona a eliminar una mera rebelión de campesinos, no lo es que interviniere si se trataba de otro tipo de peligro, como podría ser el caso de una usurpación. Hay ciertos datos que permiten aventurar esta hipótesis. Van Dam defiende que estos líderes rebeldes eran usurpadores locales del tipo de los emperadores del “Imperio Gálico”, destruido pocos años antes²⁷, basándose en la versión griega que Peonio hizo de la obra de Eutropio en 379-380, en la que los denomina, significativamente, usurpadores nativos cuando explica el significado del término²⁸ y en unas supuestas monedas atribuidas a los líderes bagaudas *Amandus* y *Aelianus*²⁹.

Estos dos líderes utilizarían el poder militar de sus dependientes y las circunstancias políticas en el que éste le era otorgado para defender sus posibles opciones a la púrpura imperial. En efecto, el término usado por Peonio para definir a los bagaudas, *tyrannus*, es el que suele usarse para designar al

27 Van Dam, R. 1985, 30. Barnes 1982, 10, cuenta a *Amandus* y *Aelianus* entre los usurpadores; Rubin 1995, 146 – 148. *Contra Couper* 2016, 318.

28 Sánchez León 1996, 32, 122.

29 Es este el punto más débil de la argumentación de Van Dam. De las diez monedas conocidas, en siete de ellas aparece el nombre *Amandus*, calificado como *imperator*. Sin embargo, la autenticidad de estas monedas es muy discutible según Minor 1997, 171 – 172. Las otras tres están dedicadas a *Aelianus*, aunque actualmente se atribuyen al emperador gálico *Laelianus* (dos) y a Diocleciano: Okamura 1988, 296, 302. Sobre las monedas *vid.* Sánchez León 1986, 429 – 431; Badot y De Decker 1992, 352 – 354. Por otra parte, Rubin 1995, 146 – 147, las da como auténticas.

usurpador desde Constantino³⁰, lo que puede ser una indicación de las intenciones de los jefes bagaudas. Su no mención explícita en el panegírico de Mamertino no indica su no adscripción a la categoría de usurpadores: Carausio, usurpador del poder imperial poco después de la supresión de los bagaudas, es denominado *pirata* por el propio Mamertino, que en ningún caso utiliza el término tirano ni similares (*Pan. Lat.* II (10), XII, 1)³¹. Sin embargo, hay alguna semejanza significativa entre el tratamiento que Mamertino hace de los bagaudas y el que hace de Carausio. Así, califica la revuelta bagauda de monstruo biforme (*simile monstrorum biformium*) y a Carausio de *prodigium*, una de cuyas acepciones es “ser monstruoso” (*Pan. Lat.* II (10), IV, 2 y II, 1). Más aún, dice de los campesinos rebeldes (...) *cum hostem barbarum suorum cultorum rusticus uastator imitatus est* (*Pan. Lat.* II (10), IV, 3), mientras que los seguidores de Carausio son considerados (...) *lubrica illa fallasque gens barbarorum* (...) (*Pan. Lat.* II (10), XI, 40). En un momento dado, la actitud de Carausio es calificada como *nefarium latrocinium* (*Pan. Lat.* II (8), XII, 1), lo que puede ser puesto en relación con la denominación de *latrones* que utiliza Aurelio Víctor al referirse a los bagaudas (AUR. VICT. *Caes.* 39, 17)³².

Por lo tanto, la probabilidad, que considero bastante alta, de que no fuera una simple revuelta de campesinos sino la usurpación de dos líderes locales apoyados por ejércitos privados no profesionales, sería un motivo sólido para que Maximiano decidiera terminar con ella antes de enfrentarse a los germanos³³. Esto demostraría, a su vez, que el término

30 Escribano 1997, 85 – 88, 119; Escribano 1998, 307 – 338. Minor 1997, 173, prefiere traducir “rebeldes”.

31 *Vid.* al respecto: Lassandro 1981, 241 – 242; Escribano 1998, 319.

32 Con el posible significado con el que aparece en la Historia Augusta, a saber, aspirantes al trono que no pasaron de ser rebeldes y no lograron vestir la toga imperial (Escribano 1997, 90 – 91, con ejemplos pertinentes).

33 En sentido similar Porter 2004, 280 – 281, quien añade la posibilidad de que, Amando fuera un partidario de Caro, también gallo, y Elton 2018, 31, quien llama a Amando emperador. *Vid.* también Woods 2001.

“bagauda” no tiene ninguna connotación más allá que el de “campesino armado”.

En cualquier caso, fuera una revuelta campesina por motivos socioeconómicos o fuera un intento fallido de usurpación, la facilidad con la que la rebelión fue derrotada y el breve tiempo que requirió la campaña son indicativos de la escasa importancia militar y política de la misma. La cronología de la campaña de Maximiano contra los bagaudas debe restringirse a apenas unos meses. Si seguimos la cronología propuesta por Barnes, tal campaña debió producirse a finales de julio de 285, poco después del nombramiento de Maximiano como César, y terminar en septiembre, en todo caso antes de su proclamación como Augusto el 1 de abril de 286 (aunque se encontraba en Italia desde febrero)³⁴. Por otra parte, Chastagnol sitúa las acciones militares entre diciembre de 285 (cuando Maximiano es nombrado César) y el 1 de marzo de 286 (Diocleciano lo asciende a Augusto), por lo que también da un plazo muy corto, apenas un par de meses para la derrota no solo de la bagauda, sino también de los bárbaros transrenanos³⁵. En cambio, Kolb es partidario de ubicar la llegada de Maximiano a las Galias en primavera del año 286, habiendo salido de *Mediolanum* después del 26 de febrero de ese mismo año, lo que también da un período máximo de tres o cuatro meses, teniendo en cuenta que después derrotó a los germanos, produciéndose tal derrota a principios de verano³⁶. La guerra apenas duró unos meses, no más de cuatro y quizás incluso dos, lo que demuestra, sin duda,

la superioridad de las armas imperiales, por otro lado, incuestionable. De hecho, nuestras fuentes hacen alusión a una asimilación, si bien despectiva, entre *aratores/pastores* y *pedites/equites* (Rodríguez Gervás 1991, 50). Como se ha indicado con acierto, los bagaudas se rindieron sin ofrecer mucha resistencia, lo que contribuyó a que Maximiano aplicara la *clementia*, aunque también se ha señalado que la posibilidad de tener falta de mano de obra influyó en esta decisión (Rodríguez Gervás 1991, 50).

4. BAGAUDAS EN LOS ALPES EN 407

En el año 407 los bagaudas vuelven a aparecer en las fuentes, en este caso sólo en una, con actividades que las fuentes califican de bandidaje (ZOS. 6. 2, 5). La localización geográfica no admite dudas, ya que el propio Zósimo menciona los Alpes como escenario de sus actividades, en este caso ya claramente delictivas. En efecto, como narra el autor griego, el general honoriano Saro hubo de dejar todo el botín conseguido en su campaña contra el usurpador Constantino en manos de los bagaudas que ocupaban los pasos alpinos a cambio de que éstos le permitieran franquearlo y regresar a Italia³⁷. Thompson los considera bagaudas tal como él los define (Thompson 1952, 16; Szadecky-Kardoss 1962, 349; Paschoud 1989, 26), pero es improbable que encontremos campesinos rebeldes en lucha contra la autoridad en las montañas alpinas. Es más verosímil, siguiendo a Van Dam (1985, 49), ver en estos bagaudas a habitantes de la región que, aprovechando la situación de desgobierno de la zona, instalaron un sistema de extorsión en los estratégicos pasos alpinos que conducían de Galia a Italia (Van Dam 1985, 49) o, coincidiendo con Drinkwater y otros, un reflejo del endémico fenómeno de bandidaje atestiguado en los Alpes (Drinkwater 1983, 201; Sánchez León 1996, 34 y n. 9). Desconocemos si hubo alguna acción concreta contra los bagaudas alpinos, pero por el propio Zósimo

³⁴ Según Barnes 1982, 4, 50, 57. Es la datación tradicional: Stein 1959, 66 y Williams 2000, 45 – 47 (la región estaría pacificada a principios de 286); Bowman 2005, 69; Corcoran 2008, 230.

³⁵ Chastagnol 1993, 197 – 198. Galletier 1949, 21, también ubica la campaña contra los bagaudas a caballo entre los años 285 y 286, aunque retraza al verano de este último año el final de las hostilidades.

³⁶ Kolb 1987, 40 – 41. Kolb retrasa a finales del verano de 285 el nombramiento de Diocleciano como Augusto (11). Cronología seguida por Minor 1997, 182. Drinkwater 1983, 193, da por pacificado el país a finales de 286.

³⁷ Para el contexto, Sanz Huesma 2011, 12 – 14.

sabemos que Constantino III fortificó los pasos de los Alpes poco después, en 408³⁸, pero Zósimo no menciona ningún tipo de ataque bagauda o acción militar específica contra ellos, por lo que parece prudente localizar en este año la eliminación de estos bandidos, probablemente en una operación policial más que militar. Por lo tanto, debemos concluir que los hechos de 407 son meramente episódicos y no suponen, en ningún caso, ni una revuelta bagauda de importancia ni un peligro real para los ejércitos romanos y mucho menos para el gobierno imperial. De hecho, los pasos alpinos fueron cruzados después de 408 en numerosas ocasiones: Constantino los atravesó a la ida y a la vuelta de su fracasada expedición a Italia en 410; un año después, en 411, el patrício Constancio los cruzó en su campaña contra el propio Constantino III; los godos de Ataúlfo hicieron lo propio sin problemas, lo mismo que el propio Saro con un reducido grupo de seguidores.

5. BAGAUDAS EN ARMÓRICA (435-437)

La siguiente ocasión en que nos encontramos ante hechos calificados como bagaudas la proporcionan los sucesos acaecidos en Galia durante los años 435-437. Sobre esta rebelión disponemos de una única fuente directa, la *Crónica Gálica* del año 452. Según su anónimo autor, Galia Ulterior (que podemos identificar muy probablemente con Armórica)³⁹ se separó de la sociedad romana y a partir de este hecho casi toda la población servil gala se unió a los bagaudas (*Chron. Gall. a. CCCLII* 117). Parece razonable inferir que una situación semejante debería de haber provocado una reacción considerable por parte del gobierno romano, en ese momento en las manos de Flavio Aecio. Sin embargo, Aecio estaba en septiembre de 435 en Italia

³⁸ Sánchez Leon 1996, 17 – 18, sugiere dos posibilidades: que Constantino III reprimiese a los bagaudas alpinos o bien que éstos permanecieran activos hasta 417, año de pacificación de la Galia por Constancio.

³⁹ Historiografía al respecto en Sanz Huesma 2011b, 221 – 222.

recibiendo el título de *patricius* (Barnes 1975, 157; Zecchini 1983, 165, n. 90), y no emprendió campaña alguna contra los bagaudas ese año, en el que no contaba con otros enemigos a batir⁴⁰, por lo que cabe deducir que no consideraba la resolución del problema como una urgencia. De hecho, la única acción militar que los generales aecianos emprendieron ese año fue una oscura campaña de Merobaudes en los Alpes, que algunos autores han identificado, sin ninguna prueba, con una operación de limpieza de rebeldes bagaudas en la región⁴¹. Esta actitud de Aecio no deja de ser sorprendente, pues era un general nada reacio a dirigir él mismo campañas militares y así lo hizo en numerosas ocasiones como, por poner sólo de ejemplo las noticias que recoge Hidacio, cuando venció a los iutungos y nórulos en 430 (a estos últimos los volvió a derrotar un año después) y a los francos en 432. Solo menciono campañas “menores”, pero en todas ellas encabezó Aecio el ejército (HYD. 92, 93, 95, 98; Zecchini 1983, 153).

Al año siguiente la situación militar en Galia se complicó inopinadamente y las prioridades fueron otras: los godos rompieron su *foedus* vigente y a principios de 436 asediaron Narbo (PROSPER. 1324; HYD. 107) mientras que los burgundios invadían de Belgica (HYD. 108; SID. APOLL. *Carm. 7*, 234-235)⁴². Algunos autores han querido ver en estas acciones una política pactada entre godos y bagaudas (Doi 1989, 38) o, al menos, un aprovechamiento militar por parte goda de la revuelta (Stein 1959, 323; Zecchini 1983, 215 – 216). Aprovechamiento que no parece muy probable pues el gobierno imperial no estaba manteniendo ninguna operación militar contra los bagaudas en ese momento.

Aecio consideró que era la amenaza de los burgundios la más peligrosa y encabezó el

⁴⁰ Zecchini 1983, 212, lo expone con claridad.

⁴¹ Según Szadecky-Kardoss 1962, 349 y Zecchini 1983, 213, se trataría de la eliminación de los bagaudas alpinos de 407, lo que parece muy improbable.

⁴² Sigo aquí a Zecchini 1983, 215 y Marotta 1993, 596, frente a la datación tradicional de 435 defendida por Stein 1959, 323 y Demougeot 1979, 493.

ejército que los derrotó en el año 437 (HYD. 108, 110; PROSPER 1322; *Chron. Gall. a. CCCCLII* 118)⁴³, mientras confiaba en que los muros de Narbo resistirían los ataques de los visigodos. En cuanto a la campaña contra los bagaudas, que llevaban en armas al menos un año, encargó su dirección al por entonces *magister militum per Gallias* Litorio, al mando de un contingente de soldados de caballería hunos (*Scythicos equites*: SID. APOLL. *Carm.* 7, 246-248). Esta campaña debió de ser paralela a la de Aecio contra los burgundios y desarrollarse a lo largo del año 436 y principios de 437. En la primavera de este año, *Narbo* fue liberada del asedio visigodo por los auxiliares hunos de Litorio, recién llegados de terminar con el problema bagauda en Armórica (PROSPER. 1324)⁴⁴. La presencia de Litorio en *Narbo* en la primavera de 437 nos lleva a pensar que rebelión bagauda pudo ser eliminada antes del invierno de 436-437, época poco propicia para las operaciones militares. En principio, debemos considerar que la campaña no debió exigir un excesivo esfuerzo a las experimentadas tropas hunas, que en sólo unos meses acabaron con los bagaudas y capturaron a su líder Tibatón y a otros cabecillas de la revuelta, mientras otros morían en los combates (*Chron. Gall. a. CCCCLII* 119). El hecho de que el principal contingente imperial lo formasen unidades de caballería huna puede ser una indicación de qué tipo de combates se llevaron a cabo y en qué terreno: más que batallas campales, se debieron producir numerosas escaramuzas en las que la velocidad y profesionalidad de los soldados hunos debieron prevalecer ante los inexpertos bagaudas, cuyo contingente principal lo formaban, en principio, esclavos y campesinos de formación militar limitada. En cuanto al terreno en el que se produjeron los combates, la presencia de caballería aconseja buscarlo en terreno de tipo llano o poco escabroso, en

contra de cierta tendencia historiográfica que localiza la zona de actuación bagauda en las regiones boscosas de Armórica (Thompson 1952, 16; Sánchez León 1996, 67).

Hay dos datos, sin embargo, que podrían elevar la importancia de la revuelta bagauda de 435-37. La primera es la denominación que se da a Tibatón como *princeps*, lo que podría interpretarse como un intento del líder bagauda de arrogarse el poder imperial. El término *princeps* alude desde luego a un personaje de relevancia social, aunque es difícil establecer de qué categoría. Princeps define a un jefe de una tribu antes de su incorporación al Imperio⁴⁵, siendo asimilados por Tácito a la figura del rey (TAC. *Germ.* 10.4; 11.5). En ocasiones, los reyes visigodos reciben el título, en las fuentes, de *princeps*, como es el caso de Sigerico o Walia (ISID. *Goth.* 20 y 21). También puede referirse a personajes respetados por una determinada razón o a personas de relevancia social en el ámbito urbano (Macmullen 1988, 205). Sin embargo, cuando el cronista de 452 desea reflejar una usurpación utiliza el término “tirano” (*Chron. Gall. a. CCCCLII* 68 para Jovino, 85 para Máximo), término que, por otra parte, es el indicado, ya desde época de Constantino, para designar al usurpador (Escribano Paño 1997, 119 – 120). Cabe concluir, por lo tanto, que a partir de la expresión utilizada por el anónimo de 452, no puede apoyarse con garantías la hipótesis de que Tibatón fuera un usurpador sino que, más bien, es asimilado a un jefe bárbaro⁴⁶ o a un aristócrata local⁴⁷.

En cuanto a la expresión *Romana societate discessit*, ha sido utilizada para afirmar que los bagaudas pretendían la constitución de un estado independiente en Armórica (Thompson 1952, 18). En ayuda de esta hipótesis se ha aducido una noticia

43 Sigo la cronología de los hechos propuesta por Zecchini 1983, 215 – 216.

44 Zecchini 1983, 218. Según Demougeot 1979, 478 – 479, fue Aecio quien liberó *Narbo*.

45 Vid. ejemplos en Macmullen 1988, 205.

46 Es interesante resaltar la confusión entre bárbaros y bagaudas en un contemporáneo como es SALV. *De gub. Dei* 5, 22: *Itaque passim uel ad Gothos uel ad Bacaudas uel ad alias ubique dominantes barbaros migrant (...).*

47 Tal como lo insinúa Barnes 1974, 319, seguido por Van Dam 1985, 45.

proporcionada por Jordanes, según la cual un contingente de auxiliares armoricanos lucharía al lado de Aecio contra los hunos en la batalla de los Campos Cataláunicos de 451 (IORD. *Get.* 191), lo que presupondría para algunos autores la existencia de un estado armoricano independiente para esa fecha (Sánchez León 1996, 21 – 22; Halsall 2007, 246, 253). En principio, la identificación entre el término usado por Jordanes, *Armoritiani*, y los armoricanos ha sido dada como cierta (Demougeot 1958, 32; Doi 1989, 350; Sánchez León 1996, 21). Pero el texto de Jordanes dista de estar claro: cita a pueblos de difícil filiación: *Liticiani*, *Olibriones*, *Ripari*, además de (...) *nonnullae Celticae uel Germanicae nationes* (...)⁴⁸. Deducir de un listado de auxiliares romanos, varios de ellos de dudosa identificación, la existencia de un estado independiente armoricano (admitiendo con mucha reticencia la correlación *Armoritiani*-*Armoricanos*), me parece, como poco, arriesgado. No es descartable pensar que aquí Jordanes se refiera a tropas acantonadas en Armórica como, por ejemplo, los alanos⁴⁹. Por lo tanto, a la vista de lo expuesto, considero que ni Tibatón pretendió usurpar el poder imperial ni los bagaudas buscaban independizarse de Roma y formar un estado independiente en Armórica.

6. LA BAGAUZA TARRACONENSE (441-454)

Hidacio menciona la existencia de bagaudas en la *diocesis Hispaniarum* en cuatro ocasiones, correspondientes a los años 441, 443, 449 y 454 y todas ellas localizadas en la parte occidental de la provincia tarraconense. En esta ocasión Aecio actuó de forma idéntica a como lo había hecho en Armórica, señal inequívoca de que consideraba ambas revueltas como un problema menor y por ello lo encargo a los *magistri militum* de turno, en este caso Asturio

⁴⁸ *Vid.* las posibles identificaciones en Demougeot 1958, 32-33.

⁴⁹ Sabemos que otro grupo de alanos defendió Orléans del ataque de Atila: Zecchini 1983, 267 – 268.

y su sucesor en el cargo Merobaudes, que eliminaran la amenaza (HYD. 125, 128)⁵⁰.

En general, la historiografía considera parte de esta revuelta bagauda los hechos ocurridos en 449, cuando un tal Basilio reunió a los bagaudas derrotados y saqueó el valle medio del Ebro, también en la provincia Tarraconense, llegando a ocupar las ciudades de Tarazona y Lérida (HYD. 141, 142)⁵¹. Aecio, centrada su atención en la amenaza huna⁵², no respondió a estos pillajes, pues eso eran, y no fue hasta el año 454 cuando envió de nuevo a un *magister militum*, en este caso el godo Frederico, para eliminar el problema, hecho que se produjo con éxito pues los bagaudas ya no vuelven a aparecer en las fuentes como agentes activos (HYD. 158). La actuación de Aecio es perfectamente coherente con la llevada a cabo en Armórica, pues a un problema similar y de rango de amenaza menor, envió a solucionarlo a sus subordinados, no encabezando él en ningún momento los ejércitos destinados a ello. Si esto fue así en Galia, mucho más en Hispania, diócesis que no consta que nunca fuera visitada por Aecio, que la postergaba a un segundo plano de su geoestrategia. De hecho, que fuera el godo Frederico el encargado de acabar con la revuelta hace sospechar que estuviera el rey Teodorico II más interesado en eliminar esta amenaza que el propio Aecio, pues podría suponer un cierto peligro para su retaguardia cuando atacara a los suevos, lo que haría apenas dos años después.

7. CONCLUSIONES

No fueron los autores antiguos quienes dieron una importancia militar y política a las revueltas bagaudas que superase la real sino que ha sido la historiografía moderna la

⁵⁰ Sobre estas campañas Sanz Huesma 2008.

⁵¹ Barbero y Vigil 1979, 42; Stroheker 1972 – 1974, 600; Thompson 1977a, 28; Bravo 1983, 226; Van Dam 1985, 52; García Moreno 1989, 59; Zecchini 1983, 196; Sánchez León 1996, 21 – 22, 65; Arce 2005, 159 – 167; Díaz Martínez 2007, 289. Una versión distinta en Sanz Huesma 2011b, 248 – 258.

⁵² Contexto en Heather 1995.

que ha tendido a resaltar y sobredimensionar la importancia de estas revueltas, haciendo de ellas un factor importante en la caída de la parte occidental del Imperio Romano. Quienes más han hecho por ello han sido los historiadores que consideran la bagauda como un movimiento social y económico, con Thompson a la cabeza, pues una rebelión protagonizada por campesinos y esclavos que socavara los cimientos de la parte occidental del Imperio casaba bien con la teoría de la lucha de clases propia de la historiografía marxista y tenía la virtud de apuntalar la teoría de un declive socioeconómico en época tardorromana. Por ello resultaba fundamental, no solo que la revuelta fuera geográficamente amplia, sino que se alargara en el tiempo, por lo que cualquier episodio de bandidaje, aristócrata díscolo o revuelta de cualquier tipo sin explicación suficiente en las fuentes era atribuida a los bagaudas, de modo que se pudiera mantener la continuidad temporal entre la revuelta de finales del siglo III y las revueltas del siglo V. Incluso se buscaron precedentes para entroncar a los bagaudas con movimientos rebeldes anteriores como el de Materno. De esta forma, episodios ajenos por completo a los bagaudas, como los hechos ocurridos en Armórica y Britania en las primeras décadas del siglo V o los acaecidos de nuevo en Armórica en la década de los 40 del mismo siglo, han sido adjudicados a los bagaudas a pesar de que las fuentes no los mencionan y el contexto histórico lo desaconseja.

Es necesario, por lo tanto, examinar las fuentes textuales con cuidado y limitar su relación con los bagaudas a las que los mencionan de forma explícita o, en el caso del Panegírico de Mamertino, no haya duda alguna que se está haciendo referencia a ellos. Este estudio permite limitar espacial y temporalmente el área de investigación, lo que a su vez restringe la importancia política y militar de las revueltas bagaudas al localizarlas en fechas y lugares muy concretos. Una vez aclarado este punto, hay que analizar

cada episodio concreto a la luz de los hechos contemporáneos y de la situación geopolítica del Imperio, lo que nos muestra que fueron episodios de corta duración y no excesiva dificultad a la hora de ser sofocados.

Una revuelta contra el poder legítimo mide su importancia en la reacción que provoca en este poder, en los medios e instrumentos de los que hace uso para neutralizar o suprimir el peligro. Las fuentes textuales, que en este caso son las únicas a las que podemos acudir, son claras al respecto y a partir de ellas podemos concluir que el poder imperial romano consideró a los bagaudas como un peligro de segundo orden, en ningún caso uno que pusiera en jaque el poder establecido. Solo un emperador en persona, Maximiano, se enfrentó directamente contra los bagaudas, resolviendo con rapidez y facilidad un problema heredado y lo hizo por dos motivos: uno puramente práctico desde el punto de vista militar, pues la revuelta se había producido en una región cercana a la frontera renana, donde se dirigía a combatir contra sajones y francos, y otra razón, más importante, que consistía en que el alzamiento, posiblemente un intento de usurpación, no fuera a más y amenazara su recién inaugurado poder en las Galias. En el caso de las revueltas bagaudas del siglo V, sin unión demostrable entre ellas, el hombre fuerte del momento, Aecio, prefirió encomendar su supresión a los *magistri militum*, a pesar de ser un militar nada reacio a encabezar sus tropas. La escasa entidad de las fuerzas bagaudas y lo periférico de su actuación fueron sin duda determinantes para que Aecio les diera su justa importancia militar y política y actuara en consecuencia.

La conclusión final a la que llegamos tras lo expuesto hasta aquí es clara: las revueltas bagaudas no tuvieron el potencial político ni militar para suponer un peligro importante para el poder romano ni en el siglo III ni en el V, a pesar de que se produjeron cuando el Imperio atravesaba una coyuntura complicada. Por lo tanto, las revueltas bagaudas no pueden considerarse un factor importante en la caída

del Imperio occidental y su importancia debe limitarse a la de varios episodios, sin ninguna relación entre ellos, de importancia militar limitada geográfica y temporalmente y eliminados por el poder imperial sin excesivas dificultades.

BIBLIOGRAFÍA

- Alföldy, G. 1971. Bellum Desertorum. *Bonner Jahrbücher* 171, 367 – 376.
- Arce, J. 2005. *Bárbaros y romanos en Hispania*. Madrid: Marcial Pons Historia.
- Bachrach, B. 1969. Another Look at the Barbarian Settlement in Southern Gaul, *Traditio* 25, 54 – 58.
- Badot, Ph. y De Decker, D. 1992. La naissance du mouvement Bagaudae. *Klio* 74, 323 – 370.
- Barbero, A.-Vigil, M. 1979. *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*. Barcelona: Ariel.
- Barnes, T. D. 1974. Merobaudes on the Imperial Family. *Phoenix* 28 (3), 314 – 319.
- Barnes, T. D. 1975. Patricii under Valentinianus III. *Phoenix* 29, 155 – 170.
- Barnes, T. D. 1982. *The New Empire of Diocletian and Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bartholomew, Ph. 1982. Fifth-Century Facts. *Britannia* 13, 261 – 270.
- Bianchi, E. A. 2016. I Bagaudi alla presa di Autun (270 AD). Vecchie questioni, nuove conferme. *Classica et Christiana* 11, 9 – 41.
- Bowman, A. K. 2005. Diocletian and the First Tetrarchy, AD 285 – 305. En Bowman, A. K., Garnsey, P. y Cameron, A. (eds.), *The Cambridge Ancient History XII. The Crisis of Empire, AD 193 – 337* (2º edición), 67 – 90. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blázquez, J. M. 1975. *Historia social y económica de la España romana (siglos III-V)*. Madrid: Confederación Española de Cajas de Ahorro.
- Bravo, G. 1983. Las revueltas campesinas del alto valle del Ebro a mediados del siglo V d. C. y su relación con otros conflictos sociales contemporáneos (una revisión sobre bagaudas). *Cuadernos de Investigación e Historia* 9 (1), 219 – 230.
- Bravo, G. 1984. Acta bagaudica (I): Sobre quiénes eran bagaudas y su posible identificación en los textos tardíos. *Gerión* 2, 251 – 264.
- Bravo, G. 1998. *Historia de la Roma antigua*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bravo, G. 2007a. *Hispania. La epopeya de los romanos en la Península*. Madrid: La Esfera de los Libros.
- Bravo, G. 2007b. Ejército, agitación social y conflicto armado en Occidente tardorromano: un balance. *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la antigüedad clásica* 19, 7 – 34.
- Burns, V. 1992. The Visigothic Settlement in Aquitania: Imperial Motives. *Historia* 41 (3), 362 – 373.
- Cameron, A. 1967. Rutilius Namatianus, St. Augustin, and the Date of De Reditu. *JRS* 57, 31 – 39.
- Cameron, A. 1993. *The Later Roman Empire, AD 284 – 430*. Cambridge: Harvard University Press.
- Chastagnol, A. 1993. L'accentrarsi del sistema: la tetrarchia e Costantino. En *Storia di Roma* 3. 1. *L'Età tardoantica. Crisi e trasformazioni*, 193 – 223. Torino: Giulio Einaudi Editore.
- Christie, N. 2013. Wars within the Frontiers: Archeologies of Rebellion, Revolt and Civil War. En Sarantis, A. y Christie, N. (eds.), *War and Warfare in Late Antiquity. Current perspectives*, 927 – 969. Leiden – Boston: Brill.
- Corcoran, S. 2008. Diocletian. En Barrett, A. A. (ed.): *Lives of the Caesars*, 228 – 254. Chichester: Blackwell Publishing Ltd.

- Couper, J. G. 2016. Gallic insurgencies? Annihilating the Bagaudae. En Howe, T. y Brice L. L. (eds.), *Brill's Companion to Insurgency and Terrorism in the Ancient Mediterranean*, 312 – 343. Leiden: Koninklijke Brill NV.
- Demougeot, E. 1958. *Attila et les Gaules*. Mémories de la société d'agriculture, commerce, sciences et arts de la Marne 73, 7 – 42.
- Demougeot, E. 1979. *La formation de l'Europe et les invasions barbares II*. Paris: Aubier. Editions Montaigne.
- Díaz Martínez. P. C. 2007. La Hispania visigoda. En Díaz Martínez, P. C., Martínez Maza, C. y Sanz Huesma, F.J. (eds.), *Hispania tardoantigua y visigoda*, 259 – 612. Madrid: Istmo.
- Doi, M. 1989. Bagaudae Movement and German Invasion. *Klio* 71, 344 – 352.
- Domínguez Monedero, A. 1984. Los ejércitos regulares tardorromanos y el problema del pretendido limes hispanus. *Revista de Guimarães* 93, 3 – 30.
- Drinkwater, J. F. 1983. Patronage in Roman Gaul and the Problem of the Bagaudae. En Wallace-Hadrill, A. (ed.), *Patronage in Ancient Society*, 189 – 203. London – New York: Routledge.
- Drinkwater, J. F. 1992 The Bacaudae of fifth-century Gaul. En Drinkwater, J. y Elton, H. (eds.), *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?*, 208 – 217. Cambridge: Cambridge University Press.
- Drinkwater, J. F. 2007. *The Alamanni and Rome 213.496. Caracalla to Clovis*. Oxford: Oxford University Press.
- Elton, H. 2018. *The Roman Empire in Late Antiquity. A Political and Military History*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781139030236>.
- Escribano, M. V. 1997. La ilegitimidad política en los textos historiográficos y jurídicos tardíos (Historia Augusta, Orosius, Codex Theodosianus). *RIDA* 44, 85 – 120.
- Escribano, M. V. 1998. Constantino y la rescissio actorum del tirano-usurpador. *Gerión* 16, 307 – 338.
- Fernández Uriel, P. y Mañas Romero, I. 2013. *La civilización romana*. Madrid: UNED.
- Fleury, P. 2019. Brigandage et faux-monnayage: du De rebus bellicis au Querolus. En Gavin, B. y Lucas-Avenel. M.-A. (dirs.), *Inter litteras & scientias. Recueil d'études en hommage à Catherine Jacquemard*, 347 – 366. Caen: PUC.
- García Moreno, L.A. 1989. *Historia de la España visigoda*. Barcelona: Cátedra.
- Golvers, N. 1984. Le Querolus et le parler de Marseille. *Latomus* 43, 432 – 437.
- Grünewald, T. 1999. *Bandits in the Roman Empire: Myth and Reality*. London – New York: Routledge.
- Halsall, G. 2006. *Barbarian Migrations and the Roman West*, 376 – 568. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heather, P. 1995. The Huns and the End of the Roman Empire in Western Europe. *HER* 110 (435), 4 – 41.
- Heather, P. 2006. *La caída del imperio romano*. Barcelona: Crítica.
- Jiménez Garnica, A. M. 1990. *La desintegración del Imperio Romano de Occidente*. Madrid: Akal.
- Jones, A. H. M. 1964. *The Later Roman Empire 284-602 A Economic and Administrative Survey*. Vol. 1. Oxford: Basil Blackwell.
- Kolb, F. 1987. *Diocletian und die Erste Tetrarchie*. Berlin – New York: De Gruyter.
- Kulikowski, M. 1997. *The end of Roman Spain*. Toronto: National Library of Canada.
- Lassandro, D. 1981. La demonizzazione del nemico politico nei Panegyrici Latini. En *Religione e politica nel mondo antico*. Milano: Università cattolica del Sacro Cuore. Istituto di storia antica.
- Lassandro, D. 1981–1982. Le rivolte bagaudiche nelle fonti tardo-romane e medievali (con appendice di testi). *InvLuc* 3 – 4, 57 – 110.

- Legentilhomme, P. 1943. Le desastre de Autun en 269. *REA* 45, 233 – 240.
- Luz, I. 2020. Emperor Commodus' 'Bellum desertorum'. *Res Historica* 49, 61 – 95. <https://doi.org/10.17951/rh.2020.49.61-95>.
- Macmullen, R. 1988. *Corruption and decline of Rome*. New Haven – London: Yale University Press.
- Macmullen, R. 1992. *Enemies of the Roman Order. Treason, unrest, and alienation in the Empire*. Cambridge – London: Harvard University Press.
- Marotta, V. 1993. Il potere imperiale dalla morte di Giuliano al crollo dell'Impero d'Occidente. En *Storia di Roma* 3. 1. *L'Età tardoantica. Crisi e trasformazioni*, 551 – 612. Torino: Giulio Einaudi Editore.
- Mathisen, R. W. 1993. *Roman Aristocrats in Barbarian Gaul*. Austin: University of Texas Press.
- Matthews, J. F. 1975. *Western Aristocracies and Imperial Court A. D. 364 – 425*. Oxford: Oxford University Press.
- Mehat, A. 1989. Le concile d'Arlès (314) et les Bagaudes, *Revue des Sciences Religieuses*. 63 (1 – 2), 47 – 70. <https://doi.org/10.3406/rscir.1989.3114>.
- Minor, C. D. 1997. Reclassifying the Bacaudae: Some reason for Caution. Part I: Who Were the Third Century Bacaudae? *AW* 28 (2), 167 – 183.
- Minor, C. E. 1999. Reclassifying the Bacaudae: Some Reasons for Caution. Part II. The Fourth Century Interim", *AW* 30 (1), 29 – 43.
- Minor, C. E. 2000. Reclassifying the Bacaudae. Some Reasons for Caution. Part III. Ghost Bacaudae: The Britannian and Armorican Rebellions (ca. 408-417). *AW* 31 (1), 74 – 95.
- Montecchio, L. 2012. Bacaudae nella penisola ibérica durante il secolo V. *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad clásica*. 24, 91 – 108.
- Moss, J. R. 1973. The effects of the policies of Aetius on the History of Western Europe. *Historia* 22, 711 – 731.
- Musset, L. 1967. *Las invasions. Las oleadas germánicas*. Barcelona: Editorial Labor SA.
- Okamura, L. 1988. Social Disturbances in Late Roman Gaul: Deserters, Rebels and Bagaudae. En Yuge, T. y Doi, M. (eds.), *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, 288 – 302. Tokyo – Leiden – New York – Kobenhavn – Köln: Brill.
- Olesti, O. et al. 2013. Controlling the Pyrenees: A Macaque's Burial from Late Antique Iulia Libica (LLívia, La Cerdanya, Spain). En Sarantis, A. y Christie, N. (eds.), *War and Warfare in Late Antiquity. Current perspectives*, 703 – 731. Leiden – Boston: Brill.
- Paschoud, F. 1989. *Zosime. Histoire Nouvelle*. Tome III, 2e partie. Paris: Les Belles Lettres.
- Pastor, M. 1978. Consideraciones sobre el carácter social del movimiento bagáudico en la Galia e Hispania a fines del Imperio Romano. *MHA* 2, 205 – 216.
- Porter, D. S. 2004. *The Roman Empire at bay, AD 180 – 395*. London – New York: Routledge.
- Rodríguez Gervás, M. J. 1991. *Propaganda política y opinión pública en los panegíricos latinos del Bajo Imperio*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Romero, P. 2012. La rebelión bagauda. *Desperta Ferro. Antigua y Medieval* 1, 40 – 43.
- Rouche, M. 1995. *L'Aquitaine des Wisigoths aux Arabes (418-781)*. Naissance d'une région. Paris: Éd. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales et Éd. Jean Touzot.
- Rousseau, P. (ed.) 2009. *A Companion to the Late Antiquity*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Rubin, Z. 1995. Mass Movements in Late Antiquity- Appearances and Realities. En Malkin, I y Rubinshohn (eds.), *Leaders and Masses in the Roman World. Studies in Honor of Zvi Yavetz* 129 – 188. Leiden – New York – Köln: Brill.
- Salway, P. 1981. *Roman Britain*. Oxford: Oxford University Press.

- Santos Yanguas, N. 1980. Movimientos sociales en la España del Bajo Imperio. *Hispania* 145, 237 – 269.
- Sánchez Leon, J. C. 1986. Una nota sobre las monedas atribuidas a Amandus y Aelianus, caudillos de los Bagaudas en el siglo III d. C. *SZ* 7, 429 – 431.
- Sánchez Leon, J. C. 1996. *Los bagaudas: rebeldes, demonios, mártires. Revueltas campesinas en Galia e Hispania durante el Bajo Imperio*. Jaén: Universidad de Jaén.
- Sancho, M. P. 2017. De la crisis a la restauración del orden: emperadores ilirios, la Tetrarquía y Constantino (268-324). En Arbó, J. (ed.), *El Edicto de Milán. Perspectivas interdisciplinares*, 177 – 230. Murcia: UCAM Servicio de Publicaciones.
- Sanz Huesma, F.J. 2008. Merobaudes en Hispania (443 d. C.). *Habis* 39, 363 – 368.
- Sanz Huesma, F.J. 2011a. El obispo Germán, el rey Goar, el médico Eudoxio y el fin del movimiento bagauda en Galia. *Veleia* 28, 109 – 124.
- Sanz Huesma. F.J. 2011b. *Romanos, bárbaros y bagaudas: Hispania entre 408 y 456 D. C.* Saarbrücken: Editorial Académica Española.
- Sarachu, P. 2015. *Patronazgo rural. Dependencia y sociedad de base campesina en la Galia meridional (c.400 – c.550)*. Tesis, Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Sivan, H. S. 1986. Rutilius Namatianus, Constantius III and the Return to Gaul in Light of New Evidence. *Mediaeval Studies* 48, 522 – 532.
- Serrano Madroñal, R. 2020. La aparición del término “bagauda”: nuevas consideraciones sobre la hipótesis de inclusión en Kaisergeschichte y en los Χρονικοὶ Καπονεῖς de Eusebio de Cesarea. *Gerión* 38 (1), 193 – 205. <http://dx.doi.org/10.5209/geri.68590>.
- Ste.-Croix, G. E. M. 1981. *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*. Barcelona: Crítica.
- Stein, E. 1959. *Histoire du Bas-Empire. Tome I. De l'état romain à l'état Byzantine (284 – 476)*. Bruges: Desclée de Brower.
- Stevens, C. E. 1957. Marcus, Gratian, Constantine. *Athenaeum* 35, 316 – 347.
- Stroheker, K. F. 1972-74. Spanien im Spätömische Reich (284 – 475). *AEA* 45 – 47, 587 – 605.
- Szadecky-Kardoss, S. 1962. *Bagauden*. REPW Suppl. Band XI, 346 – 354.
- Thompson, E. A. 1952. Peasants Revolts in Late Roman Gaul and Spain. *P&P* 2, 11 – 23.
- Thompson, E. A. 1956. The Settlement of the Barbarians in the Southern Gaul. *JRS* 46, 65-75.
- Thompson, E. A. 1977. The End of Roman Spain II. *NMSt* 21, 3 – 31.
- Thompson, E. A. 1977b. Britain, A. D. 406-410. *Britannia* 8, 303 – 318.
- Tréguier, E. 2014. Bagaudes, les insurgés de la Gaule Romaine. *Guerres et Histoire* 18 (abril), 73 – 78.
- Van Dam, R. 1985. *Leadership and Community in Late Antique Gaul*. Berkeley: University of California Press.
- Wallace-Hadrill, J. M. 1962. *The Long Haired Kings*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429197505>
- Ward-Perkins, B. 2006. *La caída de Roma y el fin de la civilización*. Pozuelo de Alarcón: Espasa.
- Williams, S. 2000. *Diocletian and the Roman Recovery*. London – New York: Rouleddge.
- Wolfram, H. 1979. The Goths in Aquitaine. *German Studies Review* 2 (2), 153 – 168. <http://doi.org/10.2037/1429805>
- Woods, D. 2001. Amandus: rustic rebel or pirate prince? *AHB* 15, 44 – 49.
- Zechini, G. 1983. *Aezio, l'ultima difesa dell'Occidente Romano*. Roma: L'Ermà di Bretschneider.

Cómo citar / How to cite: Sancho Gómez, M.P. 2021. Algunas imágenes del ejército romano en el siglo III (235-284). *Antigüedad y Cristianismo* 38, 67-84. <https://doi.org/10.6018/ayc.473221>

ALGUNAS IMÁGENES DEL EJÉRCITO ROMANO EN EL SIGLO III (235-284)

SOME IMAGES OF THE ROMAN ARMY IN THE THIRD CENTURY (AD 235-284)

Miguel Pablo Sancho Gómez
*Universidad Católica de Murcia,
Murcia, España*
mpsanzo@ucam.edu
orcid.org/0000-0003-0528-1721

Recibido: 17-7-2021

Aceptado: 9-10-2021

RESUMEN

En este trabajo pretendemos ofrecer una visión clara y concisa de algunos de los aspectos fundamentales del ejército romano surgido a partir de la “Crisis del siglo III”, un periodo traumático y lleno de transformaciones que alteraron las estructuras del estado romano para siempre. Intentaremos mostrar que algunos de los cambios más importantes de esos cruciales momentos estuvieron vinculados al ejército, del que surgiría la base para la aparición del consabido Imperio Tardío, representado en última instancia por las reformas de Diocleciano y Constantino.

Palabras clave: crisis del siglo III, Antigüedad Tardía, Anarquía Militar, ejército romano, *comitatus*, caballería romana tardía.

ABSTRACT

In this work we intend to offer a clear and concise view of some of the fundamental aspects of the Roman army that emerged from the “Crisis of the Third Century”, a traumatic period full of transformations that altered the structures of the Roman State forever. We will try to show that some of the most important changes of those key moments were linked to the army, from which the basis of well-known Later Roman Empire would emerge, ultimately represented by the reforms of Diocletian and Constantine.

Keywords: Third Century Crisis, Late Antiquity, Military Anarchy, Roman Army, *comitatus*, Late Roman cavalry.



SUMARIO

1. Introducción.
2. La dirección de las tropas. Oficialidad y generalato.
3. La nueva “junta” de militares profesionales.
4. Las legiones y tropas balcánicas y danubianas.
5. El *comitatus* y el nuevo pape de la caballería.
6. Conclusiones

1. INTRODUCCIÓN

El periodo entre los años 235 y 284 es sin duda de uno de los más desconocidos del Imperio Romano. Sin embargo, se trata de una época trascendental, si atendemos a los cambios y transformaciones de carácter decisivo que se fraguaron en ella. El profesor Ramsay McMullen definió, con un acertado símil, esta situación, con todo lo que tiene de anómala y llamativa (1976, *preface*, vii):

“On the earlier edge of the least-known stretch of Roman imperial history, one feels first its chilly shadow like a traveler approaching the Alps toward the close of an Autumn day. No more than a setting sun shines on the Antonines; Severan times grow darker yet; and at their end, with the murder of the young Alexander in 235, blackness settles down. The historian thereafter pursues his way through what he feels to be a complex mass of many vast events almost hidden from him by the obscurity of his sources. He emerges into a gradually clearing light, but into a different country-as if he had entered the depths of Monte Bianco and discovered an exit from Mont Blanc”.

A comienzos del siglo III de hecho nos encontramos aún las estructuras urbanas, sociales y económicas del mundo clásico mediterráneo casi a pleno funcionamiento, para caer en una vorágine de alteraciones, muchas ellas de carácter traumático, que desembocaron finalmente en lo que se ha venido a conocer como el “Nuevo Imperio” de Diocleciano y Constantino¹. Un estado

militarizado y autocrático, que en muchos aspectos se gestionaba como una fortaleza asediada, sustituyó a la anterior red de ciudades liderada por aristocracias locales, donde todavía se podía comprobar el evergetismo y el orgullo cívico centenario transmitido durante siglos por medio de instituciones de gobierno que en algunos casos provenían de tiempos remotos (Williams 1985, 13-38; DeBlois 2018, 1-37).

Desde el punto de vista puramente militar, los cambios no son menos sorprendentes. Con la dinastía de los Severos contemplamos todavía cómo legiones de estilo clásico, no muy distintas de las de Adriano o Trajano, reclutadas en las provincias, pero comandadas aún por legados de estirpe nobiliaria y/o senatorial, controlaban, aumentadas en número y en paga, tanto las fronteras imperiales, a veces extendidas recientemente, como la propia Roma². Cuando Diocleciano es elegido emperador, por el contrario, casi veinte años habían pasado desde el último soberano procedente de la aristocracia romana, y el ejército, junto al propio estado, era dirigido por hombres de oscuro linaje, oriundos del campesinado, que se alistaron como reclutas y que por méritos de guerra ascendieron en el escalafón hasta alcanzar el generalato, los estados mayores y por último el poder supremo.

La época está personalizada en el *Soldatenkaiser*, el militar profesional que, sin redes clientelares civiles o urbanas, sin

lema ya había aparecido en Syme (1968, 104) y ha sido retomado recientemente por Harries (2012). Esa imagen de “fortaleza asediada”, no obstante, ha sido rechazada por Goffart (2008).

2 De modo ciertamente admonitorio, para sus numerosos enemigos en el senado y en la capital; véanse Speidel (1997, 58-64); Menéndez Argüín (2003, 313-321). Véase también Potter (2004, 126, 130-131).

1 En referencia a la obra señera de T. D. Barnes, *The New Empire of Diocletian and Constantine*; pero el

ser noble o pertenecer al senado, se hace con el control en momentos difíciles, a menudo desesperados e inestables; se trata de una figura primordial, excelentemente tratada en su día por el estadounidense Brauer (1975) y más recientemente, en una también meritaria monografía alemana (Johne *et al.*, 2008). La fuerza nueva de este “Nuevo Imperio” queda así marcada por el susodicho surgimiento de los denominados *Emperadores Ilirios*, que, al igual que sus aguerridos soldados, resultaban ajenos tanto a las refinadas y tradicionales instituciones urbanas como a los estudios liberales que constituyeron la base de la educación para las clases altas grecorromanas hasta ese momento.

Pero como ya señaló Ronald Syme, fueron esos hombres incultos y rudos quienes, en un alarde de patriotismo, y teniendo como elemento de la mayor estima el nombre de Roma, dieron un paso al frente; así, se enfrentaron con éxito a la gran cantidad de dificultades de su tiempo, a veces entregándose hasta las últimas consecuencias (Syme 1971, 192):

“The military rulers issuing from the Danubian and Balkan countries acknowledged the potent spell of urbs aeterna. They were inspired by fervent patriotism and iron duty in the evil days. Their heroic efforts to save the sum of things were not always accorded recognition. The new Romans, Illyrian and Pannonian, who appealed to an old Roman tradition of valor and energy, came against the barriers of class and education. Humble for the most part in their extraction, they enjoyed scant commentation for polite and civic studies. Humanitatis parum, that is the defect Aurelius Victor deplores when paying a generous tribute to the virtus and the concordia of Diocletian and his colleagues in the Tetrarchy”.

Su sacrificio y celo propiciaron que el Imperio quedara libre de enemigos, pese a

atravesar momentos críticos que parecían carentes de esperanza, dada la acumulación de epidemias, usurpaciones, guerras e invasiones durante periodos considerables. La pacificación y el orden se lograron, todo sea dicho, a un tremendo coste³.

La herramienta perfecta que, en gran medida, permitió a esos gobernantes tenaces llevar a buen puerto sus cometidos, a veces de gran dificultad, fueron las mismas legiones y unidades auxiliares que, a través de las oscuras reformas de Galieno (253-268), primero, y los arreglos finales de la Tetrarquía (286-324) después, constituyeron la génesis del denominado ejército romano tardío: tropas especializadas, diestras, y a menudo imbuidas del carácter e idiosincrasia de sus antiguos contrincantes bárbaros, que caracterizarían la historia militar romana tardía (Dixon y Southern 1996, 4-38). Al igual que la mayoría de sus generales, estos soldados procedían con frecuencia de las provincias danubianas y balcánicas, verdaderamente trascendentales, como veremos, a la hora de la recuperación política y militar del Imperio, de modo que, desde el aspecto bélico, constituyeron la base de algunas de las unidades militares más importantes de la Antigüedad Tardía. Aunque en última instancia la semilla de tales asentamientos debe buscarse en las colonias de veteranos fundadas por los Flavios (Stoev 2007, 217-225), fue en estos momentos decisivos del siglo III donde la zona alcanzó su plena preponderancia y desarrollo. Puede comprobarse además que los militares originarios de tales ámbitos provinciales

³ Del mismo modo Shillam (2007, 96): “If anything these Illyrian, as they are known by modern scholars, were described as having a strong regard and loyalty for Roman culture and as more Roman than the Romans”. También MacMullen (1969, 19): “All sprang from similar undistinguished backgrounds in the lower Danube and Balkan regions, and had risen to the throne through government service, chiefly military”. Nótese que la obra de estos gobernantes, a menudo oscuros y apenas conocidos, resultó clave y esencial desde cualquier punto de vista para la restauración imperial que llegó después con la Tetrarquía. Véase especialmente Corcoran (2012, 35-58). También DeBlois (2018, 65-85).

suministraron casi todos los emperadores reinantes durante los siguientes siglos⁴.

Es nuestra intención mostrar en este trabajo algunas de las características y rasgos de este ejército romano renovado, que emerge desde las neblinas e incógnitas del siglo III para convertirse en uno de los elementos clave en la recuperación de las fronteras romanas, la destrucción de los invasores bárbaros que con frecuencia asolaron el Imperio durante el periodo, la reducción de las usurpaciones y la restauración de un poder imperial que, tras haber sido debilitado hasta la saciedad, ofrecerá a partir de entonces un sesgo mucho más orientalizado, autocrático y sacro, sin las ficciones republicanas que todavía podían verse operando durante la dinastía de los Antoninos (Davenport y Mallan 2019, 419-440).

2. LA DIRECCIÓN DE LAS TROPAS. OFICIALIDAD Y GENERALATO

Quizás el cambio más perceptible, al menos inicialmente, de los nuevos tiempos que corrían también en el ejército es el de los mandos de las tropas. Durante siglos, los legados, tribunos y prefectos, procedentes en su mayor parte de la nobleza senatorial, habían ocupado los mejores puestos dirigentes de las diferentes legiones. Mientras que el tribuno laticlavio era siempre un joven de acaudalada familia aristocrática, el prefecto del campamento (*praefectus castrorum*) significaba el máximo puesto en el escalafón que podía lograr un militar profesional, después de haber sido un distinguido centurión *primus pilus*. Los *tribuni angusticlavii*, aunque pertenecían al orden ecuestre, tenían un papel limitado y auxiliar, pudiendo encargarse apenas de algunas cohortes o alas de caballería, fuera de sus principales funciones, las administrativas (D'Amato 2017,12). Los puestos más importantes del estado mayor de la legión, así

⁴ Véase Scheidel (2013, 173): desde la época de la Crisis en el siglo III hasta el final del reinado de Focas (602-610), casi las tres cuartas partes de los emperadores procedían de una región que constituía el 2% del territorio del Imperio.

como el mando efectivo de las tropas, estaban reservados a las élites urbanas terratenientes, ya desde Augusto unidas por clientelas personales al emperador reinante. Pero durante el reinado de Marco Aurelio (161-180), las necesidades de las duras guerras marcománicas propiciaron un aumento notable en la oficialidad de rango ecuestre. Las complicadas circunstancias pusieron de relieve el valor de usar mandos experimentados y el despliegue de unidades militares más funcionales y rápidas, tendencia que no haría sino incrementarse en los años siguientes⁵. Pero lo cierto es que la estructura general, los mandos más importantes y el *cursus honorum* siguieron manteniendo los rasgos globales del siglo II, tanto durante la dinastía de los Severos como con sus efímeros e ineficaces sucesores, de 235 a 253. Desde la historiografía reciente se ha culpado a ese orden de cosas inmovilista y al anquilosamiento de las instituciones militares los graves problemas que acontecerían después, empezando por el rebasamiento generalizado de las fronteras y el saqueo y destrucción que afectaron amplias áreas de diversas provincias⁶. En algunos casos, el propio Severo es visto como uno de

⁵ Así, Barta (1971, 67-71); Webster (1998, 96-167). Las crecientes tendencias centralizadoras del estado romano parecen igualmente relacionadas con esta proliferación de la clase ecuestre. Véanse Birley (1976, 274), que asocia el proceso también a la aparición de hombres nuevos en el Senado y las guerras de Marco Aurelio, y Potter (2004, 253-254 y 257).

⁶ Véanse Alföldy (1974, 89-111); Birley (1976, 253-281). Potter (2004, 125-130, 167, 225, 278) achaca las derrotas al inmovilismo y el anquilosamiento de los romanos, así como la dejadez en el entrenamiento de las legiones. Véase también Hartmann (1982, 63-65). Cromwell (1998, 1) indicó además que: “*The civil wars within the empire in the third century politicized the military service and undermined its discipline, training, leadership, and reliability. The army made and unmade emperors, brutalized and looted the civil population, and was no longer an obedient servant of the government. It had lost much of its sense of professional responsibility*”. Las dinastías que intentaron instaurarse infructuosamente tras el asesinato de Alejandro Severo fueron las de Maximino y Máximo (235-238), Gordiano I y Gordiano II (238), Pupieno y Balbino (238), Gordiano III (238-244), Filipo I y Filipo II (244-249), Decio, Herenio Etrusco, Hostiliano (249-251), Treboniano Galo y Volusiano (251-253), y Emiliano (253). Véase también Hartmann (2017, 1047-1067).

los principales culpables de lo que después se llamó, aunque los términos son discutidos, “Anarquía Militar” o “Crisis del siglo III”⁷.

La composición de los mandos militares sólo cambiará perceptiblemente a partir de Galieno. Cuando el ejército romano de Oriente resulta casi aniquilado en su lucha contra los persas alrededor de 260, Galieno, ya como gobernante único tras la desaparición de su padre, Valeriano, toma una serie de decisiones importantes, a buen seguro agobiado por las difíciles circunstancias (Elton 2018, 5-50). Así, podemos afirmar que este emperador tuvo un papel muy importante a la hora de promocionar y emplear talento militar. Desaparecieron definitivamente las barreras de clase, tras un Marco Aurelio que todavía procuraba mantener la ficción de introducir en el senado a servidores eficaces sin antepasados ilustres. Los puestos de responsabilidad se vieron ocupados en números crecientes por profesionales sin linaje, soldados que no obstante conocían la tropa y habían ascendido por méritos de guerra. Esos legionarios habían sido a menudo testigos de las traumáticas derrotas de los primeros momentos (244-251), pero veremos que aprendieron a enfrentarse satisfactoriamente a los nuevos enemigos. Sabemos que, desde Severo, y a través del rango de centurión, muchos de estos hombres desconocidos fueron ascendiendo a la clase ecuestre⁸.

La situación, en ese sentido, evolucionará muy rápidamente. Podemos comprobar cómo, en el mismo momento del asesinato de Galieno, su estado mayor se encontraba poblado de modo notable por estos militares profesionales. Así, tanto Claudio II como

⁷ Así Casey (1995, 16): “The history of the Third Century is essentially a record of Severan political shortsightedness”. También Rodríguez González (2010). En sentido contrario, puede consultarse a Smith (1972, 481-500).

⁸ Véase Osier (1977, 674-687). Según Shillam (2007, 84): “The earlier emperors had increasingly relied upon equestrians to fill various military and administrative posts, and by the reign of Gallienus, most military commands had been removed from the senatorial order”. Véase también Christol (1982, 143-166).

Aureliano, que llegaron después al poder, como el mismo Aureolo, que caería tras su intento de usurpación, habían sido piezas clave en las numerosas campañas del emperador, y son buenos ejemplos de militares de origen campesino, balcánico o danubiano, alcanzando distinción por servicios de guerra; ahí se puede encontrar el germen de los denominados tradicionalmente “Emperadores Ilirios” ya mencionados. Es un término inexacto, pero que mantendremos aquí por comodidad académica (Syme 1973, 310-316; Caldwell 2018, 253-265). Tras la ascensión de Claudio II el Gótico se iniciará una amplísima lista, como ya hemos indicado, de emperadores relacionados muy estrechamente u oriundos de los Balcanes⁹.

¿En qué se distingue esta nueva oficialidad de la alto-imperial? Además de los obvios rasgos de educación y clase social, inexistentes si los comparamos con la cultivada aristocracia anterior, se trata de personajes, como dijo Aurelio Víctor, “modelados por las dificultades del campo”; así, ascender el escalafón desde la base les hizo poseedores de una experiencia práctica netamente superior. En momentos de alta intensidad bélica, estuvieron acostumbrados a enfrentarse a las nuevas amenazas que surgían por doquier¹⁰. Podemos inferir que tales experiencias de combate se aprovecharon después para mejorar las prestaciones y tácticas de nuevas legiones, remodeladas para adaptarse a los tiempos. Los resultados nos muestran que, bajo su dirección avezada, el Imperio poseyó nuevamente una tropa victoriosa, que supo aprender y hacer frente a las cambiantes circunstancias estratégicas con éxito notable.

Frente a la figura serena, sobria y refinada de tiempos antoninos, que se pretendía heredera del glorioso y reputado generalato republicano de los Escipiones y otras grandes familias

⁹ ZÓSIMO I 22. Véase Wilkes (1992, 262): “the Empire came under the control of the leading Illyriciani at Sirmium on Claudius’ accession”. Igualmente, Shillam (2007, 89): “First, a vast majority of the emperors of this period came from within the military and were Illyrian in origin”.

¹⁰ AURELIO VÍCTOR 39, 26.

de talento militar, como los Metelos, nos encontramos con un liderazgo muy diferente. El general de mediados de siglo III ha servido como soldado, y en cierto sentido, lo sigue haciendo. En las descripciones de muchos de estos caudillos, incluso en la posterior de Constantino, abundan relatos muy gráficos acerca de su destreza, fortaleza, ímpetu y arrojo a la hora de comandar tropas o enfrentarse a los enemigos a caballo y a pie (MacMullen 1969, 22); lejos de ser un rasgo efímero, esa tendencia perdurará: se trata de un comportamiento que años después vemos reproducido en el sobrino de Constantino, Juliano¹¹. Muchos de esos generales, empezando por Maximino (235-238), siguieron, como emperadores, cargando a la cabeza de sus hombres, haciendo gala de extensas habilidades marciales, y cultivando el carisma, la reputación y un halo de poderío que infundía respeto a través de proezas guerreras. Es muy importante enfrentarse a los bárbaros, abatir enemigos, manejar cada clase de arma con destreza, cabalgar hábilmente, y en definitiva acumular trofeos y botines, para mostrarlos con orgullo ante las propias tropas¹². Vemos al emperador haciendo acopio de armas capturadas al enemigo, incluso copiando los usos más provechosos de los recién derrotados, y poniendo especial cuidado en revisar el equipo de guerra; protecciones, armas y dardos han de estar en perfecto estado, ser usados con economía y en momentos precisos, maximizando sus devastadores efectos¹³. Recuérdese, en este sentido, la

11 Véanse numerosos ejemplos en LIBANIO XIII 29; AMIANO MARCELINO XXIV 1, 13; 4, 3-4 y XXV 4, 10; ZÓSIMO III 20, 2; EPITOME DE CAESARIBUS 43, 7.

12 Sobre Maximino, es destacable la manifestación de Speidel (1997, 54): “*The rise of Maximinus also bespeaks the success of the horse guard as an officer school. Its high standards of recruitment and training turned out inspiring military leaders. Maximinus fought on horseback in the forefront of battle in Germany, killing many of the enemy, and stirring the soldiers to strike bold strokes*”. En ese sentido, véanse HERODIANO VII 2, 6-7, e HISTORIA AUGUSTA, *Los Dos Maximinos* 12, 2-5.

13 Como ejemplo, y con las debidas precauciones, HISTORIA AUGUSTA, Aureliano 11, 5-6: *Commeatus a praefectis necessarius in opmnibus castris est constitutus. Tuum est pro virtutibus tuis atque sollertia illic hiemalia et*

tradición que nos hace llegar Vegetio, en la que se relata la génesis de las célebres legiones de Júpiter y Hércules, honradas y premiadas por Diocleciano y Maximiano por su magistral uso de los temibles dardos lastrados con plomo, los *mattiobarbuli*¹⁴.

Parece que a mediados de siglo III la popularidad o el apoyo de las tropas se lograba sustancialmente por las muestras de valor y energía que acabamos de relatar. Si observamos el trasfondo de los emperadores elegidos desde 268 hasta 306, es evidente que el carisma era importante, cuando no decisivo, y tenía que estar además refrendado por proezas físicas y militares que muchas veces implicaban las destrezas en combate del interesado y la habilidad con las armas (Hebblewhite 2017, 33-70). Así, las muertes tanto de Herenio Etrusco como de Decio en la batalla de Abrito pudieron estar motivadas, aún en parte, por el deseo de esos gobernantes de recabar fidelidad, confianza y admiración por parte de las adustas legiones danubianas mediante ejemplos de

aestiva disponere, ubi tibi nihil deerit, quaerere praeterea, ubi carrago sit hostium, et vere scire, quanti qualesque sint, ut non in vanum aut annona consum[m]atur aut tela iacentur, in quibus res bellica constituta est. [A ti te compete, utilizando las cualidades y la astucia que te son características, emplazar los cuarteles de invierno y de verano en lugares que dispongan de todo lo preciso, enterarte además de la situación de los convoyes de los enemigos y saber a ciencia cierta su número y su ralea, con el fin de no consumir en vano los víveres o de no desperdiciar los dardos, pues en estas dos medidas reside el arte de la guerra]. A nuestro entender no deja de ser significativo que se mencionen esas cuestiones en la obra.

14 Cf. VEGECIO, *De re militari* I 17: *Plumbatarum quoque exercitatio, quos mattiobarbulos uocant, est tradenda iunioribus. Nam in Illyrico dudum duae legiones fuerunt, quae sena milia militum habuerunt, quae, quod his telis scienter utebantur et fortiter, Mattiobarbuli uocabantur. Per hos longo tempore strenuissime constat omnia bella confecta, usque eo, ut Diocletianus et Maximianus, cum ad imperium peruenissent, pro merito uirtutis hos Mattiobarbulos Iouianos atque Herculianos censuerint appellandos eosque cunctis legionibus praetulisse doceantur. Quinos autem mattiobarbulos insertos scutis portare consuerunt, quos si oportune milites iacent, prope sagittariorum scutati imitari uidentur officium. Nam hostes equosque consauicant, priusquam non modo ad manum sed ad ictum missibilium potuerit perueniri.* Cf. AURELIO VÍCTOR 39, 18.

coraje y valentía, que como es sabido en esa ocasión terminaron de forma desastrosa¹⁵.

Possiblemente la necesaria restauración del adiestramiento continuo y programado y de la disciplina militar tuvo que estar relacionada con esas actitudes, que inspirarían la devoción necesaria en el soldado raso de raigambre campesina para obedecer y respetar a superiores duchos en asuntos bélicos, que se hacían temer, amar y respetar a un tiempo, gracias a su fuerza y habilidades¹⁶.

15 Cf. Potter (2004, 245-252). El autor culpa del desastre a la ineptitud e incompetencia de Decio. Véase también Clarke (1980, 114-116). La batalla se libró en Mesia; *Abrittus* es la actual Razgrad (Bulgaria).

16 Sacamos a colación el ejemplo primero de todos, el de Maximino, con (Speidel 1997, 131): “Promoting horsemen of the guard to field commanders worked so well it set a pattern even for the fourth century army when the emperors’ guardsmen (protectores) became tribunes of field units... The horse guard decurion *Iulius Maximinus*, because of his exercising skills, became chief training officer of the imperial field army in Germany – and thence rose to the throne”. En el sentido de la disciplina, aunque cargado de tintes retóricos, véase HISTORIA AUGUSTA, *El Divino Aureliano* 7, 5-8: *si vis tribunus esse, immo si vis vivere, manus militum contine. Nemo pullum alienum rapiat, ovem nemo contingat. Uvam nullus auferat, segetem nemo deterat, oleum, salem, lignum nemo exigat, annonae sua contentus sit. De praeda hostis, non de lacrimis provincialium habeant. Arma tersa sint, ferramenta samsiata, calciamenta fortia. Vestis nova vestem veterem excludat. Stipendium in balteo, non in popina habeat. Torquem, brachialem, anulum adponat. Equum et sagmarium suum defricet, capitum animalis non vendat, mulum centuriatum communiter current. Alter alteri quasi <dom>in<o>, nemo quasi servus obsequatur, a medicis gratis currentur, haruspicibus nihil dent, in hospitiis caste se agant, qui litem fecerit, vapulet.* [“Si quieres ser tribuno, es más, si quieres vivir, sujetas las manos a tus soldados. Que ninguno robe un pollo ajeno ni toque a una oveja. Que nadie robe uvas, ni deteriore las mieses, ni exija aceite, sal o leña y que cada uno se contente con su ración de víveres. Que los soldados obtengan sus víveres del botín capturado a los enemigos, no de las lágrimas de los habitantes de las provincias. Que las armas defensivas estén limpias, las ofensivas bien pulidas y que el calzado sea consistente. Que la ropa vieja se sustituya por nueva. Que el soldado guarde su estipendio en el cinto y no lo dilapide en la taberna. Que vaya provisto además de collar, brazalete y anillo. Que cada uno limpie su caballo y su acémila y no venda el forraje destinado a los animales y que todos cuiden en común del mulo centuriado. Que se muestre complaciente uno con otro, pero que nadie obedezca como si fuera un esclavo, que los médicos les asistan gratuitamente, que no den nada a los artúspices; que se comporten honestamente en los albergues y que el que promueva litigios sea azotado”].

Acerca de la ferocidad de estos caudillos, más tarde emperadores, encontramos anécdotas, algunas muy dudosas, otras decididamente fantasiosas y falsas, en la Historia Augusta. No obstante, cabe destacar que MacMullen (1969, 8) aceptó como auténtico el apodo de *Aurelian manu ad ferrum* con el que se le retrata en su juventud en la obra¹⁷. Es más, la destreza con las armas se convirtió en una cualidad casi infalible para maquinar un complot y alcanzar poder; la fuerza en la guerra, acompañada del éxito, hacía posible que las tropas contemplasen a esos hombres como a ídolos. Así, en el caso de Maximino, ya en 235, se nos dice lo siguiente: “Por esto los jóvenes, que en su mayor parte eran de Panonia, elogiaban el valor de Maximino mientras se burlaban de Alejandro [Severo] porque estaba a las órdenes de su madre”¹⁸.

Autores como Amiano Marcelino, sin llegar a las exageraciones casi cómicas de la Historia Augusta, revelan detalles que muestran la fuerza y carácter de esas gentes balcánicas, imbuidas de un fuerte espíritu militar, en un tiempo en el que lugares como Naissus y Sirmium ya se habían convertido en capitales imperiales de primer orden. En concreto, su anécdota se centra en Graciano el Mayor, que sería padre de dos emperadores, Valentíniano I (364-375) y Valente (364-378)¹⁹.

Si nos atenemos a las circunstancias del siglo III y la nueva oficialidad que surgió del proceso, debemos determinar que las tareas fueron realizadas por distintos protagonistas: por ejemplo, el *primus pilus* se convierte

Creemos que, pese a los muchos problemas de la obra y la consiguiente cautela acerca de sus noticias, las intenciones reales de Aureliano pudieron muy bien aproximarse a las mostradas en este discurso. Véase también Hebblewhite (2017, 120-139).

17 HISTORIA AUGUSTA, *El Divino Aureliano* 6, 2: “Aureliano el de la espada en la mano”. Otros grotescos y estrañafalarios ejemplos de la fortaleza o fuerza de estos “emperadores-soldados” puede verse en *Los Dos Maximinos* 6, 8-9, y *El Divino Claudio* 13, 5-8.

18 HERODIANO VI 8, 3.

19 Véase AMIANO MARCELINO, XXX 7, 2. Graciano fue por ello desde niño llamado *funarius*. Sirmium (Sirmio) es la actual Sremska Mitrovica, y Naissus es Nish, la ciudad natal de Constantino, ambas en Serbia.

en un cargo fiscal, luego se desvincula del ejército, y por último desaparece, justo a gran parte de la estructura de mando anterior. Desgraciadamente, la cronología y el alcance de los cambios acaecidos en la organización militar se nos escapan, demasiado a menudo, dada la parquedad y/o escasez de la evidencia²⁰.

3. LA NUEVA “JUNTA” DE MILITARES PROFESIONALES

A nuestro entender, los dos factores decisivos durante el reinado de Galieno en solitario (260-268) son, en primer lugar, el hecho de usar con máximos efectos tanto la caballería como las legiones “balcánicas”, esenciales en los triunfos y victorias militares, como veremos más adelante; y, en segundo lugar, promocionar incansablemente a hombres de valía y experiencia, independientemente de su origen o trasfondo. Como ya se ha dicho, cuando aconteció el asesinato del emperador, el propio estado mayor estaba poblado por generales y oficiales de origen modesto, algunos de los cuales, dicho sea de paso, tomaron parte activa en el golpe. Esto implica un complot bien organizado y de considerables ramificaciones, que instauraría la serie de los denominados “Emperadores Ilirios”. No en vano, Tomlin (1987) empleó el término de “junta”, utilizado originalmente por A. Mócsy (1974), para definir las camarillas de poder conformadas por soldados profesionales, que pasaron a decidir la elección de los emperadores²¹. Tales grupos debieron estar fuertemente enraizados, tanto en el ejército como en la sociedad provincial, unidos además por lazos de carácter personal. Parece demostrada, sin ir más lejos, la conexión entre Aureliano y Probo, y la recepción respetuosa y positiva de Probo por Diocleciano. Al comprobar el gran número de emperadores y la larga época de dominio de tales personajes, no podemos sino deducir que

20 Véase Cowan & McBride (2003, 12-13).

21 Véanse Mócsy (1974, 210 y 267): *Illyriciani as a junta*. Tomlin (1987, 109): “... virtual junta of officers from the Danubian provinces where much of the army was recruited”. También Goldsworthy (2000, 165).

tales vínculos resultaron profundos, comunes y de una excepcional importancia²².

La conocida predominancia de militares “ilirios” a todos los niveles, no sólo en las legiones, sino también en las fuerzas especiales de caballería, los pretorianos y la guardia imperial (en los dos últimos cuerpos introducidos ya por Septimio Severo), llevó, muy posiblemente, a que tomasen conciencia de su poder; ciertamente estuvieron involucrados allí donde el Imperio sufrió quebrantos, lo que a mediados del siglo III significaba en todas partes. ¿Cuándo surgió esta afinidad? Bien desde sus comienzos como reclutas, o después; existieron sin duda contactos, debidos quizás a la procedencia de *patriae* comunes: muchos de ellos tenían en común la poderosa fortaleza, y luego capital imperial de Sirmium, donde recibieron su instrucción, y en cuyos alrededores probablemente crecieron y se desarrollaron; recuérdese que dicha ciudad alcanzaría su máximo apogeo poco después. Sin duda el servicio activo como soldados, la procedencia del ámbito rural y las duras condiciones del momento histórico contribuyeron a la creación de relaciones y vínculos fuertes y duraderos. Nos inclinamos a pensar que existió una clara toma de conciencia, porque tras el complot que terminó con la vida de Galieno, no hubo amago de sustituirlo por otro miembro de la aristocracia romana: ni siquiera creyeron necesario el aupar a un “títere”, como lo harían algunos generalísimos de raigambre germánica después, muy especialmente en el siglo V. Por el contrario, decidieron que había llegado el

22 Es más, AURELIO VÍCTOR conecta en gestión y en organización política e ideológica a Probo y Aureliano con Diocleciano y la Tetrarquía (39, 28): *Sed horum concordia maxime edocuit virtuti ingenium usumque bonae militiae, quanta his Aureliani Proboque instituto fuit paene sat esse*. JULIANO, buen conocedor de la tradición iliria, también une claramente a Probo y Aureliano (*Césares* 314a-d). Véase igualmente HISTORIA AUGUSTA, *Probo* 6, 7: *Ex quo intellectum est Aurelianum in animo hoc habuisse, ut, si quid sibi scienti prudentique eveniret, Probum principem faceret*. También Potter (2004, 275), y Cambi (2017, 139-156), y la inscripción estudiada en Barnes (1970, 201).

momento de tomar las riendas del gobierno en sus manos. Pese a su humilde origen y el no contar con antepasados de relumbrón, consideraron defender el Imperio amenazado como su máxima misión.

La situación, alrededor del año 260, resultaba efectivamente crítica, en lo referente al caos generado por invasiones, proclamaciones y asesinatos de gobernantes. En ese sentido, que los estados mayores se llenasen de lazos de afinidad locales y personales resulta comprensible: aprovechando la procedencia común, y en el marco institucional del *comitatus*, los nuevos grupos de poder se configurarían en base a la afinidad y/o parentesco, cimentando sus bases con el prestigio de los éxitos militares. Así, no resulta extraño que el estado mayor romano se metamorfosease desde 268 en una suerte de séquito personal. Tales clientelas, sacadas de los cuadros de oficiales, parecen plausibles en un turbulento siglo III donde las mencionadas alianzas locales y personales parecen sobreponerse al anterior escalafón militar clásico²³. Los oficiales recibirían beneficios, premios, cargos y misiones, que les harían mostrar una lealtad especial a cierto líder (o emperador), artífice de sus mejoras o avances (aspecto tratado recientemente por Hebblewhite 2017, 71-119). Dicha característica concuerda bien con las endémicas guerras civiles del momento y el enfrentamiento campal entre ejércitos que habían elegido a sus generales como emperadores, fenómeno harto frecuente entre 249 y 285²⁴.

23 Véase Potter (2004, 257): “The new *comitatus* appears to have evolved from a cavalry force into one that mingled infantry and cavalry, and it does not seem to have been wedded to the legionary system”. Syme (1968, 75) recuerda los lazos matrimoniales tetrárquicos y abre la posibilidad de que existieran antes. Galerio se casó con Valeria, la hija de Diocleciano, y Constancio con Teodora, la hijastra de Maximiano. El hijo de Maximiano, Majencio, estaba casado con la hija de Galerio, Maximilla. Que Probo fuese enterrado por su hermana, “Claudia”, se interpreta como un hecho fantástico para unir su linaje al de Claudio II. Pero la realidad es incierta (HISTORIA AUGUSTA, *Probo* 3, 4).

24 En este sentido, Potter (2012, 20): “However, the record from 268 to 280 suggests, whatever people might think

La primacía del prestigio personal y los vínculos de grupo, no obstante, no pudieron terminar completamente con el complejo y traumático fenómeno de las usurpaciones. No existió una lealtad sin fisuras entre los llamados “Emperadores Ilirios”. Cuestiones como la ambición, la codicia, el chantaje, el soborno, la familia, los celos, la rivalidad y los errores de estrategia propiciaron enfrentamientos y división entre las mismas tropas. Pero en tales conflictos, aquellos pretendientes que lograsen amasar un número suficiente de seguidores mediante vínculos directos, reputación y capacidad de remuneración, podían contar al menos con un éxito inicial. Las asambleas de soldados al parecer eligen a los emperadores, por eso es muy importante ganarse su confianza y respeto con valentía en el campo de batalla o por proezas físicas; esto se relaciona con el hecho de maximizar el componente letal del combate, ampliando el daño causado y la facilidad para lograr victorias. Guardarse para sí las armas más efectivas, como ya se ha mencionado, principalmente las de los enemigos bárbaros derrotados, tuvo que ser un componente importante en esa receta de triunfos²⁵.

later, that these officers did not all see themselves as part of a unified group. Rather, each new emperor had to find a way to forge his own governing coalition that reached well outside the group of generals with whom he had associated before taking the throne. Véase también Shillam (2007, 99): “although the leading Illyriciani showed solidarity during these civil wars, the continued revolts across the empire showed that their decisions were not universally accepted”.

25 Véase por ejemplo HISTORIA AUGUSTA, Treinta Usurpadores 10, 12: *Arcus Sarmaticos et duo saga ad me velim mittas, sed fiblatoria, cum ipse misi de nostris*. [“Me gustaría que me enviases algunos arcos sarmáticos y dos capotes militares, pero provistos de hebillas, pues yo te he enviado algunos de los nuestros”]. Aunque con seguridad espirua, esta carta muestra al emperador Claudio pidiendo armas capturadas para su propio uso, particular que tiene visos de haber sido cierto. Véanse también las menciones de *praedae* (*Los Dos Maximinos* 12, 1 y 13, 1; *El Divino Claudio* 6, 1 y 6, 6; *Probo* 8, 1; 19, 8; *El Divino Aureliano* 7, 5) y *manubiae* (*El Divino Aureliano* 10, 2).

4. LAS LEGIONES Y TROPAS BALCÁNICAS Y DANUBIANAS

Aunque no aparecen ahora por primera vez, los soldados procedentes de las mismas provincias que los “Emperadores Ilirios” se convierten, en un breve espacio de tiempo, en la flor y nata del remozado, o en algunos casos incluso se podría decir, “resucitado”, ejército imperial²⁶. Ya habían participado con distinción en el denominado año de los cuatro emperadores, sirviendo por cierto al que resultaría vencedor, Vespasiano; pero siguiendo los testimonios de Herodiano y Dión Casio, comprobamos como en la siguiente gran conflagración civil, la de los años 193-197, resultaron auténticamente esenciales en el triunfo de Severo, que se valió de los ilirios para dominar Italia a placer, conquistar el Oriente eliminando a P. Nigro, y después girarse hacia la Galia para enfrentarse a las legiones occidentales de C. Albino, donde bien es cierto que la lucha resultó encarnizada e indecisa durante bastante tiempo²⁷. Pero esos

26 Así, Campbell (2002, 121): “From the mid-third century there was certainly greater social mobility, in that men of equestrian rank were now being appointed to more senior posts previously held by senators, such as the command of a legion. These men usually had more military training and experience than senators, and it will have made less sense to appoint a senator with limited military experience as governor of a province where he was in command of several legions and auxilia. Gradually equestrians began to be appointed to more senior posts, often with the title dux, in command of substantial bodies of troops. Senators were phased out of provincial governorships involving the command of legionary troops, and AD 260 saw the last known example of a senator in command of a military campaign. Equestrians employed in this way tended to be schooled in military affairs and were often promoted from highly experienced centurions and senior centurions ... Many of these tough military officers came from the Danubian provinces, and the marriage of military ability and imperial responsibilities eventually brought emperors of Illyrian stock like Diocletian and Constantine”.

27 Los ilirios constituyeron una de las principales bazas de Septimio Severo, que debió su éxito absoluto entre 193 y 197 en gran medida al coraje de tales excelentes tropas: se habían convertido en las legiones más importantes del ejército. Véase HERODIANO II 8, 11; II 13-15, y DIÓN CASIO XLIX 36, 2; LXXX 4, 5, etc. También Mócsy (1974, 200). Para ilustrar la intensa y disputada batalla de Lion, cabe recoger aquí el pasaje de

soldados resultaron premiados, en muchos aspectos (Sage 2020, 51-76). No sólo se vieron regados con nuevos derechos, aumentos y donativos, también recibieron su status de elite en la dinastía y entraron en la guardia imperial y los pretorianos, como ya hemos mencionado, purgados de elementos de poca confianza que habían estado involucrados en el asesinato del emperador PERTINAX²⁸.

Las legiones danubianas pasaron, en un breve espacio de tiempo, de proclamar a sus propios usurpadores, de 248 a 258, ante la gravedad de la situación en sus hogares (Pacaciano, Ingenuo, Regaliano, etc.), a engrosar las filas de los ejércitos de sus compatriotas Claudio, Aureliano y Probo, que marcharon a enfrentarse y destruir, uno por uno, a los diferentes invasores que habían creado estragos y caos durante años: en primer lugar los godos, luego hérulos, jutungos, gépidos, bastarnos, y sármatas; después los estados secesionados de Palmira y el Imperio Gálico; y por último, alamanes y francos²⁹. Debe considerarse que sirviendo en las filas de este ejército profesionalizado, experto y victorioso se criaron, militarmente hablando, los gobernantes de la futura Tetrarquía, y por supuesto el mismo Constantino, que como se ha indicado, sirvió brillantemente bajo Galerio y Diocleciano (Southern 2001, 81-133). Estamos en el tiempo del desarrollo de las *vexilliationes*, unidades mixtas, autónomas y muy móviles que demostraron gran utilidad en los tiempos inestables donde las emergencias surgían por doquier. Con el paso del tiempo también se gestará la división del ejército en

OROSIO (VII 17, 6): “en esta guerra se derramó, por un lado y por otro, gran cantidad de sangre romana”.

28 Véase Speidel (1997, 68): después de 193, el 70% de los guardias imperiales que nos son conocidos epigráficamente procedían de Panonia, Dacia o Tracia.

29 Potter (2004, 257): “The Danubian region would provide the nucleus of a new army, organized on different principles from the old. Before the capture of Valerian, Gallienus appears to have disposed of a substantial body of cavalry that could be deployed independently of the legions, and to have had a body of troops attached to his person called the *comitatus*”. Véase también Caldwell (2021, 225-240).

tropas *palatinæ*, legiones *comitatenses*, y lo que serán los *limitanei* y/o *ripenses*, aunque las primeras menciones en la legislación imperial de estos cuerpos son muy posteriores³⁰. Las modificaciones tácticas del momento, por así decirlo, están indefectiblemente ligadas al auge de estos militares danubianos³¹.

Resulta interesante sopesar el carácter de aquellos hombres a través de sus estrambóticos retratos, como hizo el profesor MacMullen en su monografía sobre Constantino (1969, 9-10): evidentemente quedan a años luz de las representaciones de un Lucio Vero, o un Antonino Pío. El aire afable y pensativo, se ha sustituido por la mirada fija y perentoria, los rasgos marcados en tensión y una bullente fuerza y determinación que otorga a los retratos cierto carácter sobrehumano. Aunque el patrón es fijo y no podemos considerarlos como imágenes fieles de lo que fueron esos emperadores, queda claro lo que se pretendía transmitir con el estilo imperioso de tales representaciones. Esa imagen vigorosa e implacable, en cualquier caso, y si nos atenemos a los resultados de las campañas militares llevadas a cabo contra usurpadores y enemigos del Imperio entre 268 y 297, hay que aceptar que ofrece un cierto reflejo de la realidad. Se tuvo que tratar de una tropa ciertamente diestra, legiones de máxima confianza; las unidades escogidas para lanzarse contra el rival en lo más duro de cada batalla. Si nos atenemos a las escasas menciones directas en las fuentes literarias se observa una combinación de poderío físico, arrojo calculado, y un entrenamiento minucioso que había devengado en una técnica superior. Hasta los sofisticados y organizados sasánidas sucumbieron (Elton 2018, 86-118).

30 La primera referencia escrita conocida de ripenses fue en 325 y la de *limitanei* en 363. Véase CODEX THEODOSIANUS VII 20, 4 y XII 1, 56. Los términos *comitatenses* y *pseudocomitatenses* aparecen reflejados por vez primera en una ley del año 365, junto a las tropas palatinas (CODEX THEODOSIANUS VIII 1, 10).

31 Birley (1976, 280) destaca que ese nuevo “ejército móvil” estaba formado por una mayoría de soldados danubianos. Véase también DeBlois (2018, 176-186).

Aunque tampoco resulta una fuente literaria carente de problemas, creemos significativo ofrecer aquí el testimonio de Herodiano sobre estos soldados panonios, cuando su trascendencia había empezado a ponerse de relieve³²: “*Los hombres de aquella región, físicamente, son altos y muy fuertes, bien dotados para el combate y muy sanguinarios, pero en lo tocante a su inteligencia, son obtusos y cerrados de mollera, si se les dice o hace algo con malicia y engaño*”. De hecho, el propio Severo, antes de la decisiva batalla de Lion en 197, los arengó de la siguiente manera, recordando con astucia sus grandes virtudes, y quizás aprovechándose de una cierta simpleza que menciona Herodiano en el texto anterior. Que el pasaje tenga mucho de retórico y artificial no resta, a nuestro entender, validez³³: “*Vosotros os habéis ejercitado en el campo de batalla en vuestros continuos combates contra los bárbaros, y estáis acostumbrados a soportar todo tipo de fatigas, a despreciar fríos y calores, a cruzar ríos helados y a beber agua teniendo que romper el hielo en lugar de sacarla simplemente de un pozo; también os habéis ejercitado en el arte de la caza. Y contáis con tan excelentes recursos para el valor, que nadie, aunque quisiera, os podría hacer frente*”.

Todos estos cambios, recuérdese, recibieron su catalizador en el periodo que va de 260 a 268. Las principales conclusiones que podemos sacar del reinado de Galieno, desde el punto de vista militar, son las siguientes: en primer lugar aumentó notablemente la cantidad de mandos medios y superiores de linaje ecuestre y provincial; y además se refrendó la tendencia, ya claramente visible desde Severo, que consideraba las legiones danubianas como las mejores del Imperio, y que consiguientemente desempeñaron un papel esencial en el desarrollo tanto del *comitatus* y como de las otras innovaciones militares, organizacionales y tácticas, del momento³⁴.

32 HERODIANO II 9, 11.

33 HERODIANO II 10, 5.

34 Así, Campbell (1994, 232): “*Gallienus began regularly to employ men of equestrian rank in legionary commands previously held by senators, and since these*

Tiempo después, Juliano evocaría con orgullo el origen de su propia familia, haciendo especial hincapié en las características que los habían convertido en excelentes soldados³⁵: “...los habitantes de Mesia, situada entre Tracia y Peonia, al borde del Danubio, de donde proviene mi linaje, completamente rústico, austero, inhábil, insensible al amor, perseverante de forma inflexible en sus determinaciones”.

Al contrario que los bárbaros, los legionarios podían contar con la cobertura y defensa bien entrenadas de las formaciones romanas, que, además, estaban provistas de escudos especiales, y a menudo ataviados con las mejores armaduras de metal que la tecnología del momento podía permitir. Considerando que la inmensa mayoría de los invasores transrenanos y transdanubianos, germánicos o no, carecieron de armaduras, cobra nueva importancia la destreza a la hora de arrojar dardos y proyectiles contra las concentraciones enemigas. Aguantando de tal modo y fijando a las hordas del contrario, las legiones facilitaban también los movimientos y maniobras de la flamante y letal arma que desde Galieno se fue fraguando en el ejército romano tardío: la nueva caballería empleada en masa.

5. EL COMITATUS Y EL NUEVO PAPE DE LA CABALLERÍA

La segunda de las grandes reformas llevadas a cabo por Galieno, junto con la progresiva profesionalización de los mandos, fue el desarrollo de grandes contingentes de caballería, desgajados de sus correspondientes legiones, que junto a los auxiliares y tropas montadas de diversa procedencia y tipología formaron lo que pudiera denominarse “una

equestrians generally had more military experience than senators, it is not surprising that the military responsibilities of senatorial governors were gradually taken over by equestrians, and the old constraint of the senatorial monopoly of high office was at last removed”. Véase también Potter (2004, 257-262).

35 JULIANO, *Discurso de Antioquía* 384d. El emperador usa la palabra arcaizante “Peonia” en lugar de Panonia.

fuerza de choque” (Britton 1982, 38-56; Lu 2019, 28-41). Recordemos que por entonces el emperador pasaba la mayor parte del tiempo guerreando, por lo que necesitaba una protección segura y continua de máxima confianza, un contingente que de hecho representase la flor y nata del ejército. Aunque no está claro que Galieno fuese el creador de tales formaciones, podemos constatar que fue clave a la hora de organizar con excelentes resultados un nuevo tipo de tropas que será aumentado y mejorado por Diocleciano y Constantino: el *comitatus*. Estas fuerzas, nótese, tampoco se pueden considerar como una “reserva central”, pues su estacionamiento en los alrededores de Milán se debía al hecho de que, ya en 259, la ciudad se había convertido en una verdadera fortaleza de guerra avanzada, en primera línea ante las acometidas de alamanes, vándalos y otros bárbaros que llegaban en oleadas desde Nóraco y Recia. La ciudad, no obstante, sirvió de base de operaciones para que las nuevas unidades mostrasen sus grandes posibilidades.

Sin lugar a dudas, se trata de uno de los cambios de mayor trascendencia desde el punto de vista militar, y puede que también desde el político: la creación de nuevas y extensas formaciones regimentales de caballería, una arma hasta entonces relativamente secundaria, que pasó del papel casi siempre auxiliar de enlaces, exploración y escaramuzas, a convertirse en la punta de lanza de muchos de los ataques del ejército romano, además de séquito armado del emperador, escuela de entrenamiento y cantera de oficiales para extraer mandos militares experimentados y de plena confianza, por pertenecer al entorno del soberano³⁶. Con el paso del tiempo, este *comitatus*, en muchos casos clientelar, irá mutando y creciendo, hasta alcanzar la preponderancia que gozó, para algunos investigadores ya con Diocleciano, y muy especialmente y de forma segura con Constantino, reinado en el que se configuró como una fuerza presto y selecta bajo el mando

36 Véanse Fuminori (2004, 84-94); Le Bohec (2009, 246 ss.).

directo e inmediato del emperador, una verdadera “unidad de emergencias”.

La caballería utilizada en masa, aunque no constituyó una “reserva central” ni fue probablemente inventada por Galieno, se configuró como una herramienta táctica decisiva en sus manos para los enfrentamientos contra usurpadores y las numerosas partidas de saqueadores germanos que pululaban por la parte occidental del Imperio³⁷. Dada la configuración estratégica y la geografía del Imperio Romano, nótese que una hipotética “reserva central”, forzosamente de carácter hipomóvil, no hubiera representado ventaja tangible alguna³⁸.

Las tropas de caballería que figuran en este nuevo contingente, de forma nada extraña, hacen también referencia a las provincias danubianas y balcánicas. Así, destacan los denominados *Equites Dalmatae*, que desde Claudio II en adelante resultaron decisivos en incontables combates y batallas. Parece que a la movilidad operacional y a su rapidez se unió una destreza reseñable en el manejo de la lanza y en las maniobras a caballo, que,

realizadas masivamente en el punto decisivo de una contienda, podían lograr una ventaja diferencial o incluso una victoria de por sí. En tales circunstancias, la huida descontrolada del enemigo posibilitaba su persecución, y era entonces cuando se infligía el mayor número de bajas. También era un momento adecuado para recuperar botín y cautivos de partidas bárbaras que se retiraban apresuradamente. Por lo tanto, medir los tiempos y realizar las maniobras montados con velocidad y eficacia resultaban factores esenciales del éxito.

Pero en ningún caso se trató de un camino de rosas. Los pueblos germánicos también se habían reforzado, con confederaciones más grandes y capaces, que rebosaron las fronteras, como se ha dicho, en bastantes ocasiones. Del mismo modo, tenían su propia manera de hacer la guerra, con partidas montadas, posiblemente provistas con caballos robados en los saqueos, y que podían desplazarse a lo largo de grandes distancias, golpeando y pillando lugares distantes e indefensos y escapando después, siendo su intercepción o captura muy difícil. Sabemos que las nuevas unidades de caballería romanas tuvieron un papel inapreciable en la restitución de las fronteras y la estabilidad, pero eso no quitó que sufrieran fracasos y reveses. Como hemos dicho, los germanos también conocían ardides y su propio arte de hacer la guerra. Aunque sin la organización y la intendencia del estado romano, podían convertirse en oponentes muy peligrosos si se daban los condicionantes adecuados. Así, sabemos de fracasos y derrotas sufridas por Aureliano, cuya capacidad y carácter en lo relativo a la milicia y a las habilidades bélicas están fuera de toda duda. Galieno, como sabemos, luchaba en los alrededores de Milán. Al parecer las defensas de Recia y Nóraco estaban tan débiles y desguarnecidas que el torrente de incursores prosiguió por algún tiempo. Aureliano, siendo entonces general de caballería, antes de 268, derrota a lo que el texto de la Historia Augusta identifica como suevos y sármatas; posteriormente maniobra contra los marcomanos por las grandes planicies, pero

37 Así, Speidel, (1997, 62): “In the endless wars of the third century, emperors chose their guard from horsemen of the alae serving in the field army. For team spirit, men were chosen in groups”. Véase también Scharf (2001, 185-193); Shin indicó lo siguiente (2010, 2-10): *There was a mixture of various troops in the ‘comitatus’: special cavalry units such as the ‘equites Dalmatae’, the legionary cavalry, the infantry units such as ‘lanciarii’, units of ‘protectores’, and a new imperial guard called the ‘scholae’*. Véanse MacDowall (1995, 4 y 21), e HISTORIA AUGUSTA, El Divino Claudio 11, 9: *In quo bello, quod (a Claudio) gestum est, equitum Dalmatarum in gens extit virtus, quod originem ex ea provincia Claudius videbatur ostendere [...]*, “En esta guerra que Claudio llevó a cabo, sobresalió el inmenso valor de la caballería dálmata, pues Claudio, al parecer, declaraba haber nacido en esta provincia”. También Ferrill (1986, 32); ZÓSIMO I 40, 2; HISTORIA AUGUSTA, los Dos Galienos 14, 4-9 (con su implicación en el asesinato del emperador).

38 La noticia está en JORGE CEDRENO, *Compendium historiarum* I, p. 454, 3-6. Esta creación, en cierto modo, constituye la antesala de los grandes ejércitos de caballería que aparecerán después; véanse Simon (1980, 435-452); Speidel (2008, 673-90); *idem*, (1997, 132): “Long based on infantry legions, the Roman army, during the third century, clearly became cavalry-based, a change in which the horse guard played a major role”. Véase también Ferrill (1986, 27-28, 46).

comete un error táctico o de cálculo y la caballería de los bárbaros logra escapar, causando estragos en otras partes gracias a esa gran oportunidad. Al parecer un ataque por la retaguardia fracasa, permitiendo a los enemigos salir casi indemnes, aunque se les pudo vencer después³⁹. Aunque la narración es descuidada y desordenada, como viene siendo habitual en los hechos en las biografías posteriores a 217, aparece un hecho de importancia, con Aureliano ya de emperador, en el que los romanos sufrieron una derrota de gravedad. Parece que los bárbaros (alamanes), ante su debilidad en campo abierto contra masas de caballería entrenada y legiones de equipamiento muy superior, deciden, juiciosamente, usar la cobertura del terreno para protegerse, adentrándose en territorios boscosos cerca de Placentia (actual Piacenza), lugar que habían saqueado. Aureliano, al igual que los otros comandantes de su tiempo, pese al valor y la experiencia, no estaba libre de cometer errores, y decidió adentrarse también en zonas de muy difícil acceso donde todas las ventajas tácticas de sus tropas quedan anuladas por completo. Allí, y al parecer mediante una emboscada, el ejército romano sufre un quebranto importante cuando quería acosar o perseguir al enemigo, que aprovechó la situación favorable para golpear (Watson 2004, 50-52 y 217). Aunque el texto no está privado de artificios literarios y exageraciones retóricas, la información provista resulta muy significativa⁴⁰. En ese sentido, añadiremos un

39 HISTORIA AUGUSTA, *El Divino Aureliano* 18, 2-4: *Equites sane omnes ante imperium sub Claudio Aurelianu gubernavit, cum offensam magistri eorum incurrisserint, quod temere Claudio non iubente pugnassent. Idem Aurelianus contra Suebos et Sarmatas isdem temporibus vehementissime dimicavit ac florentissimam victoriam rettulit. Accepta est sane clades sub Aureliano a Marcomannis per errorem. Nam dum is a fronte non curat occurrere subito erumpentibus, dumque illos a dorso persequi parat, omnia circa Mediolanum graviter evastata sunt. Postea tamen ipsi quoque Marcomanni superati sunt. In illo autem timore, quo Marcomanni cuncta vastabant, ingentes Romae seditiones motae sunt paventibus cunctis, ne eadem, quae sub Gallieno fuerant, provenirent.*

40 HISTORIA AUGUSTA, *El Divino Aureliano* 21, 1-5: *Cum autem Aurelianus vellet omnibus simul facta exercitus sui constipatione concurrere, tanta apud*

razonamiento que nos mueve a aceptar los pasajes citados, pese a la polémica de la obra. Son bien conocidos los muchos problemas y la falta de fiabilidad de la Historia Augusta, en efecto, pero ya casi desde el principio del debate investigador, Fisher (1929, 125-149) advirtió que la *Vita Aureliani* albergaba una cantidad apreciable de fuentes desconocidas y no citadas, que proporcionaban información auténtica y valiosa. Las variadas referencias, sobrias y plausibles, a las muchas batallas y combates del emperador, nos hacen considerar que los datos militares pueden incorporarse razonablemente a una reconstrucción de la historia del ejército romano en el siglo III⁴¹.

Comprobaremos que, en cualquier caso, las proezas bélicas, los enfrentamientos personales victoriosos y los líderes que capturan botín, y ganan el combate cargando a la cabeza de sus tropas antes de convertirse en emperadores continúa con Probo, sucesor de Aureliano en todos los sentidos, tras el breve e intrascendente paréntesis de Tácito⁴². Juliano, en Los Césares, rendirá un sincero reconocimiento a ambos, especialmente al valeroso Probo, del que admirará abiertamente su previsión, energía y pericia, aunque censurando la excesiva dureza con la tropa

Placentiam clades accepta est, ut Romanum paene solveretur imperium. Et causa quidem huius periculi perfidia et calliditas barbarici fuit motus. Nam cum congregati aperto Marte non possent, in silvas se densissimas contulerunt atque ita nostros vespera incumbente tubarunt. Denique nisi divina ope post inspectionem librorum sacrificiorumque curas monstris quibusdam speciebusque divinis impliciti essent barbari, Romana Victoria non fuisset. Finito proelio Marcomannico Aurelianus, ut erat natura ferocior, plenus irarum Romam petit vindictae cupidus, quam seditionum asperitas suggerebat. Incivilius denique usus imperio, vir alias optimus, seditionum auctoribus intermixtis cruentius ea, quae mollius fuerant curanda, compescuit.

41 Véanse también Burgersdijk (2017, 33-46) y Pausch (2010, 115-135).

42 HISTORIA AUGUSTA, *Probo* 12, 5: *longum est dicere, quot reges magnarum gentium fugarit, quot duces manu sua occiderit, quantum armorum sit, quae ipse cepit privatus.* [Resulta largo de enumerar la gran cantidad de reyes de naciones poderosas que ha puesto en fuga, la multitud de caudillos que mató con su propia mano y el arsenal de armas que él mismo capturó antes de acceder al Imperio].

que ocasionó su muerte (*Los Césares* 314a-d). Además, parece que Probo inició seriamente el trabajo de fortificación en las fronteras, especialmente en Galia, que seguirían perfeccionando y ampliando con meticuloso ahínco tanto Diocleciano y Constantino como el propio Juliano, y Valentiniano después (Von Petrikovits 1978, 178-218; Johnson 1983, 255; Southern & Dixon 1996, 25, 33)⁴³.

Con lo Caros (282-285) contemplamos cómo la última dinastía imperial del siglo III intenta instaurarse en el poder, aunque infructuosamente, como todas las anteriores. Pese a que el emperador Caro llevó a cabo finalmente la campaña contra los sasánidas, en suspenso tras los asesinatos de Aureliano y Probo, y su éxito sobresaliente contra los persas nos da un último indicio del elevadísimo nivel de eficacia que había alcanzado el nuevo ejército romano, la supresión de sus hijos llevó a la llegada de Diocleciano y la instauración de la Tetrarquía, con la que se iniciaría el último acto de las reformas e innovaciones con las que terminaría el siglo y que acarrearían el surgimiento definitivo de un ejército romano tardío ya plenamente desarrollado, y que en muchos sentidos perduraría hasta el reinado de Heraclio (Elton 2018, 331-350).

6. CONCLUSIONES

Sin duda, el espacio que va del asesinato de Alejandro Severo en 235 a la instauración de Diocleciano en 284 constituye un periodo esencial para el desarrollo no sólo del Imperio,

también para el ámbito europeo y el devenir mediterráneo en general. Las situaciones aparecidas en esos años propiciaron una gran cantidad de cambios, cuyas consecuencias, algunas de ellas definitivas en variados ámbitos de la vida imperial, como la economía, la sociedad, el urbanismo, la política, el ejército, las mentalidades o la religión, propiciaron que el mundo que se conocía hasta ese momento fuera sustituido por un nuevo orden de cosas, en el que las pasadas instituciones de gobierno, algunas de ellas de marcado corte clásico, se fueran abandonando, en un proceso de siglos que se ha considerado a menudo como la antesala de la época medieval. Lamentablemente, pese a que conocemos la trascendencia del periodo, la escasez de fuentes literarias en particular y de información en general, hace que en muchos aspectos sigamos afectados por lagunas y oscuridad documentales que nos impiden conocer debidamente muchos procesos y fenómenos que resultaron claves para el Imperio.

Una de los campos más afectados fue el ejército, que, desde el principio, desde la época de los reyes, se consagró como una institución esencial, sin la cual resulta imposible entender el mundo romano. Hemos intentado mostrar cómo, de una organización y estructuras aún basadas grandemente en el modelo del Alto Imperio, los cambios de la mitad central del siglo III alteraron de modo radical la institución, que se transformó para solventar los numerosos desafíos del momento. Los mandos, las unidades, paga, adiestramiento y organización se vieron alterados, de modo que las legiones de infantería pesada al estilo clásico, comandadas por aristocracia senatorial y apoyadas por unidades auxiliares de aliados, pasaron a ser tropas multifuncionales de especialistas, dirigidas y lideradas por militares profesionales de oscuro origen, representadas por el *comitatus* y las nuevas unidades de caballería, que, arrojadas en masa, resultaron a menudo el nuevo factor decisivo de las batallas, situación que se haría frecuente en los siglos

⁴³ HISTORIA AUGUSTA, *Probo* 12, 8: *tantum his praedae barbaricae tulit, quantum ipsi Romanis abstulerant. contra urbes Romanas castra in solo barbarico posuit atque illuc milites collocavit.* [Arrebató los bárbaros un botín tan cuantioso como el que ellos habían capturado a los romanos. Emplazó en territorio bárbaro diversos campamentos, situándolos frente a las ciudades romanas, y dejó tropas en ellos]. También *Probo* 14, 1: *Agros et horrea et domos et annonam Transrhenanis omnibus fecit, his videlicet quos in excubitis conlocavit.* [Proveyó de tierras, almacenes, casas y víveres a todos los que ocupaban el otro lado del Rin y, por supuesto, a los que había apostado en las guardias]. Para Constantino, tenemos el testimonio contemporáneo de AURELIO VÍCTOR 41, 19: “*Se situaron estratégicos campamentos y castillos en muchos lugares*”.

siguientes, pregonando la llegada de la guerra plenamente medieval.

BIBLIOGRAFÍA

- Alföldy, G. 1974. The Crisis of the Third Century as seen by Contemporaries. *Greek, Roman and Byzantine Studies* 15 (1), 89–111. <https://grbs.library.duke.edu/article/download/9021/4625>
- Barnes, T. D. 1970. Three Notes on the Vita Probi. *The Classical Quarterly* 20 (1), 198 – 203.
- Barta, G. 1971. Lucius Verus and the Marcomannic Wars. *Acta Classica Universitatis Scientiarum* 7, 61 – 71.
- Birley, A. R. 1976. The Third Century Crisis in the Roman Empire. *Bulletin of the John Rylands Library* 58 (2), 253 – 281. DOI 10.7227/bjrl.58.2.2
- Brauer, G. C. 1975. *The Age of the Soldier Emperors: Imperial Rome, A.D. 244 – 284*. Park Ridge, New Jersey: Noyes Press.
- Britton, P. D. 1981. *The military and administrative reforms of the emperor Gallienus*. Durham University thesis. Available at Durham E-Theses Online: <http://etheses.dur.ac.uk/7550/> . En línea: 11/03/2021.
- Burgersdijk, D. W. P. 2017. Aurelius Victor, Festus and the Others. Minor Historians and Anonymous Sources in the Historia Augusta. En Bleckmann, B. y Brandt, H. (eds.), *Historiae Augustae Colloquium Dusseldorpense XIII*, 33 – 46. Bari: Edipuglia.
- Caldwell, C. H. 2018. The Third-Century Usurpation and Fourth-Century Burial of Aureolus. *Classical World* 111 (2), 253 – 265. DOI: 10.1353/clw.2018.0004
- Caldwell, C. H. 2021. Promoting civil war: rewards and loyalty in the Danubian-Balkan provinces, AD 28 – 354. En Bragg, E., Hau, L. I. y Macaulay-Lewis, E. (eds.), *Beyond the Battlefields: New Perspectives on Warfare and Society in the Graeco-Roman World*, 225 – 240. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, https://www.academia.edu/download/46629518/Armstrong_-_Recruitment.pdf
- Cambi, N. 2017. Two Inscriptions Discovered in the Immediate Vicinity of Diocletian's Palace. *Miscellanea Hadriatica et Mediterranea* 3 (1), 139 – 156. <https://doi.org/10.15291/misc.1355>
- Campbell, J. B. 1994. *The Roman Army, 31 BC – AC 337: A Sourcebook*. London: Routledge.
- Campbell, J. B. 2002. *Warfare and Society in Imperial Rome, c. 31 BC-AD 280*. London: Routledge.
- Casey, J. 1995. *Carausius and Allectus: The British Usurpers*. London: B.T. Batsford.
- Christol, M. 1982. Les réformes de Gallien et la carrière sénatoriale. En Chelotti, M., Gaeta, R., Morizio, R. V. y Silvestrini, V. M. (eds.), *Epigrafia e ordine senatorio, Atti del Colloquio internazionale AIEGL su epigrafia e ordine senatorio, Roma, 14 – 20 maggio 1981*. 1, Tituli, 4, 143 – 166. Rome: Storia e Letteratura.
- Clarke, G. W. 1980. Dating the Death of the Emperor Decius. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 37, 114-116.
- Corcoran, S. 2012. Before Constantine. En Lenski, N., *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, 35 – 58. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cowan, R., y McBride, A. 2003. *Imperial Roman Legionary 161 – 284 AD*. Oxford: Osprey Publishing.
- Cromwell, R. S. 1998. *The Rise and Decline of the Late Roman Field Army*. Shippensburg, Pennsylvania: White Mane Publishing.
- D'Amato, R. 2017. *Roman Army Units in the Eastern Provinces (1): 31 BC–AD 195*. Oxford: Osprey Publishing.

- Davenport, C., & Mallan, C. 2019. Herodian and the Crisis of Emperorship, 235 – 238 AD. *Mnemosyne*, 73(3), 449 – 440. <https://doi.org/10.1163/1568525X-12342647>
- De Blois, L. 2018. *Image and Reality of Roman Imperial Power in the Third Century AD: The Impact of War*. London: Routledge.
- Elton, H. 2018. *The Roman Empire in Late Antiquity: A Political and Military History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferrill, A. 1986. *The Fall of the Roman Empire, the Military Explanation*. New York: Thames and Hudson.
- Fisher, W. 1929. The Augustan Vita Aureliani. *Journal of Roman Studies* 19 (2), 125 – 149. <https://doi.org/10.2307/297342>
- Fuminori, I. 2004. A Study on Gallienus' Reform of Cavalry. *Journal of Classic Studies* 52, 84 – 94. DOI https://doi.org/10.20578/jclst.52.0_84
- Goffart, W. 2008. Rome's Final Conquest: The Barbarians. *History Compass* 6, 855 – 883. <https://doi.org/10.1111/j.1478-0542.2008.00523.x>
- Goldsworthy, A. 2000. *Roman Warfare*. London: Castell.
- Harries, J. 2012. *Imperial Rome AD 284 to 363: The New Empire*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hartmann, F. 1982. *Herrschwerchsel und Reichskrise: Untersuchungen zu den Ursachen und Konsequenzen der Herrscherwechsel im Imperium Romanum der Soldatenkaiserzeit (3. Jahrhundert n. Chr.)*. Frankfurt – Main: Peter Lang Verlag.
- Hartmann, U. 2017. The Third-Century "Crisis". En Whitby, M. y Sidebottom H. (eds.), *the Encyclopedia of Ancient Battles, vol. III, Part VIII the Late Roman Empire*, 1047 – 1067. John Wiley & Sons, Inc. DOI: <https://doi.org/10.1002/9781119099000.wbabat0720>
- Hebblewhite, M. 2017. *The Emperor and the Army in the Later Roman Empire, AD 235–395*. London – York: Routledge.
- Johne, K.-P., Hartmann, U. y Gerhardt, T. 2008. *Die Zeit der Soldatenkaiser Krise und Transformation des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert n. Chr. (235-284)*. Berlin: Akademie Verlag. DOI: <https://doi.org/10.1524/9783050088075>
- Johnson, S. 1983. *Late Roman Fortifications*. London: Barnes & Noble Books.
- LeBohec, Y. 2009. *L'armée romaine dans la tourmente : une nouvelle approche de la « crise du IIIe siècle » (L'art de la guerre)*. Paris: Editions du Rocher.
- Lu, W. 2019. *An Empire Divided: Gallienus and the Crisis of the Third Century*. Tesis Doctoral. Brandeis University. https://scholarworks.brandeis.edu/view/delivery/01BRAND_INST/12418913780001921/13419033520001921 En línea: 10/03/2021.
- MacDowall, S. 1995. *Late Roman Cavalryman AD 236 – 565*. Oxford: Osprey Publishing.
- MacMullen, R. 1969. *Constantine*. London, New York, Sidney: Croom Helm.
- MacMullen, R. 1976. *Roman Government's Response to Crisis A.D. 235 – 337*. New Haven – London: Yale University Press
- Menéndez Argüín, A. R. 2003. II Parthica: legio apud romam. *Habis* 34, 313 – 321. https://idus.us.es/bitstream/handle/11441/13484/file_1.pdf?sequence=1
- Mócsy, A. 1974. *Pannonia and Upper Moesia*. London & New York: Routledge & Kegan Paul.
- Osier, J. 1977. The Emergence of Third-Century Equestrian Military Commanders. *Latomus* 36 (3), 674 – 687.
- Pausch, D. 2010. Libellus non tam diserte quamfideliter scriptus? Unreliable Narration in the Historia Augusta. *Ancient Narrative* 8, 115-135. <https://ugp.rug.nl/AN/article/download/24589/22039/>

- Potter, D. S. 2004. *The Roman Empire at Bay, AD 180–395*. The Routledge History of the Ancient World. London: Routledge.
- Potter, D. S. 2012. *Constantine the Emperor*. Oxford: Oxford University Press.
- Rodríguez González, J. 2010. *La dinastía de los Severos: el comienzo del declive del Imperio Romano*. Madrid: Almena.
- Sage, M. 2020. *Septimius Severus and the Roman Army*. Barnsley: Pen and Sword Military.
- Scharf, R. 2001. Equites Dalmatae und cunei Dalmatarum in der Spätantike. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 135, 185 – 193.
- Scheidel, W. 2013. *The first fall of the Roman Empire. Annual lecture held in memory of eminent Roman historian Sir Ronald Syme*. Oxford: Oxford University Press.
- Shillam, M. 2007. *Abortive Dynasties: Dynastic Politics A.D. 235-285*. Tesis doctoral, University of Canberra. https://www.academia.edu/download/31688913/Abortive_Dynasties_-_MA_Thesis.pdf. En línea: 03/02/2021.
- Shin, M. 2010. Christian Soldiers in the Sacer Comitatus under Diocletian and the Tetrarchy: Evidence from Three Epitaphs. *Classicum* 36(2), 2-10.
- Simon, H.-G. 1980. Die Reformen der Reiterei unter Kaiser Gallien. En Eck, W. et al., *Studien zur antiken Sozialgeschichte. Festschrift Friedrich Vittinghoff*. Cologne – Vienna: Böhlau.
- Smith, R. E. 1972. The Army Reforms of Septimius Severus. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 21 (3), 481 – 500.
- Southern, P., y Dixon, K. 1996. *The Late Roman Army*. London: Routledge.
- Southern, P. 2001. *The Roman Empire from Severus to Constantine*. London – New York: Routledge.
- Speidel, M. P. 1997. *Riding for Caesar: The Roman Emperors' Horse Guard*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Speidel, M. P. 2005. The Origin of the Late Roman Army Ranks. *Tyche. Contributions to Ancient History, Papyrology and Epigraphy* 20, 205 – 207.
<http://www.tyche-journal.at/tyche/index.php/tyche/article/download/580/697>
- Speidel, M. P. 2008. Das Heer. En Johne, K.-P. et al., *Die Zeit der Soldatenkaiser, Krise und Transformation des römischen Reiches im 3. Jahrhundert n. Chr.* (235-284), 673-690. Berlin: Akademie Verlag.
- Stoev, K. 2007. The Settlement of Veterans to the Roman Colony of Scupi [End of 1st Beginning of 2nd Century AD]. *Thracia* 17, 217 – 225.
- Syme, R. 1968. *Ammianus and the Historia Augusta*. Toronto – Oxford: the Clarendon Press.
- Syme, R. 1971. *Emperors and Biography: Studies in the Historia Augusta*. Oxford: the Clarendon Press.
- Syme, R. 1973. Danubian and Balkan Emperors. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 22 (2), 310 – 316.
- Tomlin, R. S. O. 1987. The Army of the Late Empire. En J. Wacher (ed.), *The Roman World. Routledge Worlds*, 107 – 133. London: Routledge
- Von Petrikovits, H. 1971. Fortifications in the Northwestern Roman Empire from the Third to the Fifth Centuries AD. *The Journal of Roman Studies* 61, 178 – 218.
- Watson, A. 2004. *Aurelian and the Third Century*. London – New York: Routledge.
- Webster, G. 1998. *The Roman Imperial Army of the First and Second Centuries A.D.* Norman: University of Oklahoma Press.
- Wilkes, J. 1992. *The Illyrians*. London: Blackwell Publishers.
- Williams, S. 1985. *Diocletian and the Roman Recovery*. New York: Methuen, Inc.

Cómo citar / How to cite: Serra, D., Cecini, M., Serra, F.M. y Podda, A. 2021. El *rescriptum* del emperador Majencio sobre Lucilla de Cartago en vísperas del cisma donatista. *Antigüedad y Cristianismo* 38, 85-113. <https://doi.org/10.6018/ayc.495471>

EL RESCRIPTUM DEL EMPERADOR MAJENCIO SOBRE LUCILLA DE CARTAGO EN VÍSPERAS DEL CISMA DONATISTA

THE RESCRIPTUM OF EMPEROR MAXENTIUS ON LUCILLA OF CARTHAGE ON THE EVE OF THE DONATIST SCHISM

Diego Serra

University of Cagliari,
Cagliari, Italy
diego85ds@gmail.com

orcid.org/0000-0001-6361-9407

Marco Cecini

University of La Sapienza,
Rome, Italia
mcecini@gmail.com

orcid.org/0000-0001-5860-581X

Fabio Manuel Serra

Universidad de Salamanca,
Salamanca, España
fabiommanuel.serra@usal.es

orcid.org/0000-0001-9583-0776

Alessandro Podda

University of Cagliari,
Cagliari, Italy
poddalesandro92@gmail.com

orcid.org/0000-0002-2643-0725

Recibido: 9-10-2021

Aceptado: 1-12-2021

RESUMEN

El estudio de algunos documentos inéditos procedentes de varias bibliotecas europeas e internacionales, tras la publicación de Anejos VIII, y la reconsideración de otras fuentes primarias ya estudiadas, parece confirmar la mayoría de las hipótesis planteadas en el libro con un buen margen de probabilidad. El análisis comparativo de estos documentos nos permitirá, de la siguiente manera: a) describir los antecedentes históricos de las dos epístolas, especialmente con referencia al *rescriptum*; b) hipotetizar una fecha más precisa de este *rescriptum*; y c) describir la tradición manuscrita de las dos epístolas que, a partir del texto legal en griego koiné, se transforman en un texto literario apologético mediante interpolaciones que afectan mayoritariamente el edicto de tolerancia. Además, el estudio preliminar de algunos papiros legales, en comparación con las diferentes versiones de Ep. 1, nos permitió proponer una reconstrucción crítica del texto que ha sufrido numerosas interpolaciones a lo largo de los siglos. La primera letra encaja perfectamente tanto con la estructura como con la terminología legal de las leyes helenístico-romanas, reflejando tan plenamente las palabras utilizadas por Eusebio y Optato para describir el edicto de tolerancia de Majencio.

Palabras clave: Paleografía griega, Derecho romano, Cristianismo, Majencio, Tolerancia religiosa, Donatismo temprano.



ABSTRACT

The study of some unpublished documents coming from several European and international libraries, after the publication of Anejos VIII, and the reconsideration of other primary sources that have already been studied, would seem to confirm most hypotheses raised in the book with a good margin of probability. The comparative analysis of these documents will allow us, as follows: a) to describe the historical background of the two letters, especially with regard to the *rescriptum*; b) to suggest a more precise dating of this *rescriptum*; and c) to outline the manuscript tradition of the two letters that, starting from the legal text in Koine Greek, are transformed into an apologetic literary text by means of interpolations that mostly affected the edict of tolerance. The preliminary study of some legal papyri, in comparison with the different versions of Ep. I, allowed us to propose a critical reconstruction of the text that has undergone numerous interpolations over the centuries. The first letter perfectly matches with both the structure and the legal terminology of the Hellenistic-Roman laws, in so fully mirroring the words used by Eusebius and Optatus to describe Maxentius' edict of tolerance.

Keywords: Greek Palaeography, Roman Law, Christianity, Maxentius, Religious Tolerance, Early Donatism.

SUMARIO

1. Introducción.
2. Lucilla de Cartago y la disputa legal con Cecilián bajo el reinado de Majencio. Las analogías entre Optato Milevitano y las palabras de la segunda epístola de Majencio.
3. El Libro VIII.14.15-17 de la *Historia Ecclesiastica* de Eusebio: la violencia de Majencio contra las esposas de los senadores y contra las nobles cristianas. Los edictos de Majencio antes de su muerte.
4. La transformación del texto legal de koiné en el texto literario cristiano-bizantino: análisis histórico-legal. Léxico y estructura de los actos jurídicos imperiales.
5. Conclusiones.

1. INTRODUCCIÓN¹

En el libro Anejos de la revista *Antigüedad y Cristianismo* - Universidad de Murcia VIII/2021, se ha publicado una nota de estudio preliminar sobre dos epístolas inéditas del emperador Majencio, contenidas en el código Gr. II 145 (1238) f. 1r (Serra 2021, 73 – 85, Fig. 9-11). La tradición textual del f. 1r, preservado en un manuscrito griego atribuido al siglo XVI, indica el emperador Majencio en la *inscriptio*. El análisis paleográfico, codicológico y diplomático de f. 1r de Marc. Gr. II, 145 (1238) tenía como finalidad principal la edición diplomática, diplomático-interpretativa y genética de las dos epístolas imperiales, con el objetivo de efectuar un análisis gramatical,

sintáctico y morfológico del contenido epistolar (estudio lingüístico sobre la morfología, la sintaxis y las transformaciones fonéticas, las mutaciones de los sustantivos y formas verbales del griego medieval y moderno en comparación con el griego de koiné). Esto permitió formular algunas hipótesis, como sigue: a) sobre la autenticidad, la compatibilidad y el nivel de alteración de las dos epístolas frente a hipotéticos originales tardío-imperiales, conservados durante unos 1200 años en los archivos cristiano-bizantinos gracias a una larga cadena de transcripciones; b) sobre el contexto sociocultural en que fueron producidas y la posible atribución cronológica del contenido epistolar, dada la ausencia de *subscriptiones* para ambos textos.

¹ Escrito por Diego Serra y Fabio Manuel Serra.

Con respecto a Ep. II, se formuló la hipótesis (Serra 2021, 173) según la cual este segundo documento, de naturaleza jurídica más incierta, podría ser presumiblemente un *rescriptum* fragmentario que es necesario contextualizar en las disputas que habían surgido entre cristianos y lapsos o entre facciones cristianas, reguladas vigorosamente por Majencio². Esto generó la convicción, en los autores romanos cristianos y bizantinos, de una simulación de fe³; hasta atribuir a Majencio comportamientos persecutorios y de intransigencia hacia los exponentes de las comunidades cristianas, de acuerdo a algunas fuentes como el mismo Eusebio (*Hi. Eccl.* VIII.14.15 – 17) y en la tradición medieval interpolatoria de las dos epístolas en BHG 30-32, como veremos brevemente más adelante (*Passio de S. Catalina, infra*, párr. 4).

Para la honestidad científica e intelectual, quedó inmediatamente claro que en la nota preliminar fueron discutidas algunas hipótesis, planteándose numerosas preguntas por los varios autores contribuyentes, también considerando prioritario y necesarios futuros estudios interdisciplinarios para aclarar y precisar mejor todos los puntos tratados. Entre las cuestiones y preguntas planteadas en la nota preliminar, había sido hipotetizado como sigue:

1. que la segunda epístola (Ep. II: Serra 2021, 159 – 166) podría ser un *rescriptum* y que podría estar relacionada con la polémica con los donatistas (Serra 2021, 138 – 144; especialmente: 172) antes que con el Concilio de Elvira (Serra 2021, 137);

2 San Dámaso, *Epigrammata, Carmen XI.2. De S. Marcelllo Martyre*.

3 Eusebio de Cesarea: *Hi. Ecc.* VIII.14.1: “ἀρχόμενος μὲν τὴν καθ ἡμᾶς πίστιν ἐπ ἀρεσκειά καὶ κολακείᾳ τοῦ δῆμου Ρωμαίων καθυπεκρίνατο· ταύτῃ τε τοῖς ὑπηκόοις τὸν κατὰ Χριστιανῶν ἀνεῖναι προστάττει διωγμόν. εὐσέβειαν ἐπιμορφάζων· καὶ ώς ἂν δεξιός καὶ πολὺ πρᾶος παρὰ τοὺς προτέρους φανεῖται: “al principio simuló nuestra fe; por esta razón ordenó a sus súbditos que dejaran de perseguir a los cristianos, fingiendo religiosidad para parecer misericordioso y apacible más allá de sus predecesores”: Schwartz y Mommsen 1903, 778.

2. siguiendo esta hipótesis, se propuso una datación del documento entre 310 y 311 (Serra 2021, 172); y se asumió así que la controversia donatista fue la razón por la cual las dos epístolas se han conservado y han llegado hasta nosotros (Serra 2021, 140 – 143);

3. que el sustantivo neutro γυναικὶ, en Ep. II. 6 (Serra 2021, 92 – 94) entre las diversas opciones propuestas, podría interpretarse alternativamente como una forma tardía y adaptada del nombre propio *Ianuarius* (Γυνάριον); o, como alternativa a esta teoría (Serra 2021, 173), podría considerarse, en un juego de palabras ofensivo, un sustantivo peyorativo, “mujercita”, acompañado de los dos superlativos “la más astuta y rápida en el engaño” (Ep. II.5-6, Serra 2021, 86) según la hipótesis sustentada por Fabio Manuel Serra (Serra 2021, 92 – 93);

4. que la segunda epístola podría estar relacionada con un nombramiento hipotético para puestos eclesiásticos (Ep. II. 6, Serra 2021, 86 y 94) interpretando así el verbo ἐπιστήσοντες (“poner como líder, nombrar”: Ep. II. 6 en la forma επιστίμησοτες [sic]) como la forma iónica del verbo ἐφίστημι, según una forma manipulada durante la cadena de copias de la época medieval (Serra 2021, 94, nota grammatical 28);

5. que las dos epístolas habían sufrido un proceso de reducción y manipulación que deben siempre ser tenidas en cuenta por la tradición manuscrita de las constituciones imperiales, atribuible a un período cronológico que, como precaución, se había entendido como desarrollado genéricamente dentro una larga cadena de tradición en lengua griega de la época medieval (Serra 2021, 98 – 107; 112 – 121; 135 – 144), usando un registro lingüístico pobrabajo del griego medieval (Serra 2021, 98 – 107). No se conocían en ese momento otras fuentes que podrían permitir reconstruir la tradición manuscrita (*stemma codicum* y *recensio*) pero se planteó la hipótesis de que las interpolaciones medievales se injertaron en una forma resumida de leyes imperiales

(sinopsis, *regesto*, epítome: Serra 2021, 135-144) originalmente fiel al griego de koiné;

6. que las dos epístolas en Marcianus Gr. II, 145 (1238) f. 1r probablemente fueron dictadas al copista, según la hipótesis sustentada por Fabio Manuel Serra (Serra 2021, 109 – 112), encontrando numerosos fenómenos de morfología, fonología y sintaxis típicos de un pobre registro lingüístico del griego medieval (que se describen en la nota lingüística preliminar en el párrafo 3.2: Serra 2021, 98 – 107)⁴;

7. que la primera epístola (Ep. I: Serra 2021, 74), interpretada como un edicto de tolerancia cuya existencia está inequívocamente atestiguada por las palabras de Eusebio de Cesarea (según la terminología jurídica empleada por el propio Eusebio en *Hi. Ecc. VIII.14.1*: Μαξέντιος προστάττει), del obispo Optato de Milevi (*de schismate donatista*, I.18), como sigue: a) debe estar fechado entre 307 y 308, con base en el análisis del contexto histórico-jurídico y a la luz de la situación jurídica de Majencio entre 306 y 308 (Serra 2021, 123-25); y que b) originalmente no contenía la provisión de *restitutiones* de las propiedades confiscadas a la Iglesia durante las persecuciones; pero que estas *restitutiones* habían sido arregladas con un acto contenido en una epístola diferente, no necesariamente contextual al edicto, cronológicamente posterior al edicto de tolerancia o dictado en dos disposiciones distintas (Serra 2021, 139);

8. que el verbo de la disposición permisiva del edicto de tolerancia se asumió

que era una forma jónica del verbo ἐφίημι (Serra 2021, 84).

9. que el participio perfecto Ἀπηγορευμένη(v) (Serra 2021, 83) estaba en el caso acusativo singular femenino como abreviatura simple del copista (Holton 2019, 176); o que en este caso fue sometido al fenómeno de la caída de la nasal final, que afecta a sufijos flexivos verbales y nominales (Holton 2019, 174) y está bien atestiguado en griego medieval y moderno para los adjetivos (Holton 2019, 763).

Ahora, el estudio de algunos documentos inéditos de algunas bibliotecas europeas e internacionales⁵ tras la publicación del libro Anejo VIII, y la reconsideración de otros documentos ya publicados⁶, parecerían confirmar estas hipótesis con un buen grado de probabilidad. También se consideraron con mayor profundidad algunas fuentes primarias como los papiros que contienen constituciones imperiales, para una comparación con el léxico y la estructura legal: este análisis produjo resultados importantes para el estudio de las epístolas que no pudieron ser ignorados. Anotaremos y analizaremos en este apéndice, aunque de forma esquemática y sintética, las fuentes primarias directas e indirectas y las secundarias que parecen dar valor y crédito a los puntos antes mencionados. Ciertamente serán necesarios futuros estudios interdisciplinarios para aclarar mejor lo que ya se ha analizado en este apéndice.

4 Y que, como veremos, aunque en síntesis en este apéndice (se necesitarán estudios detallados en el futuro) hacen de los documentos venecianos una lectio independiente (*lectio marciana*) de las transcripciones apologéticas contenidas en BHG 30-32 (*Passio de S. Catalina*: Constantinou 2003 – 2004, 29) que se remonta al período medieval temprano (Detoraki 2014, 68). Los estudiosos contemporáneos (Nevanlinna y Taavitsainen 1993; Walsh 2016 [2007]) expresan algunas dudas sobre la historicidad de la figura de Catalina, que puede haber sido creada específicamente para la narración hagiográfica. En esta síntesis, se desprende que la historia de Santa Catalina y su personalidad tienen sus raíces en una historia real, que tuvo lugar a principios del siglo IV.

5 España – Madrid, Biblioteca Digital Hispánica; Francia – Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits; Italia – Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana; Milano, Biblioteca Ambrosiana; Grecia, Monte Athos – por concesión otorgada al escritor por la Comunidad de Vatopedi (Codex 802); Egipto, Monasterio de Santa Catalina del Sinaí.

6 Optato Milevitano, *de schismate donatista* o *contra Parmenianum donatistam*; Eusebio de Cesarea, *Historia Ecclesiastica* y su glossa inédita en Plut. 70.7 – Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana.

2. LUCILLA DE CARTAGO Y LA DISPUTA LEGAL CON CECILIANO BAJO EL REINADO DE MAJENCIO. LAS ANALOGÍAS ENTRE OPTATO MILEVITANO Y LAS PALABRAS DE LA SEGUNDA EPÍSTOLA DE MAJENCIO⁷

Gracias a las palabras del obispo Optato de Milevi en el libro de schismate Donatista I.16-18 (en la doctrina hispánica reciente, ver la completa síntesis de Gutiérrez-Martín 1997 sobre la tradición textual)⁸, y a la luz del estudio de la tradición manuscrita de la *Historia Ecclesiastica* de Eusebio y sus versiones, reconsiderando el *Liber VIII.14.15 – 17*⁹ así como de algunas tradiciones manuscritas medievales de las epístolas de Majencio (Passio de S. Catalina, BHG 30-32), podemos brevemente plantear en este apéndice las siguientes consideraciones importantes, que otorgan valor a las hipótesis antes mencionadas. Estas hipótesis, reflejando especularmente algunos de los puntos mencionados anteriormente (los demás se tratarán *infra* en los siguientes párrafos 3 – 4), se pueden resumir de la siguiente manera esquemática:

7 Marco Cecini escribió la parte desde “estos hechos históricos” hasta “de los senadores” en conjunto con Diego Serra, a excepción de las notas que han sido escritas por Diego Serra.

La traducción del alemán al italiano de las citas de los filólogos alemanes contenidas en esta nota fue editada por el Doct. Riccardo Montaldo, TestDaf y Ph.D. en Ciencias Jurídicas de las Universidades de Kassel y Cagliari; y por la Doct. Karin Zickler, hablante nativo de alemán, y profesora de lengua en el Centro Lingüístico de la Universidad de Cagliari; a quien va nuestro agradecimiento.

8 Y por la italiana, Lizzi Testa 2014 sobre el análisis del contexto histórico. Se hará referencia a la doctrina anglo-alemana *infra*. Ver Muñoz Pérez 2019 en esta misma Revista sobre el período donatista tardío y San Agustín.

9 *Ex multis*: Schwartz y Mommsen 1903; Schwartz 2016 [1908], 110; Laqueur 1929, 150; Bardy 1986 [1951]; Parente 1979. La bibliografía sobre la *Historia Ecclesiastica* es interminable; sin embargo, se puede hacer referencia a aquellos historiadores y filólogos fundamentales que han estudiado la compleja génesis y desarrollo de la obra de Eusebio, y especialmente el *Liber VIII*, como Eduard Schwartz, Richard Laqueur y Gustave Bardy. Por lo tanto, estos autores fundamentales serán mencionados en este apéndice.

1. la segunda epístola en Marc. Gr. II 145 (1238) f. 1r parece estar relacionada al principio de la controversia donatista, y en particular contra la poderosa noble ibérica Lucilla, llamada por Optato «*potens et factiosa femina*» (*de schismate donatista* I.16-19: “poderosa, influyente y fraudulenta, engañosa”), *clarissima femina* y entonces de origen senatorial (Gabrielli 1995, 368; Marone 2011, 86)¹⁰ que es acusada por Optato de haber causado una serie de enfrentamientos y tensiones que culminaron en el cisma donatista, así obligando al emperador Constantino a una dura represión en los años siguientes a la derrota de Majencio (Petraccia 2013, 227; Marone 2015, 72; Lenski 2016a¹¹; Lenski 2016b, 190). La calificación despectiva de Lucilla como *femina potens et factiosa* por Optato, recuerda y encuentra así correspondencia completa con el duro juicio expresado por Majencio en Ep. II.5-6: μηχανῆς σοφώτατον γυνάριον θαττὸν («mujercita muy astuta y rápida en engañar»: Serra 2021, 86 – 87)¹².

2. Optato acusa a las mujeres donatistas cismáticas de ser parciales (*factio*) y, sobre todo, las acusa de engañar (*subtilitate*), y este término se refleja plenamente en la segunda epístola de la Marciana (*de schismate donatista* V.8.1.; Ep. II, 5 – 6 y 8).

3. Se confirma que es Majencio y no otro emperador quien se enfrentó a los incipientes problemas derivados de las secesiones proto-donatista y donatista se confirma no solo gracias al análisis de la segunda epístola marciana, sino también por los hechos narrados por Optato, inmediatamente después del edicto de tolerancia de Majencio (*de schismate donatista*, I. 18); sino especialmente a los relativos al nombramiento de Cecilián.

10 Sobre Lucilla y los donatistas también para la doctrina italiana: Rossi 2013 que critica el juicio de Optato sobre Lucilla con temas interesantes.

11 Que se centra en detalle en las fases legislativas que caracterizan el *modus operandi* de Constantino sobre los donatistas.

12 Lucilla también es recordada por San Geronimo: Ferreiro 1993. Contra la identificación de Lucilla en Optato con Lucilla en Agustín: Buenacasa Pérez 2015, 116.

y al Consejo proto-donatista de Cartago (*de schismate donatista*, I.19), que se celebró en casa de Lucilla («*a Lucilla suscepti sunt*»: San Agustín, *Sermo XLVI. 39*)¹³, y que culminó con el nombramiento a obispo de su *domesticus* Majorino (*de schismate donatista*, I.19.4), entre el año 311 y el 312 (pero ver Barnes 1975)¹⁴, sancionando oficialmente el cisma; y finalmente, como veremos a continuación en el siguiente párrafo, nos confirma la misma historia (aunque apologética y despectiva) de Eusebio en el Libro VIII de la *Historia Ecclesiastica*, sobre las persecuciones y violencias atribuidas a Majencio contra las esposas de los senadores. De hecho, algunos estudiosos creen que el destinatario de la petición de Cecilián, denunciando la no devolución de bienes y el cisma en curso, fue Majencio, quien habría fallecido antes de poder contestar formalmente a Cecilián (Lizzi Testa 2014, 45).

4. La ira de Lucilla con referencia a la cuestión de la adoración de las reliquias de los santos precede inmediatamente a los hechos definidos como persecutorios por Optato, que tuvieron lugar durante las persecuciones. Estas persecuciones terminaron gracias a un acto de

13 *Sermones ad Populum, Prima Classe, De Scripturis Veteris et Novi Testament. De Pastoribus in Ezechiel, XXIV, 1-16, Sermo XLVI.39, In Donatistam non quadrat testimonium Habacuc.* «Ergo tu mihi, inquit, expone quid est: Deus ab Africo veniet». Dic totum, et fortassis intelleges. Deus ab Africo veniet, et sanctus de monte umbroso 169. Tu mihi expone, si iam ab Africa, quomodo de monte umbroso? *De Numidia nata est pars Donati. Ipsi missi sunt primo in dissensionem et tumultum et scandalum, quaerentes ingens vulnus. Numidae miserunt. Secundus Tigisitanus misit. Ubi sit Tigisi, notum est. Qui missi sunt clerici, extra congregaverunt ab Ecclesia, ad it clericos Carthaginis accedere noluerunt, visitatorem posuerunt, a Lucilla suscepti sunt.* (...). Migne 1863, 294.

14 La datación del cisma donatista, coincidiendo con la elección del obispo de Cartago Cecilián, sucesor de Mensurio, no reconocido por la citada Lucilla y por los obispos nómadas, se sitúa por la gran mayoría de los historiadores en 311, tras la reconquista de la Provincia de África por Majencio. Sin embargo, existen hipótesis alternativas y plausibles (Barnes 1975) que sitúan este cisma ya en los primeros años del reinado de Majencio, gracias al clima de tolerancia que él restauró en sus territorios.

clemencia por parte de Majencio claramente contenido en la primera epístola marciana (μεγάλη φιλανθρωπία: Ep. I, 10-11, Serra 2021, 74, 84-85) tras la sentencia del prefecto contra el obispo Mensurio (*de schismate donatista*, I.17-18).

5. Después de estos hechos, Lucilla como sigue: a) causó una primera secesión del obispo legítimo Cecilián al convencer a los fiduciarios de los bienes (*fiducia cum amico* o con disposición *mortis causa*) de la Iglesia de Cartago de no devolverlos al legítimo sucesor de Mensurio después de su muerte (*de schismate donatista* I.18); y b) respaldó la elección del obispo Majorino al rechazar la elección de Cecilián, creando el cisma al cancelar el nombramiento de Cecilián como obispo en el Consejo de Cartago (*de schismate donatista* I.19). Estas circunstancias y su conexión con Majencio parecen estar confirmados en Ep. II, de acuerdo con las siguientes consideraciones.

6. La posición de liderazgo de Lucilla en los hechos que llevaron al cisma, gracias a su capacidad persuasiva, su capacidad retórica y a la riqueza que poseía (*potens et factiosa*); así como también el hecho de que logró que Majorino, un miembro de su familia, fuera nombrado obispo, en oposición al nombramiento de Cecilián, encuentran una clara comparación con Ep. II, confirmando así la interpretación de ἐπιστήσοντες (Ep. II, 6) como la forma iónica del verbo ἐφίστημι (Serra 2021, 94-95). Esto podría aludir tanto a la posición de liderazgo de Lucilla dentro de la facción proto-donatista en el caso de restitución de los bienes de la Iglesia de Cartago como también a la posibilidad de que el *rescriptum* de Majencio se pronunciara sobre la controversia relativa a los nombramientos de Cecilián y Majorino, poco antes o después de la celebración del Consejo de Cartago en la casa de Lucilla. De acuerdo con lo que nos transmitió Ep. II, somos capaces de contextualizar el *rescriptum* en el intervalo de tiempo entre los dos eventos.

7. La referencia a la mentira siempre está contenida en la segunda epístola marciana,

donde Majencio acusa a los destinatarios no claramente indicados de creer en mentiras (por lo que se asumió que eran mentiras dichas por la mujercita y, de manera interpretativa, considerando el tema de la frase y entonces el objeto del orden imperial la obligación de abandonar “este mentiroso persuasivo y sus mentiras”: ὅτι πιθανὸν τῶν ψευδῆ καταλιπομένοι: Ep. II, 8, Serra 2021, 88 – 89; contra: *lectio* BHG 32: ὑπὸ πιθανῷ τῷ ψέυδει καλυπτομένους: “escondidos detrás de una mentira persuasiva”)¹⁵.

15 En *Marcianus* Ep. II, 12, es posible proponer una transcripción paleográfica de “ὅτι πιθανὸν τῶν ψευδῆν καλυπτομένοις” según la siguiente hipótesis alternativa: ὑπὸ πιθανὸν τῶν ψευδῆν (sic) καλυπτομένοις (sic)” (en el sentido de “escondiéndose detrás de una mentira persuasiva”). Quedan las consideraciones lingüísticas y gramaticales ya desarrolladas en los párrafos 3.1 y 3.2. en relación con el adjetivo y el sustantivo, así como las de tipo fonosintáctico y morfología del griego medieval. Esta interpretación integra las hipótesis mencionadas en las páginas 86, 87, 88, 89, 90, 95 – 96, y el cuadro mencionado en el párr. 2, páginas 69-70, debiendo leerse alternativamente como -πο en lugar de -τί, dada la posibilidad ya encontrada en el análisis paleográfico de la ejecución de un semicírculo abierto -ο en el lado izquierdo, extremadamente similar a -υ. Esta lectura, sin embargo, estaría en abierto contraste no sólo con los datos sintácticos y gramaticales (y con el resultado relativo traducción-interpretativo y de pleno sentido), y por lo tanto con la *consecutio temporum* clásica detectada, analizada extensamente en la obra (a par. 3.1, páginas 95 – 96 y en la nota lingüística preliminar, párrafo 3.2., páginas 100, 101 y 104); sino también con la ejecución de la ligadura -πτ segúin el estilo del copista, verificado en la tabla del par. 2 (ver en particular la ligadura -πο en f. 316v, que se muestra en las páginas 67-68 de la obra: página 68, primer cuadro desde arriba, tercer cuadro desde la derecha). Con referencia a la transcripción paleográfica del Gr. II, 145 (1238), f. 1r, Ep. II, 3, observamos la siguiente hipótesis de interpretación alternativa de la transcripción basada en la transcripción del incipit de Mioni (Mioni 1972, 47) que había sido aceptada en el estudio: parece posible leer “ὅσοι” en comparación con el propuesto por Mioni “ὅπως”. Sin embargo, la presencia de una varilla, típica de -τ, como la realiza regularmente el copista, no está clara. En consecuencia, las transcripciones y declaraciones a las que se hace referencia en las páginas 86-90, así como en la tabla mencionada en el par. 3.2, página 103 (construcción final) se consideran integradas a la luz de esta hipótesis alternativa. La variación relativa de la traducción pone el énfasis en la identidad de la comunidad de quienes han obtenido la benevolencia de Hermes, no tanto y no solo en los fines de la invocación a las Musas.

8. Es importante subrayar que estos hechos relacionados con el nombramiento de Ceciliano tuvieron lugar, si aceptamos la datación inferior, que parece ser la más convincente, al período de dos años 311-312 (Barnes 1975, 20), fechando la muerte de Mensurio y la elección de Ceciliano entre 311 y principios de 312 (Petraccia 2013, 219), cuando Majencio había reconquistado África al usurpador Domitio Alexander ya en 310. Los dos “cismas” patrocinados por Lucilla podrían darnos dos elementos muy importantes para el marco cronológico de Ep. II y podrían ser el intervalo de tiempo (primera secesión: *terminus post quem*; Concilio de Cartago y cisma donatista: *terminus ante quem*) para la datación del *rescriptum*.

9. Según lo expresado de manera convincente por algunos autores como Lancel (Lancel 1979, 226 – 229) que había fechado el edicto de tolerancia de Majencio en 307, sugiere que sería injustificado pensar que Majencio hubiera esperado hasta el año 310 para la promulgación del edicto de tolerancia en África, después de la revuelta de Domitio Alexander (Lancel 1979, 226). Por tanto, el edicto de tolerancia es el término *post quem* para fechar los hechos que siguieron a la “tormenta de persecuciones” («*post persecutionem*»: *de schismate donatista* I.14). Como se dirá en breve, el propio Eusebio da fe de que Majencio habría emitido un decreto antes de su muerte, por lo que es razonable argumentar que algunos de los hechos narrados por Optato después de las persecuciones tuvieron lugar bajo el reinado de Majencio¹⁶.

16 Estos hechos son, por tanto, el Sínodo de Cirta; la falta de devolución de los bienes de la Iglesia de Cartago por Lucilla y los *seniores*; y el Concilio proto-donatista de Cartago celebrado en casa de Lucilla. Así como en Optato la conclusión de las persecuciones en África se fija con el edicto de tolerancia de Majencio, que devuelve la paz a los cristianos (*terminus ante quem* para la datación de los hechos del enfrentamiento entre Lucilla y Ceciliano y el asunto criminal de Mensurio y el diácono Félix), para Lancel es legítimo creer que el Concilio de Cirta no pudo celebrarse antes de la abdicación del persecutor Maximiano, pero sólo después del edicto de tolerancia de Majencio (*de schismate donatista*, I.14: Ziwsa 1893, 16),

Estos hechos históricos podrían ser considerados como base de la acusación por parte de Eusebio de que Majencio había profanado a las mujeres más nobles de Roma, especialmente de la clase senatorial (Liqueur 1929, 156) entre las cuales, la esposa del prefecto. Es necesario señalar de inmediato que el propio Eusebio nos habla de una disposición que habría emitido Majencio poco antes de su muerte, y que probablemente no nos ha sido transmitido porque fue eliminada en ediciones posteriores de su obra¹⁷. Una referencia

cuando por tanto cayó toda prohibición del culto cristiano, incluida la prohibición de celebrar Sínodos. Esta hipótesis se ve confirmada por las palabras de Optato que fecha el Concilio de Cirta *post persecutionem*, y con los datos significativos de «*quia basilicae neandum fuerant restitutae*» (*de schismate donatista* I.14). Y, en la narración de Optato, sólo el edicto *mittente Maxentio* pone fin a las persecuciones y devuelve la libertad y la paz a los cristianos. Hubiera sido completamente impensable discutir el tema de los lapsos antes de la abdicación del persecutor Maximiano, y antes del término legal de la tolerancia, sancionado con un documento oficial *mittente Maxentio*. Considerando que las Actas de los Sínodos no tenían fecha, la datación de Sínodos como el de Cirta fue realizada por Agustín, y esto implica, como acertadamente señala Lancel, algunas contradicciones históricas de no poca importancia (Lizzi Testa 2014, 42, nota 56). Lancel considera completamente imposible que el *tyrannus imperator* citado poco antes de la promulgación del edicto de tolerancia de Majencio en el caso penal Mensurio y Felice (305-306) sea Majencio ya que las esperanzas de restitución de la paz, manifestadas por Mensurio en la narración de Optato, son realizadas por parte de Majencio. Pero Lancel propone como candidatos potenciales solo dos nombres, los únicos posibles en el contexto de la narrativa lineal de Optato: el persecutor Maximiano, o el usurpador Domitio Alejandro.

17 Esta referencia de Eusebio a un índice del Libro IX que contenía un edicto o decreto emitido por Majencio antes de su muerte podría ser la disposición que algunos estudiosos atribuyen a Constantino en el proceso judicial iniciado por Cecilián a través de su petición. Como se dirá en las conclusiones, tenemos dos opciones interpretativas que nos permiten identificar este edicto de Majencio que fue emitido poco antes de su muerte, y una de estas opciones es la segunda epístola, que constituye un *rescriptum*, aunque no un edicto, de poco antes de la muerte de Majencio en 312. La segunda hipótesis, en cambio, atribuiría a Majencio la única disposición anónima mencionada en Eusebio de Cesarea, dirigida a Anullino (*H. Ecc.*, X.5.15 – 17). Como señala Liqueur comentando el índice de Eusebio del libro IX que se refiere a los últimos edictos de los tiranos antes de su muerte, al razonar sobre el plural del verbo (θ – $\pi\epsilon\rho\tau\eta\varsigma \tau\omega\varsigma \tau\omega\varsigma\sigma\tau\omega\varsigma\eta\varsigma$)

directa a los donatistas parece estar contenida precisamente en el incipit de Ep. II, donde la transcripción fonética de $\delta\sigma\tau\omega\varsigma$, «los puros», es evidente: este es el adjetivo con el que se conocía a los donatistas, que se consideraban puros e incontaminados porque no se habían comprometidos con los tradidores (*de schismate donatista* I.18; San Agustín: *contra epistulam Parmeniani* I.4.6). Curiosamente, Optato no dice qué le sucedió a Lucilla después de que el obispo Secundo de Tigisis fuera convocado a Cartago para el Consejo sobre la declaración de nulidad del nombramiento de Cecilián (se debate la identificación con la mártir Lucilla de la basílica de Uppenna, ya que para algunos es una simple homonimia y para otros no sería seguro atribuir el edificio a los donatistas)¹⁸.

τοῦ βίου καὶ οἵας ἔχρησαντο πρὸ τῆς τελευτῆς φωναῖς): «Auf das hier vorliegende Durcheinander hat Ed. Schwartz hingewiesen, aber mit der von ihm empfohlenen Athetese des Titels I — als „Rest aus der früheren Ausgabe“ — ist uns nicht geholfen; denn auch in dem Titel θ ist der Plural ἔχρησαντο falsch, weil Maxentius vor seinem Tode kein dem Eusebius bekanntes und von ihm mitgeteiltes Dekret erlassen hat» (Liqueur 1929, 98). Trad.: Ed. Schwarz señaló la confusión presente aquí, pero la atesis que sugiere para el Título I, como “resto de la edición anterior”, no resultó de ayuda; esto se debe a que, incluso en el Título θ, el plural ἔχρησαντο es incorrecto, ya que Majencio no emitió en vida ninguno de los decretos conocidos y difundidos por Eusebio. «Eine Korrektur des Plurals in den Singular ist aber, wie der Die προγραφή des IX. Buches 99 Zusammenhang zeigt, völlig ausgeschlossen, solange man den Plural τῶν τυράννων beibehält. Indem wir uns nun aber der obigen Darlegungen erinnern, zeigt sich uns zugleich der richtige Weg der Lösung. Solange Eusebius die Ereignisse um Konstantin und Licinius nicht berücksichtigte, war auch von deren Gegenspieler Maxentius, der gleichfalls in Titel θ abgehandelt wird, noch nicht die Rede»: (Liqueur 1929, 99). Trad.: “Sin embargo, una corrección del plural al singular es absolutamente imposible, como también se muestra en el προγραφή del Libro IX de la Colección 99, siempre que se mantenga el plural τῶν τυράννων. Sin embargo, si tenemos en cuenta las aclaraciones anteriormente detalladas, vislumbramos el camino correcto hacia la solución. Mientras Eusebio no tuvo en cuenta los eventos que rodearon a Constantino y Licinio, no se mencionó a su oponente Majencio, a quien también se menciona en el Título θ”. Este verbo en plural no parece ser un error, a la luz de la segunda epístola marciana, así como de la referencia de Eusebio a un documento que es el único anónimo en el Libro X.

18 Homonimia simple podría ser el nombre reportado en el mosaico africano de Uppenna: Dalvit 2013,

Esto podría deberse a que el *de schismate* no nos ha llegado en su totalidad. Optato no da noticias directas de un enfrentamiento entre la facción de Lucilla con el poder imperial, pero considerando también la cuestión legal de la restitución de los bienes de la Iglesia de Cartago (primer “cisma” patrocinado por Lucilla) así como la pérdida de numerosos documentos adjuntos por Optato, es probable que la controversia entre la Iglesia católica y la facción pre o proto-donatista había llegado como una cuestión jurídica ante la autoridad imperial, es decir, ante Majencio, especialmente poco antes o poco después del Concilio proto-donatista de Cartago. De hecho, sabemos que, de los numerosos anexos documentales que cita Optato, muy poco nos ha llegado en la cadena de tradiciones manuscritas, y la autenticidad de algunos de los pocos anexos de Optato, especialmente los atribuidos a Constantino, ha sido muy discutida por distinguidos académicos y no será posible en esta nota cubrir todos los detalles y opiniones¹⁹. Por tanto, es probable pensar que algunos documentos de archivos²⁰ de carácter legal, concernientes a

42. Respecto a la basílica y a los donatistas: Quattrocchi 2018; Raynal 2005, 132, nota 108, en la que expresa su posición favorable para identificar a la mártir Lucilla con la protagonista del cisma donatista.

19 *Inter alia*: Duchesne 1890; Ziwsa 1893, XIII-XIV; Monceaux 1912, 8-25; von Soden 1913; Baynes 1924, quien los acepta con reserva; Frend 2000 [1951], 153; Kriegbaum 1990, 43. Kriegbaum señala correctamente lo siguiente: «*Aber auch die Verteidiger ihrer Authentizität sehen sich fast ausnahmslos genötigt, gewisse Abstriche an ihrer Behauptung vorzunehmen bzw. in den überlieferten Text einzugreifen, um ihn insgesamt zu retten — ein Verfahren, welches notwendigerweise einen Schatten auf die Glaubwürdigkeit des Geschichtswerkes des Optatus werfen muß*» (Kriegbaum 1990, 24). Trad.: “Pero incluso aquellos que defienden su autenticidad se ven obligados, casi sin excepción, a transigir en sus afirmaciones, es decir, a intervenir en el texto transmitido para salvarlo en su conjunto, un proceso que necesariamente arroja sombras sobre la credibilidad del trabajo histórico de Optato”.

20 Kriegbaum plantea el problema de cómo estos documentos de archivo habrían llegado a posesión de Optato: Kriegbaum 1990, 25. Kriegbaum también desafía el aspecto lingüístico en particular, planteando dudas sobre la autenticidad a partir del latín utilizado: «*Alles in allem ist, wenigstens in stilistischer Hinsicht, H. Kraft zuzustimmen, der von einem «erbärmlichen Latein» spricht*

Majencio, como el edicto de tolerancia y *edicta* y *rescripta* a favor de la facción católica, fueron originalmente incluidos entre los anexos al *de schismate* (Ziwsa 1893, IX)²¹.

Las razones por las que estos documentos no nos han sido entregados podrían ser las mismas que se dirán ahora sobre las versiones perdidas de la *Historia Ecclesiastica* de Eusebio, antes de la modificación apologética para celebrar a Constantino. Frente al silencio de Optato, tenemos en cambio: a) las interesantes palabras de Eusebio de Cesarea, que da testimonio del orden de arresto por el tirano Majencio contra una mujer cristiana romana de muy noble origen que, para mantenerse firme en su fe, se suicidó para no cumplir con la orden de exilio o arresto; b) así como las demás referencias de Eusebio a la violencia de Majencio contra las esposas de los senadores.

Por tanto, ahora es necesario hacer referencia a la segunda epístola de Majencio y a las palabras de Eusebio en el Libro VIII.14.15-17 que, como veremos, parece referirse precisamente a la polémica pre o proto-donatista y a una disputa entre Majencio y Lucilla, aunque en una versión del Libro VIII que puede haber sufrido interpolaciones apologéticas en los siglos siguientes o cambios en un sentido apologético por el propio Eusebio. De hecho, sabemos que el texto de la *Historia Ecclesiastica* que leemos hoy no es el mismo texto original compuesto por Eusebio, sino que ha sufrido una génesis compleja, rica en modificaciones y alteraciones. También sabemos que el propio Eusebio reelaboró el Libro VIII provocando inconsistencias (Parente 1979, 1066-1067; Laqueur 1929, 212; Schwartz 2016 [1908], 121 ss.) especialmente con fines apologéticos y para la celebración

und folgert: «*Es ist unwahrscheinlich, daß die Donatisten ihren Wunsch in so gedrängter Form und so schlechtem Latein ausgesprochen hab*» (Kriegbaum 1990, 43 de Kraft). Trad.: “Con todo, al menos desde el punto de vista estilístico, debemos concordar con H. Kraft, quien habla de un “latín patético” e infiere: “Es poco probable que los donatistas expresaran su deseo de una forma tan concisa si hablaban un latín tan pobre”.

21 «*Grauissimam sane dubitationem de libri VII integritate adtulit (...)*».

de Constantino, con el fin de unir al conocido persecutor Maximino Daia con el derrotado Majencio enemigo de Constantino (Eusebio, *Hi. Ecc.* VIII.14. 16: «ὅ ἐκεῖσε τύραννος Μαξέντιος, τὰ ὄμοια Μαξιμίνῳ δρῶν (...)»²²: «completamente parecido a Maximino en sus acciones»). Como subraya Parente: «las ediciones de la *Historia Ecclesiastica* posteriores al 312 son verdaderos panfletos apologéticos (...). La literatura eclesiástica está, en consecuencia, compuesta mayoritariamente por escritos de parte que pueden clasificarse como panfletos, no como historiografía»: y esto debe tenerse en cuenta para lo que se dirá ahora (Parente 1979, 1055 y 1068).

3. EL LIBRO VIII.14.15-17 DE LA HISTORIA ECCLESIASTICA DE EUSEBIO: LA VIOLENCIA DE MAJENCIO CONTRA LAS ESPOSAS DE LOS SENADORES Y CONTRA LAS NOBLES CRISTIANAS. LOS EDICTOS DE MAJENCIO ANTES DE SU MUERTE²³

Al introducir, aunque sea brevemente, estos párrafos del Libro VIII de Eusebio, no podemos olvidar las consideraciones de Laqueur: «In dieser Beziehung gilt es wirklich im Auge zu behalten, daß die KG. [Historia Ecclesiastica: n.d.e.] eine oeuvre vivante war» (Laqueur 1929, 212). La *Historia Ecclesiastica* es «una obra viva» que cambia con el tiempo según las necesidades políticas de la época, asumiendo tonos apologéticos no solo del cristianismo católico y sus mártires, sino especialmente hacia Constantino el Vencedor²⁴. La Historia

22 Schwartz y Mommsen 1903, 785 – 86.

23 El párrafo está editado por Diego Serra, que lo escribió a excepción de las traducciones del griego del libro de Eusebio por Alessandro Podda y la parte por Marco Cecini.

Marco Cecini escribió la parte desde “Antes de describir la influencia” hasta “de reconquistar África”.

La traducción del texto griego de Eusebio de Schwartz y Mommsen 1903 está editada por Alessandro Podda.

24 «Fest und unerschüttert war damit die Konstantinisch-Licinische Herrschaft begründet, die ihre innere Berechtigung aus den Verbrechen der Tyrannen Maxentius und Maximin zieht» (Laqueur 1929, 217) Trad.: “Esto estableció firme e inequiebrantablemente el dominio costaniano y liciniano, que encuentra su justificación

Ecclesiastica se convierte así en la celebración de los vencedores sobre los derrotados Majencio y Maximino, como subraya Laqueur²⁵. Majencio se convierte en el blanco contra el que arremeter, acusado de todo tipo de brutalidades y violencias, especialmente de violencia sexual contra mujeres honorables esposas de senadores (Laqueur 1929, 220)²⁶. Pero esto no significa que Eusebio y su obra no tengan fundamento histórico o no sean creíbles *a priori*.

interna en los crímenes de los tiranos Majencio y Maximino”.

25 «Als Euseb. sein Werk auf den eben geschilderten Zustand gebracht hatte, lernte er schließlich eine literarische Quelle kennen, welche von römisch-nationaler Seite aus das Auf-kommen Konstantins und seine Alleinherrschaft begründen sollte. Bis zu einem gewissen Grade mußte sich diese Quelle mit der national-römischen decken, die seinerzeit die Konstantinisch-Licinische Doppelherrschaft rechtfertigte. Die Opposition gegen die verworfenen Tyrannen Maxentius und Maximin dürfte dieselbe sein, die Rechtfertigung Konstantins zu Anfang war im großen und ganzen identisch, und nur erst für die spätere Zeit mußte eine vollständige Abweichung eintreten» (Laqueur 1929, 220). Trad.: “Como Eusebio había llevado su obra al estado recién descrito, se dio cuenta de una fuente literaria que desde el lado nacional-romano habría justificado el ascenso y la autocracia de Constantino. En cierta medida, esta fuente tuvo que coincidir con la fuente nacional-romana que, en su momento, justificaba el doble dominio de Constantino y Licinio. La oposición contra los dos tiranos derrocados, Majencio y Maximino, tenía que ser la misma, y al principio la justificación de Constantino era en esencia idéntica, solo para apartarse de ella significativamente más tarde”.

26 «Prüfen wir daraufhin, was Euseb. tatsächlich dieser Quelle entnommen hat, so ist es zunächst die ausführliche Kritik der beide n Maxentius und Maximin: es gab keine Brutalität, die ihnen fremd war; vor allem die geschlechtlichen Ausschweifungen eines Maxentius, der selbst die Frauen der ehrenhaften Senatoren vergewaltigte, die Grausamkeit, mit der er römische Bürger und Senatoren tötete, sein Wahn, durch Zauberei und Gaukelei die Götter zu gewinnen - all das rief den Abscheu der Römer hervor» (Laqueur 1929, 220) Trad.: “Verificando más tarde qué es lo que Eusebio extrajo realmente de esta fuente, se desprende que, en primer lugar, se trata de la crítica detallada, tanto de Majencio como de Maximino: no hubo brutalidad que les fuera ajena; sobre todo el libertinaje sexual de Majencio, quien también violó a las esposas de honorables senadores; la crueldad con la que mató a ciudadanos y senadores romanos; su ilusión de conquistar a los dioses por medio de la brujería y el juego de manos: todo esto provocó el disgusto de los ciudadanos romanos”.

Veremos ahora cómo la acusación de Eusebio sobre una disputa entre Majencio y una *clarissima* de origen senatorial, esposa de un senador, no es un elemento de la total invención apologética de Eusebio, sino que tiene un fundamento real, que debe estar relacionado con el cisma donatista y con las tensiones entre Majencio y una *clarissima*, Lucilla de Cartago. En Eusebio de Cesarea (*Hi. Ecc.* VIII.14. 15 – 17) la narrativa sinóptica con Optato se respeta plenamente, sólo que la figura de Lucilla *clarissima* se divide evidentemente en dos mujeres cristianas anónimas de origen ilustre de Alejandría y Roma, marcadas por los superlativos absolutos usados para indicar originalmente su origen de muy alto nivel. Estas dos mujeres son perseguidas por dos tiranos diferentes por su coraje, fe y castidad (Schwartz y Mommsen 1903, 785 – 786):

Hi. Ecc. VIII.14.15²⁷:

ἐπισημοτάτη τε καὶ λαμπροτάτη:
“una más distinguida e ilustre mujer
cristiana en Alejandría”, caracterizada
por “el coraje varonil”²⁸: ἀνδρειοτάτου
παραστήματος; ἔνδοξος μὲν τὰ ἄλλα
πλούτω τε καὶ γένει καὶ παιδείᾳ:
“honorable a causa de la riqueza y la
familia y la educación”; Maximino
se enamora de esta ilustre mujer
cristiana y no siendo correspondido
pero incapaz de matarla, como era
enamorado de ella, decide exiliarla y
confiscar sus bienes.

Hi. Ecc. VIII.14.16²⁹:

ἡ ἐπὶ Ρώμης εὐγενεστάτη (...) καὶ
σωφρονεστάτη γυνὴ”: “en Roma la
mujer la más noble (...) y modesta
de todas”). No está claro si Majencio
decide exiliarla o hacerla arrestar y
ni siquiera se explican claramente las
razones por las que Majencio habría
perseguido a esta mujer, si no por
analogía con la misma actitud de

Maximino; ως γὰρ ἐπιστάντας τῷ
οἴκῳ τοὺς τὰ τοιαῦτα τῷ τυράννῳ
διακονούμενους ἐπύθετο Ὅριστιανὴν
δὲ καὶ αὕτη ἦν, τὸν τε ἄνδρα τὸν
αὐτῆς, καὶ ταῦτα Ρωμαίων ὅντα
ἔπαρχον, τοῦ δέους ἔνεκα λαβόντας
ἀγειν αὐτὴν ἐπιτρέψαντα (...).

Literalmente: “*como aprendió que los servidores del tirano se acercaban a su casa, ella también siendo cristiana, y su esposo, siendo prefecto de los romanos, por temor a que él (su esposo) la entregue a estos (altern. por miedo él había consentido a) que la tomarían y la harían prisionera (...)*”, se suicidó.

Hay numerosos detalles interesantes de la versión de Eusebio que, a excepción de los potenciales elementos peyorativos y de fantasía debidos a modificaciones o interpolaciones que nos imponen extrema precaución, no solo podrían confirmar la identidad de la noble romana (y su alter ego alejandrina) con Lucilla *clarissima*, sino que revelarían más detalles sobre los hechos ocurridos probablemente después del *rescriptum* de Majencio y después del Concilio de Cartago. Curiosamente, la acusación de Optato contra las mujeres donatistas acusadas de destruir las relaciones familiares, dividir esposas de maridos, padres de hijos, ahora se coloca contra Majencio: Majencio es el que separa a los maridos de sus propias mujeres, que los persigue por sus deseos, y ya no las mujeres cismáticas denunciadas por Optato (Marone 2013, 92-93)³⁰.

Si, por el contrario, suponemos que la noble romana anónima es Lucilla de Cartago, y que la

30 El primer elemento macroscópico viene dado por los superlativos absolutos. Los superlativos en Eusebio se convierten en Ep. II en los atributos despectivos de una persona dedicada al engaño y la mentira, de forma similar a lo descrito por Optato sobre el prototipo de mujer cismática donatista. El comportamiento de ambas mujeres se describe como de gran valentía frente a los dos tiranos. En verdad, en la historia de la noble romana anónima, ella se suicida por miedo a ser detenida, por motivos que claramente no son de objetividad histórica, pero de apologética y demonización de Majencio.

27 Schwartz y Mommsen 1903, 785 – 86.

28 También: “*Firmeza digna de un hombre*”.

29 Schwartz y Mommsen 1903, 785 – 86.

orden de detención se debe a los desórdenes que siguieron al nombramiento de Maiorino en el Consejo de Cartago, celebrado en casa de Lucilla, la cuestión adquiere un sentido y una coherencia histórica, que se aclara en la segunda epístola marciana, que probablemente fue una advertencia (*rescriptum*) de Majencio (instados por la facción católica de Cecilián: Lizzi Testa 2014, 45; o por la facción donatista que pidió el reconocimiento imperial: ἔλθετε μέχρις ήμῶν, Ep. II, 4-5) anterior a una orden de arresto de Lucilla, presumiblemente una amenaza por medio del *rescriptum* antes de la celebración del Concilio en casa de Lucilla. El ejército imperial en la represión donatista asume, a los ojos de Optato, el papel de supervisor del orden y de la unidad de la Iglesia (Petraccia 2013, 227). La historia de Eusebio nos da más pistas para la identificación de la anónima romana: el origen senatorial de Lucilla se confirma aún más por el vínculo matrimonial con el prefecto urbano y las tensiones con la facción católica se destacan por el participio ambiguo utilizado por Eusebio³¹.

De hecho, podemos suponer que los sirvientes del tirano son en realidad la facción católica de Cecilián que, habiendo obtenido el apoyo militar imperial a través del *rescriptum* de Majencio, fue a eliminar por exilio o arresto a Lucilla (“cristiana como ellos”) en su casa, sede del Consejo de Cartago que había formalizado el cisma con la Iglesia Católica

31 El texto de Eusebio describe otros dos hechos importantes: a) si consideramos a Lucilla como la mujer noble anónima, cónyuge de un prefecto anónimo de Roma y, si se refiere al prefecto urbano, por lo tanto la máxima autoridad senatorial, este hecho coincide plenamente con el estatus social de Lucilla *clarissima femina*; b) la historia de los sirvientes del tirano que van a arrestarla es igualmente singular: de hecho, donde creemos que la anónima romana es Lucilla de Cartago, la ambigüedad del participio sirvientes (*διακονουμένους*, siervos pero al mismo tiempo también diáconos, ministros de culto) adquiriría un valor completamente diferente, y justificaría por qué Eusebio especifica superfluamente, en esa coyuntura, el hecho de que “ella también es cristiana”. Por tanto, lo que pudo haber emitido Majencio antes de su muerte, como testifica Eusebio en el apéndice original del libro IX, podría ser el *rescriptum* contra Lucilla y el decreto de restitución de bienes a favor de la facción católica.

de Cecilián, y había contra-designado a Maiorino como obispo de Cartago³². Está claro que ni en la tradición manuscrita de Optato ni en Eusebio fue posible salvar esta versión de los hechos sin chocar con la celebración del vencedor Constantino contra el tirano Majencio, sometido a *damnatio memoriae*. La narrativa de Optato y Eusebio coinciden entre ellos y también con las epístolas marcianas, y muestran una historia que se desarrolla a través de las siguientes fases:

Primera fase: edicto de tolerancia

Marcianus Gr. II, 145 (1238), f. 1r, Ep. I, 10 – 11 : « (...) διάταγμα πάρωρον καὶ πρὸς ἑτέραν ἀπηγορευμένην ήμῶν ἀπό νέων θρησκείαν αὐτῆς τε τῆς μεγάλης τῶν θεῶν ἐφήσεται (Ion. ἐπήσεται) φιλανθρωπίας (...»). Optato Milevitano, de schismate Donatista, I.18: «Te(m)pestas persecutionis peracta et definita est iubente D(e)o. Indulgentia mittente Maxentio Christianis libertas est restituta (...». Eusebio de Cesarea, Historia Ecclesiastica, VIII.14.1: «Τούτου παῖς Μαξέντιος ἀρχόμενος μὲν τὴν καθ ήμᾶς πίστιν ἐπ ἀρεσκείᾳ καὶ κολακείᾳ τοῦ δήμου Ρωμαίων καθυπεκρίνατο· ταύτῃ τε τοῖς ὑπηκόοις τὸν κατὰ Χριστιανῶν

32 Si es así, podemos comprender lo que realmente sucedió como sigue: a) Majencio, a instancias de la facción católica de Cecilián o tal vez más probablemente, a petición de la facción donatista que estaba tratando de hacer valer sus razones (como luego hicieron con Constantino), debió emitir un *rescriptum* en el que ordenó a los proto-donatistas devolver los bienes de la Iglesia de Cartago, y les advirtió formalmente que sufrirían las consecuencias de otro edicto (καὶ ὑμᾶς τὸ ὑμέτερον περὶ τι λέγειν δύναμαι: Ep. II, 10) si continuaban siguiendo a su líder y partidaria económica, Lucilla, a quien habían colocado al liderazgo, y tal vez les ordenó reconocer a Cecilián como el obispo legítimo de Cartago; b) la facción de Lucilla no cumple con la disposición imperial y celebra el Concilio en su casa, al final del cual Majorino, un miembro de su familia (*domesticus*), es elegido; c) después de la celebración del Concilio, la facción católica, habiendo obtenido el apoyo imperial, logra exiliar de Cartago o arrestar a Lucilla.

ἀνεῖναι προστάττει διωγμόν.
εὐσέβειαν ἐπιμορφάζων. (...».

Segunda fase: disputas

Marcianus Gr. II, 145 (1238), f. 1r,
Ep. I, 5 – 6 : (...) τὸ φανερὸν ἔκ
τίνος ὡς ξοικε μηχανῆς σοφώτατον
γυνάριὸν θαττὸν ἐπιστήσοντες
(...) ὅτι πιθανὸν τῶν ψευδῆ
καταλιπομένοι (...) ; Optato
Milevitano, de schismate donatista,
XVIII-XIX³³. XVIII. Necnon et
Lucilla, quae iam dudum ferre non
potuit disciplinam: cum omnibus
suis potens et factiosa foemina,
communioni misceri noluit. XIX.
Schisma igitur illo tempore confusae
mulieris iracundia peperit (...). Ad
Secundum Tigisitanum missum
est, ut Carthaginem veniretur. (...)
Altare contra altare erectum est:
ordinatio illicite celebrata est: et
Majorinus, domesticus Lucillae, ipsa
suffragante, episcopus ordinatus
est (...); Eusebio de Cesarea,
Historia Ecclesiastica, VIII.14.15-
17: 15. (...) μόνη γοῦν τῶν ὑπὸ³⁴
τοῦ τυράννου μεμοιχευμένων
Χριστιανὴ τῶν ἐπ Ἄλεξανδρείας
ἐπισημοτάτη τε καὶ λαμπροτάτη
(...); 16. (...) θαυμασιωτάτη ἡ ἐπὶ³⁵
Πώμης εὐγενεστάτη τῷ ὄντι καὶ
σωφρονεστάτη γυνὴ πασῶν αἵς
ἔμπαροινεῖν ὁ ἔκεισε τύραννος
Μαξέντιος, τὰ ὅμοια Μαξιμίνῳ δρῶν,
ἐπειράτο. [17] ὡς γὰρ ἐπιστάντας τῷ
οἴκῳ τοὺς τὰ τοιαῦτα τῷ τυράννῳ
διακονουμένους ἐπύθετο 'Χριστιανὴ³⁶
δὲ καὶ αὕτη ἦν, τὸν τε ἄνδρα τὸν
αὐτῆς, καὶ ταῦτα Πωμαίων ὄντα
ἐπαρχον, τοῦ δέους ἔνεκα λαβόντας
ἄγειν αὐτὴν ἐπιτρέψαντα (...).

La sucesión de hechos en Optato se superpone perfectamente en la narración de eventos en Eusebio. Sin embargo, aquí

señalamos la inversión en la descripción: los superlativos absolutos utilizados para describir a las dos cristianas anónimas, perseguidas por Maximino Daia con la sanción de confiscación de bienes y del exilio en la sinopsis de Eusebio en *Hi. Ecc. VIII.15-16*, hacen eco, si bien al contrario (*in peius*), con los superlativos absolutos despectivos (*μηχανῆς σοφώτατον γυνάριὸν θαττὸν*) contenidos en Ep. II. Parece extremadamente probable el intento de hacer la superposición de la figura de Majencio con la del persecutor oriental Maximino Daia, a quien se refiere la narración de Eusebio de Cesarea en *Hi. Ecc. VIII.14. 1* y *VIII.14. 15 – 17*, con fines apologéticos y para la *damnatio memoriae* de Majencio³⁵.

Antes de describir la influencia del Libro VIII de Eusebio y la circulación de las epístolas de Majencio en la literatura hagiográfica bizantina, es necesario detenerse brevemente en la cuestión de la restitución de los bienes, que se trató en el párrafo 6.1. del libro Anejos VIII³⁶. Por tanto, es necesario aclarar ahora qué se entiende por restitución de bienes en el caso de la Iglesia africana. En vísperas de la reconquista de África por el ejército de Rufio Volusiano a finales del verano de 310, Cecilián dirigió una *petitio* a Majencio para recuperar la posesión de los bienes, confiados por Mensurio en custodia a los *seniores*³⁷, pero

35 La versión de Optato nos da información (aunque deben ser evaluadas *cum grano salis*) sobre lo que le sucedió a Lucilla, tras el nombramiento de Majorino. De hecho, es probable suponer que, después del segundo "cisma" de Lucilla y la Conferencia en Cartago, Cecilián y los católicos habían nuevamente llamado la atención de Majencio sobre el caso. El probable orden de exilio o detenciones de Lucilla, con el objetivo de separar a la líder de sus seguidores, está plenamente arraigado en la política de Majencio como lo atestiguan las fuentes que tenemos.

36 Como se señaló en el libro, se asumió que el edicto de tolerancia originalmente no contenía la provisión de *restitutiones* de las propiedades confiscadas a la Iglesia durante las persecuciones; pero que estas *restitutiones* habían sido arregladas con un acto diferente, no necesariamente contextual al edicto, y cronológicamente posterior al edicto de tolerancia o dictado en dos disposiciones distintas (Serra 2021, 139)..

37 Probablemente con una *fiducia cum amico* u otra disposición de carácter fiduciario o *mortis causa* ya que Optato habla explícitamente de inventario de bienes (*de*

33 Migne 1845, 916 – 20.

34 Schwartz y Mommsen 1903, 785 – 86.

nunca regresó durante los años de la usurpación de Domitio³⁸. Las palabras del decreto anónimo ofrecen pistas muy claras sobre el hecho de que los bienes citados por Optato y Eusebio no son genéricamente “los bienes embargados durante las persecuciones” (Porena 2003, 258), sino propiedades específicas, precisamente, las encomendadas por Mensurio, que él consideraba sus *fiduciari*, y a quienes Optato luego acusó de haber retenido por avaricia estas riquezas, llegando incluso a provocar un cisma en la comunidad. De hecho, la disposición imperial no se limita a enfatizar cómo estos bienes deben ser devueltos a la Iglesia católica, y a ninguna otra secta o facción cismática, sino que también el emperador anónimo especifica que tales propiedades no están en posesión del Estado, que las habría embargadas durante las persecuciones, pero en cambio son retenidos por ciudadanos privados u otros (Schwartz y Mommsen 1903, 887). Además – continúa el anónimo Emperador en el texto – esta disposición es de una naturaleza particularmente urgente ya que el estado actual de las cosas constituye una violación abierta de un decreto de restitución emitido previamente, y evidentemente nunca se aplicó (Schwartz y Mommsen 1903, 887).

Ante la irreductibilidad de los cismáticos, es probable que Majencio emitió algunas sanciones como las confiscaciones de bienes y medidas de exilio, también como represalia por aquellos que el Emperador percibía como partidarios del régimen anterior (Domitio Alexander)³⁹, y que nos han sido transmitidos

schismate donatista, I. 17).

38 Si aceptamos la datación de la muerte de Mensurio entre 307 y 308.

39 El final del reinado de Alejandro está fechado entre 309 y 311 (ver Garrallo 2016 y Cases 2019), aunque la hipótesis más acreditada y plausible parece ser la de finales del verano de 310, teniendo en cuenta que el Prefecto del Pretorio encargado de la reconquista del rebelde de la provincia, Rufio Volusiano, será recompensado por Majencio con el nombramiento como Praefectus urbano a partir del 28 de octubre de 310, una vez concluida la campaña militar. Los contornos y motivaciones de la rebelión de Domitio quedan por aclarar. Algunos quieren reseñar en este levantamiento de las legiones africanas un acto de fidelidad a Maximiano, quien las había dirigido durante

por las fuentes como persecuciones por parte de Majencio contra familias ricas de terratenientes (Aurelio Victore, *De Caesaribus* XL. 19; Zosimo, *História Nova*, II. 42). Podríamos plantear la hipótesis de que, durante los años de usurpación, la facción donatista se encontró con el favor de Domitio Alexander por las esperanzas comunes de independencia y regionalismo⁴⁰.

veinte años y victoriamente en sus campañas contra los quinquegentanos y las tribus bereberes del monte Atlas. En esta perspectiva, también explicaría la emblemática y ambigua relación entre Domitio y Constantino, el único entre los Tetrarcas celebrado por Domitio en un epígrafe encontrado en Túnez con el título de Augusto (CIL, VIII, 22183), título que había sido reconocido a Constantino no de la tetrarquía, sino por parte del mismo Maximiano. Sin embargo, Domitio no se rebela explícitamente en nombre de Maximiano, ni celebra a Maximiano como emperador en la acuñación de la ceca de Cartago. Por tanto, hay que asumir que, paralelamente a las tramas políticas llevadas a cabo por estos tres protagonistas, hubo una narrativa y propaganda muy diferente por parte del séquito de Alejandro hacia las poblaciones africanas. Una propaganda que no se apoyaba en la lealtad al ex tetrarca hercúleo, sino en esa independencia, en ese regionalismo y espíritu innato de disidencia y rebelión contra el poder central. Estos impulsos centrifugos e independentistas de los pueblos del África romana también connotaban la expansión del cristianismo en esas áreas. La carga revolucionaria e intrínsecamente anti-romana del cristianismo primitivo, caracterizada por los múltiples desafíos al poder establecido, por el cuestionamiento de los ritos sagrados considerados fundamento esencial del orden público romano, por los hechos heroicos de los mártires, impulsó a muchos africanos a la conversión en los dos primeros siglos de la era cristiana. Pero cuando el cristianismo comenzó a tomar el camino del compromiso con la estructura política romana y, más tarde en el siglo IV, incluso se unió al poder imperial en el gobierno del estado, entonces la propensión a la independencia llevó a los pueblos indígenas a la rebelión del poder central (Giordano 1966).

40 Las sanciones de Majencio no deben confundirse con la orden de restitución que él ya había dictado inmediatamente después del “primer cisma” de Lucilla, cuando tras la muerte de Mensurio, Cecilián pidió legítimamente la restitución de las propiedades de la Iglesia de Cartago. No parece infundado sostener que más que las motivaciones doctrinales, lo que realmente separaba a la ortodoxia católica de los cismáticos donatistas, era la intolerancia de estos últimos (la mayoría de ellos obispos de Numidia, Mauritania o de la Península Ibérica), respecto a un control o supremacía de la Iglesia de Roma sobre el clero africano y su libertad para ejercer su fe de forma independiente, sin filtros ni control superior.

La disposición para la restitución de bienes es invocada por los donatistas en el Concilio de Cartago según Agustín, quien denuncia la falsedad de todas las afirmaciones de los donatistas⁴¹. En este punto es evidente que el Libro VIII de Eusebio no nos lo contó todos los hechos ocurridos. El silencio de Eusebio y Lattanzio sobre los acontecimientos africanos es ensordecedor. La tolerancia de Majencio, su intento inicial de recomponer el cisma donatista poniéndose a favor de la Iglesia católica y apoyando a sus dos obispos más representativos, Cecilián y Milcíades, solo podría ser un tema de gran vergüenza para los celebradores de Constantino. La historia de estos hechos habría eclipsado a los primates que se pretendían atribuir a Constantino. Esto explicaría muy bien por qué el decreto imperial dirigido al procónsul Anullino⁴², anónimo

Por la misma razón, podríamos plantear la hipótesis, aunque con toda la prudencia necesaria, que la usurpación de Domitio, caracterizada precisamente por un fuerte regionalismo e independencia, fue de alguna manera favorecida precisamente por aquellos grupos como los soldados mauros y los obispos nómadas, quienes (aunque por diferentes motivos) no toleraron el yugo impuesto por el poder superior de Roma. Las revueltas tienen lugar, pues, en el santuario del África indígena, lejos de Cartago y de la costa, poco afectada por Roma y en total contraste ideológico con ella, animadas por fuerzas independentistas y centrífugas, enardecidas por el celo religioso. Es posible pensar que la revuelta de Domitio, que inaugura esta fase de usurpaciones africanas, puede situarse dentro del mismo sustrato, considerando el donatismo en su ubicación geográfica y composición étnica.

41 «*falsum enim erat quod Donatistae dixerant*»: San Agustín, *Breviculus Collationis cum Donatistis, Tertii Diei*, XVIII. 36, XIX. 37: Migne 1865, 645 – 646. Por lo tanto, los donatistas habrían utilizado una disposición que decretó la restitución de los bienes eclesiásticos a sus enemigos católicos, para reclamar la restitución de sus propios bienes, y esto no habría escapado a San Agustín, que conocía bien los hechos. La “falsedad” de las protestas donatistas consistiría en este caso en el énfasis explícito, por parte imperial, de que los únicos bienes que deben ser devueltos son los pertenecientes a la Iglesia Católica, que había acordado comprometerse con el Estado Romano en consecuencia de la tolerancia mutua, como se desprende de la Epístola 1. Por tanto, deben considerarse excluidas otras sectas cismáticas o en contraste con la facción católica.

42 Los Anullinos cuentan con diversos cargos, ocupados por varias generaciones de miembros eminentes de esta familia, entre finales del siglo III y principios del

y sin fecha, se atribuye a Constantino, en un intento de justificar su datación automática al 313. La *salutatio* final del Emperador, dedicada al “nuestro estimado y amado Anullino”, presupone una relación de confianza y de larga data, construida en el tiempo, como la que ciertamente pudo haber tenido Majencio con Annio Anullino (Porena 2003, 258), quien había sido su hombre más leal que, desde los primeros meses de su gobierno, incluso participando activamente en su toma del poder hasta ser designado para la Prefectura urbana hasta el último día de la vida de Majencio, el 28 de octubre de 312, solo para ser depuesto por Constantino un mes más tarde (Porena 2003, 240 ss.)⁴³.

Ahora, muy probablemente, el libro VIII.14.1 y VIII.14.15-17 fue reutilizado en el período medieval por un monje anónimo del norte de África (Detoraki 2014, 68-69) entre los siglos VI y VII (Constantinou 2003-2004, 21; Viteau 1897), basándose en la *Historia* de Eusebio para la narración de la *Passio* de S. Catalina de Alejandría (BHG 30-32), y utilizando documentos originales una vez contenidos presumiblemente en la versión completa del de schismate Donatista o en la forma original de *Hi. Ecc. VIII. 14. 15 – 17* o en otra obra desconocida para nosotros, en forma completa no resumida o no interpolada.

IV. Uno de los principales exponentes de esta familia, Gaio Annio Anullino, fue un hombre muy fiel de Majencio, Procónsul de África en 303 – 304, *Praefectus* urbano en 306 – 307 y ciertamente *Praefectus* urbano nuevamente con un segundo mandato el 28 de octubre de 312. No podemos excluir que después de la reconquista de África, dado su perfecto conocimiento de la Provincia y del territorio, fue nuevamente nombrado Procónsul, con el cargo de completar la pacificación de la Provincia (Porena 2003, 240-42).

43 Esto es una señal evidente de que, una vez superada la necesaria transición de poder, Constantino habría destituido a un funcionario al que consideraba comprometido con el régimen anterior. El anónimo decreto imperial descrito aquí no puede ser pasado en silencio por la historiografía, y se vuelve aún más sospechoso en vista de la ausencia total de la descripción de Eusebio de los eventos religiosos y cismáticos del África proconsular. Esta disposición podría estar fechada entre 311 y 312, cuando el Prefecto del Pretorio de Majencio, Rufio Volusiano, acababa de reconquistar África.

De hecho, parece posible poder afirmar que las dos mujeres de origen noble que desafían a los dos tiranos con coraje, fe y excelente capacidad retórica – es decir – cada una de las dos mujeres «δύο γυναικες ἐκάτερα» (de acuerdo con la interesante y muy significativa glossa de *Hi. Ecc.* VIII. 14. 15 – 19 en Plut.70.7., f. 143r)⁴⁴ se vuelven una, ἀγία Αἰκατερίνα, de origen noble y excelentes dotes de oratoria, siendo ella capaz de convertir a los soldados de Majencio, cincuenta rétores e incluso a la emperatriz⁴⁵. Dado que en este cuento medieval encontramos las dos epístolas de Majencio, aunque modificadas según diferentes *lectiones* explicativo-peyorativas (como diremos mejor *infra*)⁴⁶ para adaptarlas al contexto apologético y hagiográfico, es necesario detenerse brevemente en la narración relativa a Majencio y Santa Catalina, refiriéndose a futuros estudios interdisciplinarios la edición crítica completa de los diferentes manuscritos⁴⁷.

44 Parece que podemos leer lo siguiente: Plut. 70,7, f. 143r: ὄντ(ς) μακαρίαι καὶ ἀξιοθαύμαστ(οι) αἱ δύο αὐται (sic de αὐτε) εὐγενιδ(ες) γυναικ(ες) δτι ἐκατέρα πρὸ(ς) ἐκάτερ(ον) ἀντηγωνίσα(τ) τύρανν(ον) | επὶ τῷ τὴν σωφροσῦν(ην) ἔαυτ(αῖς) ἀμειώτ(ον) περισώσασθ(αι) οἵ βαι (sic) δὲ τὸν κρείττον(α) λόγ(ον), τὴν ἐν ἀλεξανδρείᾳ ἀπενέγκασθ(αι). El manuscrito digitalizado está disponible en el siguiente enlace: <http://mss.bmlonline.it/s.aspx?Id=A WOItCfMI1A4r7GxML3Z&c=Eusebii%20Pamphili%20 Historia%20ecclesiastica#/oro/291>. En línea: 13/12/2021.

45 Sobre todo, la leyenda de la santa mártir cuenta su participación en un Concilio de cincuenta retores que, como diremos, podría tener un fundamento de verdad si tenemos en cuenta que el Concilio de Cartago se celebró en la casa de Lucilla.

46 Especialmente el edicto de tolerancia, que, al modificar algunos verbos y sustantivos principales, dejando intacto el resto del cuerpo de la síntesis, se convierte en un edicto de “tolerancia persecutoria”.

47 Especialmente, centrándonos en algunos aspectos como las *lectiones*, el *stemma codicum*, y la relación entre el griego de las epístolas marcianas y el utilizado para la composición de las diferentes versiones de la *passio*. Nos limitaremos a lo que concierne estrictamente un estudio comparativo preliminar entre las epístolas marcianas y las versiones de BHG 30-32, para mostrar cómo se produce la transformación de un texto legal (contenido en una narrativa de carácter más “historiográfica” como Eusebio o Optato) en un texto hagiográfico (contenido en una narrativa literaria apologética).

4. LA TRANSFORMACIÓN DEL TEXTO LEGAL DE KOINÉ EN EL TEXTO LITERARIO CRISTIANO-BIZANTINO: ANÁLISIS HISTÓRICO-LEGAL. LÉXICO Y ESTRUCTURA DE LOS ACTOS JURÍDICOS IMPERIALES⁴⁸

En la parte jurídica del libro no fue posible detenerse extensamente en el léxico jurídico, ya que se pospuso para futuros estudios e investigaciones relacionadas con un análisis comparativo de la legislación helenística y romana. Ahora es posible presentar algunos resultados para mostrar la circulación y transformación de las epístolas de un texto legal a un texto literario⁴⁹. La profundización del estudio del léxico jurídico de las dos epístolas, en particular de la primera, permite hacer una comparación con la legislación helenística y con la terminología y estructura de las leyes helenísticas y romanas⁵⁰. Esto

48 Escrito por Diego Serra.

49 El propósito de esta nota es, como sigue: a) comparar, aunque sea brevemente, el léxico legal y la estructura normativa de las epístolas marcianas con las de las tres versiones, desde el punto de vista jurídico y a la luz del análisis lingüístico, gramatical, filológico, histórico y jurídico realizado en el libro; b) y, finalmente, comparar la narración de Eusebio y Optato con la de la *Passio* para comprobar si la narración hagiográfica de santa Catalina está inspirada en la figura histórica de Lucilla y, por tanto, para evaluar si el contexto histórico-jurídico de las dos epístolas de Majencio está relacionado con el cisma donatista. Sin embargo, dejamos para futuros estudios interdisciplinarios los necesarios análisis relacionados con los temas que no pueden tratarse de manera integral en esta nota. No será posible detenernos, ni siquiera brevemente, en la tradición textual de las epístolas de Majencio en esta nota ni proceder con el análisis paleográfico e histórico-diplomático de todos los manuscritos de BHG 30-32 con especial referencia a las diferentes versiones de las epístolas de Majencio, ya que solo es posible recordar algunos extractos en las partes que son relevantes para esta nota. Solo podemos describir algunos puntos fundamentales que surgen *prima facie* de un análisis preliminar, concentrándonos ahora en el análisis histórico-jurídico. Es importante subrayar que precisamente estas interpolaciones nos permiten aportar algunas aclaraciones importantes e hipótesis complementarias que parecen confirmar plenamente lo que se ha hipotetizado en el libro.

50 La incorporación de leyes originales, extraídos de los archivos, en una narrativa hagiográfica marca la transformación del documento legal en un documento literario, adaptado al contexto apologético. El texto y el contexto jurídico pierden parcialmente sus características

permite una relectura más precisa y consciente del contenido de las epístolas a la luz del contexto sociocultural que las han producidas. Comparando las tradiciones literarias de las dos epístolas con la documentación en papiro y con las fuentes primarias, es posible proponer una edición crítica de la primera epístola. Es necesario comenzar la discusión a partir de las fuentes literarias en las que se conserva la tradición textual que hoy conocemos.

Son relativamente pocos los estudios recientes directos y detallados (Constantinou 2003 – 2004)⁵¹ dedicados a la *Passio* de S. Catalina (BHG 30 – 32), por lo que algunos estudiosos (Kälviäinen 2019) han pedido un análisis profundo del texto destinado a comprender numerosos pasajes que a veces resultan «incomprensibles»⁵². El origen de la *Passio* se puede atribuir no antes de la segunda mitad del siglo VI, en lo que respecta a la edición más antigua, y no más tarde de mediados del siglo VII (Viteau 1897)⁵³. La última edición de las cinco versiones bizantinas fue compuesta en la segunda mitad del siglo X por Símon Metaphrastes o su círculo (Constantinou 2003 – 2004, 22). Se cree que las tres versiones 30, 31 y 32 de BHG se derivan la una de la otra⁵⁴. Es bueno subrayar que a menudo las narrativas

estructurales y léxicas para adaptarse a una narrativa que no es historiográfica sino hagiográfica y con intenciones apologéticas. Como se dirá en breve *infra*, esto significó que sobre todo el texto de la primera epístola tuvo que ser modificado y adaptado a este contexto.

51 Más que se remonta en el tiempo, pero sigue siendo fundamental, es el estudio de Viteau 1897.

52 Detoraki 2014, 69; Constantinou 2003 – 2004, 22.

53 Los escritos fragmentarios más antiguos y el origen del culto en el Monasterio del Sinaí están fechados a los siglos VIII y IX respectivamente (sus actos fragmentarios más antiguos se remontan al siglo VIII: Constantinou 2003 – 2004, 21).

54 El análisis del texto desde el punto de vista literario y hagiográfico muestra que, de estas tres versiones (A, B y C), dos son estructural y temáticamente similares (B y C), aunque muestran algunos pasajes incomprensibles (Constantinou 2003 – 2004, 22). La versión latina de Símon se publica en el período moderno en *Historiae Aloysis Lipomani De Vitis Sanctorum* 1564 (con reimpresiones posteriores). Lovanii: Apud Martinum Verhasselt Bibliop. Iurat. In Pingui Gallina, 170 ss. La versión de Símon se retoma luego en la obra de Migne.

hagiográficas, contemporáneas a los hechos narrados, utilizan documentos de archivo reales y no son el resultado de invenciones (Detoraki 2014, 61). Algunos académicos dudan de la existencia de Catalina, creyendo que su personalidad e historia fueron creadas específicamente (Nevanlinna y Taavitsainen 1993; Walsh 2007, que se refiere a la tradición anglosajona).

Por ahora, podemos decir que las tres versiones de la *Passio* corresponden a tres tipos distintos de epístolas de Majencio, llamados BHG 30, BHG 31 y BHG 32. Consideraremos estas tres versiones desde un punto de vista histórico-jurídico, y las clasificaremos, por razones de claridad, según el elemento de interpolación más representativo. Esta clasificación tiene como objetivo distinguir las diferentes *lectiones*, mostrando su nivel de interpolación y las transformaciones peyorativas del texto original, para borrar sus ambigüedades⁵⁵. Podremos detenernos en esta nota solo en la primera epístola porque la segunda no sufre variaciones significativas en el contenido (ver *supra*, par. 2, punto número 7). Siguiendo la clasificación utilizada para el análisis del texto literario, distinguimos tres versiones de las epístolas de Majencio esencialmente desde el punto de vista del análisis jurídico:

- BHG 32: la versión más completa y menos interpolada en la estructura legislativa, el léxico jurídico y el griego de *koiné* (Mss 4672; Ms. Gr. 534, f. 7r-v [2r-v]; Grec. 1482, f. 51r); lo llamaremos *lectio “ἐκπέσηται”* por su detalle interpolativo más representativo;

- *Lectio marciana*: tiene algunas variaciones de BHG 32 como el verbo *voέω* en lugar del verbo *οἴομαι* (ώήθημεν); *μεγάλων δωρεᾶς* en

55 La versión marciana de las dos epístolas es una *lectio* diferente que no constituye una copia manuscrita, frente no solo los errores fonosintácticos propios del dictado, como sustentado por Fabio Manuel Serra (Serra 2021, 109-112), sino también diferencias significativas en cuanto a formas verbales y otras peculiaridades sintáctico-gramaticales lo que sugeriría ser una forma menos interpolada del texto resumido original (*regesto*, *epítome*, o *sinopsis*).

lugar de μεγαλωδωρεᾶς; εύρέγσεως en lugar de εὐεργεσίας; ἐπέσειται en lugar de ἐκπέσηται (Serra 2021, 74 – 76)⁵⁶;

- BHG 31: una versión interpolada con fines peyorativos, con el fin de eliminar demasiadas ambigüedades que quedaban en BHG 32, dejando solo algunos elementos estructurales y léxicos intactos (predomina un léxico bizantino medieval: Ms. F 103 sup., f. 169v-170r); lo llamaremos *lectio* “γινώσκοντες θέσπισμα”;

- BHG 30: una versión radicalmente diferente, que reescribe por completo el edicto desde el principio, agregando detalles truculentos y violentos (Grec. 1021, f. 65r-v; 1538, f. 43 v.; 1539, f. 162r); y que llamaremos *lectio* “πυρὸς”.

En particular, las variaciones más numerosas afectan al edicto de tolerancia, en el sentido de una alteración del texto, convirtiéndolo en una versión literaria hagiográfica pero ambigua que requería versiones explicativas en un sentido más claramente persecutorio. Esta modificación se implementa (en esta primera versión BHG 32) cambiando el verbo concesional, pero dejando inalterada la estructura resumida original del edicto y provocando así una evidente inconsistencia en la lectura, que claramente necesitaba más modificaciones para hacer el texto compatible con el apologético del martirologio.

La estructura simétrica del edicto imperial, típica de los textos legales, se altera dando lugar a la presencia de dos sanciones⁵⁷. También

56 La versión marciana no parece ser una copia, dados no solo los errores fonosintácticos detectados sino sobre todo por la presencia de algunas variaciones que hacen que la *lectio* marciana sea similar, pero con diferencias fundamentales a la BHG 32 (la versión más completa desde el punto de vista del griego de *koiné*, como se dirá *infra*)

57 Es crucial recordar que esta estructura es articulada en una *inscriptio* (*intitulatio* y *salutatio*) e *occasio legis* (*narratio* o condiciones de hecho que son la motivación de la medida), *anuncio de la decisión* o *sententia* (en el sentido de tipo de ley que se enviará a todo el reino: por ejemplo, “emitimos este edicto”, a menudo traducido en el presente indicativo) y generalmente caracterizada por una doble dispositio (otorgamiento y sanción, o sanción y disposición favorable para los que respetan la ley);

es fundamental recordar el léxico jurídico presente en particular en la primera epístola, que no fue posible profundizar en el libro, y que ahora merece mayor atención. De hecho, en Ep. I se hace referencia a términos que también tienen valor legal. En la documentación de los papiros de época romana (Taubenschlag 1952), sobre las leyes imperiales, encontramos de hecho: a) ἀπογορευμένα (prohibiciones [con leyes imperiales])⁵⁸; b) εὐεργεσία (concesión de derechos mediante liberalidad, beneficios)⁵⁹; c) μεγαλοδωρεά (rect. μεγαλοδωρεία, *privilegium*, munificencia)⁶⁰, “ἐκ τῆς μεγαλοδωρεᾶς”; d) φιλάνθρωπα (los llamados decretos filantrópicos, esto es, benefacciones reales y, *inter alia*, amnistías); e) ὄποι (decisión judicial y límite legal).

Como se ha señalado en el libro, aunque con consideraciones *prima facie* que necesitarán estudios futuros en profundidad (Serra 2021, 118-120), el edicto persecutorio⁶¹ atribuido a Maximiano Herculeo no requirió interpolaciones (que deben entenderse como cambios de significado) para adecuar su contenido al contexto agioráfico⁶². Como señala la académica Detoraki, las *passiones sanctorum* más antiguas utilizan documentos, extraídos de los archivos imperiales, que

salutatio final y subscriptiones. Para la terminología de la epistolografía bizantina: Beihammer 2020, 211 ss.; para la helenística: Lenger 1944 y Lenger 1964; para la romana: Volterra 1971.

58 Taubenschlag 1952, 123.

59 Taubenschlag 1952, 124.

60 Taubenschlag 1952, 125.

61 Ver la nota siguiente.

62 El texto, que se presenta en forma de epítome, muestra el mismo esquema jurídico simétrico de las constituciones imperiales: 1. *occasio legis* y *narratio*; 2. *sententia* (introducido por θεσπίζω en su sentido medieval como única actualización terminológica y no como interpolación del significado); 3. *dos dispositiones*: disposición sancionadora y provisión de favor para quienes observan la ley). O en todo caso el trabajo de reempleo no alteró el esquema legal de la escritura y se limitó a actualizar algunos términos legales: como por ejemplo en el caso del verbo θεσπίζω, que significa “profetizar”, pero que en este caso podría ser una interpolación de actualización que como *terminus post quem* tiene el período Justiniano, en el que se afirma el uso de la palabra θέσπισμα que precisamente significa edicto: Serra 2021, 119 – 120.

durante mucho tiempo han sido subestimados por los estudiosos (Detoraki 2014, 61)⁶³. Antes de analizar brevemente la versión de BHG 32, es necesario aportar algunas aclaraciones sobre el contexto terminológico jurídico y sobre la estructura jurídica del acto de tolerancia. La confirmación de que el texto de la primera epístola marciana es el edicto de tolerancia de Majencio (citado por Eusebio y Optato) ya ha sido discutida en el libro Anejos VIII⁶⁴. En esta nota podemos recordar brevemente cómo el léxico de la primera epístola, en el sentido de una disposición de tolerancia, como sigue:

a) respeta plenamente la terminología jurídica de las medidas de indulgencia bien conocidas desde la época helenística y romana (ver *infra*), en el que los términos φιλανθρωπίας, φιλάνθρωπος y el verbo φιλανθρωπεῖν se encuentran precisamente en los actos generales de liberalidad (benefacciones reales) hacia la población, y que *inter alia* incluyen los actos de amnistía, aunque no todos los actos φιλάνθρωπα son siempre clasificables como amnistías (Laða 2013, 166)⁶⁵.

b) se refleja también en el léxico de la literatura del Antiguo Testamento en griego, especialmente el edicto de tolerancia por Artajerjes para los judíos en el Libro de Ester (*Septuaginta*, Εσθήρ, VIII, 12-13) que, aunque es un texto más literario (desde el punto de vista del contenido) y a pesar de estar en un contexto literario-apologético, sin embargo

respeta el esquema de la legislación helenística del siglo III (Bickerman 1951, 115, utilizando documentos reales originales como modelos para la redacción de la historia); y respeta plenamente la coherencia y la estructura legal y léxica de un edicto de concesión del período helenístico, ya que utiliza modelos y esquemas legales reales existentes, tomados de los archivos⁶⁶. Las mismas consideraciones se aplican al edicto de M. Sempronio Liberalis como diremos *infra*. Esto parecería confirmar lo que se planteó en el libro Añejo VIII: las interpolaciones del griego medieval se injertan en un edicto imperial en griego de koiné, quizás ya resumido en un epítome (Serra 2021, 135-144);

c) se refleja en la sección del libro de Eusebio dedicada al fin de las persecuciones, en el que se refiere a la celebración de Constantino, Crispo y sus leyes inspiradas a la filantropía y a la recompensa divina⁶⁷;

d) finalmente, se distingue por la falta de sentido con respecto a aquellas versiones de las epístolas que alteran el verbo de la concesión, dejando inalterado el esquema de la ley, la estructura jurídica y el léxico jurídico de la disposición, como ahora diremos (BHG 32). La dificultad para entender el texto de BHG 32 (con puntuación caótica diferente de un manuscrito a otro, un signo de que ni siquiera los copistas pudieron entender las partes

63 Estos documentos probablemente ya estaban resumidos en *regestos* en la antigüedad tardía o se redujeron para adaptarlos a la narrativa hagiográfica (Serra 2021, 134 – 143).

64 Serra 2021, 84 – 85, 135 – 158). El análisis filológico y gramatical y la comparación con fuentes primarias como Optato y Eusebio así como con la documentación papirológica y el análisis de documentos legales contemporáneos permiten identificar la primera epístola con el edicto de tolerancia de Majencio.

65 En breve recordaremos algunos actos del período helenístico (los llamados decretos filantrópicos: *philanthropa decrees; philanthropa-Erlasse*) y romanos para compararlos con el edicto de Majencio. La provisión de Majencio, por tanto, encaja en un contexto de pacificación social según lo ya descrito en el libro (Serra 2021, 123 – 134), y entonces encuentra plena correspondencia en las palabras de Optato (*indulgientia mittente Maxentio*).

66 El edicto presenta no solo el mismo léxico que tiene la primera epístola (φιλανθρωπία; εὐεργεσία; εὔνοια) sino también la doble disposición final: 1) la primera, una concesión que anula las persecuciones contra los judíos (dirigiéndose a los persas y a aquellos que muestran benevolencia hacia los persas: εὐνοοῦσιν Πέρσαις); 2) y con la segunda se ordena a todo el reino respetar el edicto, estableciendo las sanciones, utilizando la misma forma verbal de las dos *dispositiones* de las epístolas de Majencio (tercera persona singular del pasivo futuro, καταναλωθήσεται y κατασταθήσεται: ver Serra 2021, 84 – 85).

67 *Hi. Ecc. X.9.9*: «(...) κακῶν δ ἀμνηστίᾳ παλαιῶν ἦν καὶ λήθῃ πάσης δυσεβείας, παρόντων δ ἀγαθῶν ἀπόλαυσις καὶ προσέτι μελλόντων προσδοκίαι. ἥπλωντο δ οὖν κατὰ πάντα τόπον τοῦ νικητοῦ βασιλέως φιλανθρωπίας ἔμπλεοι διατάξεις νόμοι τε μεγαλοδωρεᾶς καὶ ἀληθοῦς εὐσεβείας γνωρίσματα περιέχοντες (...);»; ver *Hi. Ecc. VIII.16.2*; y Serra 2021, 147 – 150.

interpoladas del texto sin dividir la *dispositio* concesoria en dos partes: BHG 31) en el que el verbo persecutorio ἐκπέσηται se une a la “gran indulgencia”⁶⁸ evidentemente causó una incomprensibilidad de la traducción, que por lo tanto no tiene sentido, siendo literalmente como sigue:

BHG 32 (lectio “ἐκπέσηται” de MSS. 4672, f. 232, Biblioteca Digital Hispánica)⁶⁹

Occasio legis:

μεγάλης εὐεργεσίας παρὰ τῆς τῶν θεῶν εὐμενείας τετυχήκοτες. ὡς τινα τῆς τοιαύτης αὐτῶν μεγαλωδωρεᾶς ἀμοιβήν, προσφέρειν ωήθημεν τὰς θυσίας αὐτοῖς, πάντες τοι γάρ οὖν εἰ δυνατὸν φθάσαντες ἔως ἡμῶν τὴν περὶ τοὺς μεγάλους θεοὺς εὔνοιαν ὑμῶν ἐπιδείξασθε.

«Usted ha ganado una gran concesión de benevolencia de los Dioses. Así como recompensa por este gran liberalidad de los Mismos, todos habíamos considerado ofrecer los sacrificios, tanto como fuera posible: habiendo venido a nosotros han mostrado vuestra benevolencia hacia los Grandes Dioses:

Sententia:

εἰδότες ὡς ὁ τὸ τοιοῦτον ἡμῶν διάταγμα παρορῶν.

sabes que quienquiera que viole⁷⁰ este nuestro edicto:

Dispositio 1:

καὶ πρὸς ἔτέραν ἀπηγορευμένην ἡμῶν ἀπὸ νέων θρησκείαν αὐτῆς τε

68 Este término se refiere exclusivamente a Dios por autores como por ejemplo Basilio de Cesarea, Ep. LXXXVIII: «ἐκ τῆς μεγάλης φιλανθρωπίας»).

69 La edición digital del manuscrito se puede consultar en el siguiente enlace: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000187745&page=1>. En línea: 13/12/2021. Para la hoja de descripción, ver: <http://bdh.bne.es/bnsearch/detalle/bdh0000187745>. En línea: 13/12/2021.

70 Este es el significado que podemos atribuir al nominativo masculino singular del participio de παροράω (literalmente: “el que descuida”): Rocci 1998 [1943], 1440.

τῆς μεγάλης τῶν θεῶν ἐκπέσηται φιλανθρωπίας,

se alejará de nosotros el diverso culto prohibido también como resultado (por medio, en consecuencia) de la gran filantropía de los nuevos Dioses (...); o, si movemos estos genitivos, el resultado contradictorio y sin sentido no cambia: «se alejará de nosotros el diverso culto prohibido de los nuevos también como resultado (por medio, en consecuencia) de la gran filantropía de los Dioses,

Dispositio 2 (sanctio):

καὶ παρ' ἡμῶν κακοῖς τοῖς ἐσχάτοις ὑποβληθήσεται.

por parte de nosotros será sometido a las más severas medidas».

La única alternativa de traducción que tiene sentido es la siguiente: «la prohibición con la ley imperial sobre el culto diferente de los Nuevos Dioses caerá debido a nuestra gran indulgencia».

En algunos manuscritos como Grec. 1482 f. 51r⁷¹, encontramos un punto inmediatamente después el superfluo εἰδότες, que muestra cómo este verbo, referido a estados de ánimo, está correctamente ligado a εὔνοια; por lo tanto, originalmente, la cláusula relativa no existía, pero había una oración principal regida por un verbo principal de la *sententia* que ha sido eliminado, en esto confirmando lo que se hipotetiza en el libro (Serra 2021, 77) que, originalmente, el edicto imperial estaba perfectamente estructurado en una *occasio legis* (ὡς τινα) que justifica la ley, esto es, la justificación de la intervención del legislador; y en una *sententia*, que implementa la voluntad imperial ya que los eventos de la *occasio legis* han ocurrido como un presupuesto lógico (ὡς ὅτι).

71 El manuscrito se puede consultar en el siguiente enlace: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b107235451/f56.item.zoom#>. En línea: 13/12/2021.

Además, en algunos manuscritos (BHG 31, Ms. F 103 Sup, f. 169v-170r), los dos artículos “ό τὸ” están precedidos por la partícula ὅτι, lo que confirma lo que se hipotetizó en el libro (Serra 2021, 77), que originalmente no había una oración relativa sino una oración principal gobernada por un verbo eliminado, y que παρορῶν no era originalmente un verbo (Serra 2021, 74-84)⁷². A la luz de lo que se dice en el libro, es posible argumentar (como una alternativa a lo que se hipotetiza en el libro: Serra 2021, 84) que la forma verbal persecutoria ἐκπέσηται se toma presumiblemente de una forma verbal ampliamente utilizada en la *Septuaginta*, ya que está estrechamente relacionada con la piedad y perdón de Dios. Gracias a la narración de Optato (*indulgentia mittente Maxentio*) y de Eusebio (Μαξέντιος ἀρχόμενος [...] προστάττει διωγμόν. [...] εὐσέβειαν ἐπιμορφάζων·), es posible asumir que el verbo ἐκπέσηται es el resultado de la interpolación y fusión de la tercera persona del singular del futuro de un verbo como φείσεται (de φείδομαι: “perdonar, tratar con piedad o compasión, liberar”) con la preposición ἐκ, que en las leyes imperiales es precisamente la preposición que justifica la medida adoptada y su derivación: e.g. ἐκ τῆς μεγαλοδωρεᾶς; ἐκ τῆς φιλανθρωπίας; y ciertamente no con lo improbable ἐκπέσηται. Podríamos reconstruir el verbo principal de la sententia no solo considerando el edicto de Esther y Sempronius sino también la versión BHG 30 de la primera epístola, como se mostrará en breve *infra*. Por tanto, a la luz de todo lo argumentado en el libro y en esta nota, podemos proponer la siguiente nota crítica:

Epístola 1, transcripción crítica de BHG 32 y *Marcianus Gr. II* 145 (1238) f. 1r⁷³

Salutatio:

«βασιλεύς Μαξέντιος πᾶσι ὑπὸ τὴν
ἔμὴν ἔχουσίαν χαίρειν.

Occasio legis:

72 En la *lectio* marciana no encontramos escrito ἐκπέσηται, pero sí ἐπέσεται.

73 Mioni 1972, 46 y Serra 2021, 74 – 79.

μεγάλης εὐεργεσίας (corrigendum *lectio* marciana y Mioni: εὐρέσεως) παρὰ τῆς τῶν θεῶν εὐμενείας τετυχήκοτες. ὡς τινα τῆς τῶν τοιαύτης αὐτῶν μεγαλωδωρεᾶς (corrigendum *lectio* marciana: μεγάλων δωρεᾶς) ἀμοιβήν προσφέρειν ὡήθημεν (*lectio* marciana: ἐνοήθημεν) τοῖς θυσίας αὐτοῖς, πάντες τοι γὰρ οὖν εἰ δυνατὸν, φθάσαντες ἔως ήμῶν· τὴν περὶ τοὺς μεγάλους θεοὺς εὔνοιαν ὑμῶν ἐπιδείξασθε εἰδότες⁷⁴.

«Usted ha ganado una gran concesión de la benevolencia (generosidad) de los Dioses. Así como recompensa por esta misma gran liberalidad de los mismos [Dioses], todos habíamos considerado ofrecer los sacrificios, tanto como fuera posible: habiendo venido a nosotros han mostrado, mostrándola⁷⁵, vuestra benevolencia hacia los Grandes Dioses: »

Sententia:

ώς ὅτι τοιοῦτον ήμῶν διάταγμα παρ’ ὄρον [el verbo faltante de la sententia, es presumiblemente ἐκτίθεμεν: para este verbo ver BHG 30 infra y Esther VIII.12 ss. y Sempronius Liberalis]. [también falta la indicación del lugar: ver Esther y Sempronius];

«del mismo modo, [emanamos] este nuestro edicto derogatorio (literalmente: contra el límite) [en todas partes del reino]:»

Dispositio 1:

καὶ πρὸς ἐτέραν ἀπηγορευμένην νέων τῶν θεῶν θρησκείαν ἀπὸ ήμῶν ἐκ αὐτῆς τε τῆς μεγάλης φιλανθρωπίας φείσεται,

74 La presencia de este participio es redundante y podría omitirse tanto en la transcripción crítica como en la traducción si lo consideramos como parte de la interpolación que introduce una oración relativa.

75 Ver la nota anterior.

«será perdonado (será tratado con
piedad, compasión; se liberará; se
concederá) por medio de esta gran
indulgencia por nosotros el diverso
culto de los nuevos Dioses que había
sido prohibido por la ley imperial,»

Dispositio 2 (sanctio):

καὶ παρ’ ἡμῶν κακοῖς τοῖς ἐσχάτοις
ὑποβληθήσεται».

«por nosotros será sometido a las más
severas medidas [quien no respeta esta
ley]».

La única alternativa crítica posible sería la siguiente: «καὶ πρὸς ἑτέραν ἀπηγορευμένην
νέων τῶν θεῶν θρησκείαν ἀπὸ ἡμῶν αὐτῆς
τῆς μεγάλης φιλανθρωπίας ἐκπέσηται» («la
prohibición con la ley imperial sobre el culto
diferente de los Nuevos Dioses caerá debido a
nuestra gran indulgencia»).

Podemos hacer una comparación entre la estructura de la epístola de Majencio y el léxico legal del edicto de tolerancia de Artajerjes, que sigue modelos legislativos helenísticos reales, y el edicto de M. Sempronius Liberalis:

Septuaginta, Ἐσθὴρ, VIII.12 ss., excerpta
(Brenton 1900, 661 – 662; Luchner 1998, 4 – 8)

Intitulatio y salutatio:

«Βασιλεὺς μέγας Ἀρταξέρξης τοῖς
ἀπὸ τῆς Ἰνδικῆς ἕως τῆς Αἴθιοπίας
ἐκατὸν εἴκοσι ἑπτὰ σατραπείαις
χωρῶν ἄρχουσι καὶ τοῖς τὰ ἡμέτερα
φρονοῦσι χαίρειν.

*Occasio legis (narratio contra los abusos de
Aman):*

πολλοὶ τῇ πλείστῃ τῶν
εὐεργετούντων χρηστότητι
πυκνότερον τιμώμενοι μεῖζον
ἐφρόνησαν καὶ οὐ μόνον τοὺς
ὑποτεταγμένους ἡμῖν ζητοῦσι
κακοποιεῖν, τόν τε κόρον οὐ
δυνάμενοι φέρειν καὶ τοῖς ἑαυτῶν
εὐεργέταις ἐπιχειροῦσι μηχανᾶσθαι
(...), (...) ἐπιξενωθεὶς ἡμῖν
ἔτυχεν ἡς ἔχομεν πρὸς πᾶν ἔθνος
φιλανθρωπίας ἐπὶ τοσοῦτον (...).

Sententia:

τὸ δὲ ἀντίγραφον τῆς ἐπιστολῆς
ταύτης ἐκθέντες ἐν παντὶ τόπῳ
μετὰ παρρησίας ἔᾶν τοὺς Ιουδαίους
χρῆσθαι τοῖς ἑαυτῶν νομίμοις (...).

Dispositio 1:

καὶ ὑμεῖς οὖν ἐν ταῖς ἐπωνύμοις ὑμῶν
έορταῖς ἐπίσημον ἡμέραν μετὰ πάσης
εὐωχίας ἄγετε, ὅπως καὶ νῦν καὶ
μετὰ ταῦτα σωτηρίᾳ ἡ ἡμῖν καὶ τοῖς
εὐνοοῦσιν Πέρσαις,

Dispositio 2 (sanctio):

τοῖς δὲ ἡμῖν ἐπιβούλευούσιν
μνημόσυνον τῆς ἀπωλείας, καὶ πυρὶ
καταναλωθήσεται μετ’ ὀργῆς· οὐ
μόνον ἀνθρώποις ἄβατος, ἀλλὰ καὶ
θηρίοις καὶ πετεινοῖς εἰς τὸν ἄπαντα
χρόνον ἔχθιστος κατασταθήσεται».

Edicto de M. Sempronius Liberalis (Erman
y Krebs 1899, 123 – 124; Cowey 1995; Strassi
Zaccaria 1988)⁷⁶

76 El texto, datable en el siglo II (154 d.C.), está disponible en el siguiente enlace: <http://papyri.info/>. En línea 13/12/2021. También se puede tomar en consideración el edicto del Emperador Adriano en el papiro P. Oslo 378, donde se da el término filantropía en su sentido jurídico concesional, que encontramos en las peticiones para obtener decisiones judiciales en favor de la demandante en diversos asuntos legales desde la época helenística (papiro P.Col. 4 102 y PSI 8 976), y que se refleja además en los privilegios y diplomas de la época imperial denominados philántropa (papiro P. Oxy. Hels. 25; BGU 4 1074; P. Oxy.27 2476; P. London III 1178; P. Oxy. XXVII 2476). También podemos recordar el papiro SB 14 11648 44 en el que los dos términos jurídicos filantropía y euergesía se dan juntos en una disposición imperial de Septimio Severo: ver papyri.info/ y trismegistos.org. En línea 13/12/2021. El papiro P. Lond 3 p. 127-128 no. 955 11, en el que encontramos la expresión ἐκ τῆς μεγαλοδωρίας, también nos ayuda a restaurar el texto; y el papiro del siglo IV: P. Sakaon.30 y P. Oxy.49.3 507, y el del siglo III pap. agon.1.

15	<p>ρο[ν κ]αὶ ἥδιο[ν π]ο[ιή]σω[σιν, ᾧ] στωσαν [μ]ὲν τὸν π[όρο]ν τ[ὸν](*) ἐκ ταύτ[ης] τῆς αἰτ[ίας ἔ]τι κατεχόμενον ἀπ[ολ]υ- θ[ή]σεσθαι(*) τῆ[ς] τοῦ μ[εγίσ]του Αὐτοκράτορος εὐμε- ν[εῖ]ας</p>
15	<p>κείᾳ τῇ γεω[ργ]ίᾳ προσκαρτεροῦσι μὴ ἐνοχλεῖν. καὶ{ρ}τερχέ[σ]θωσαν οὖν ἀμ[έ] ριμνοι καὶ ἔστω π[ρο]θεσμία [αὐτο]ῖς, ἐξ οὐ ἄν τοῦτ[ό] μου τὸ διάτα- γμα ἐν ἑκά[στ]ῳ νομῷ προτεθῆ, μῆνες γ. ἐ[ὰ]ν δέ τις [με]τὰ τὴν τοσαύτην μου φιλαν- θρωπίαν [ἐ]πὶ ξένης πλανώμενος φανῆ, οὗτος οὐκέ[τι] ώς ὑποπτος, ἀλλὰ ώς όμολογος κακοῦργος σ[υ]νλημφθεὶς(*) πρὸς μὲ ἀναπεμ- φ[θήσ]ται. (ἔτους) [ι]η Ἀντωνίου τοῦ κυρίου, Θῶθ α.</p>
20	
25	

En esencia, en la *Passio* de S. Catalina, el texto del edicto de tolerancia se modifica inicialmente en una primera versión (desde el punto de vista del análisis jurídico del texto, no literario: BHG 32), a través de cinco puntos fundamentales⁷⁷. El quinto punto es

77 Los primeros cuatro son como sigue: a) eliminando el verbo de la *sententia*; b) modificando el verbo principal de la *dispositio* permisiva, que se convierte en el persecutorio ἐκπέσηται que se construye con la partícula πρός y el genitivo (Rocci 1998 [1943], 583), como primera disposición sancionadora (Serra 2021, 76 y 84); c) transforma las dos partículas del consecutivo, Ὡς Ὁτι, que construye la especularidad jurídica con la *occasio legis*, en el vínculo declarativo relativo Ὡς, gobernado por el redundante aoristo participio Ειδότες (que está conectado a estados emocionales como la benevolencia: τὴν περὶ τοὺς μεγάλους θεοὺς εὔνοιαν ὑμῶν ἐπεδείξασθε ειδότες, Ep. I, 7-8: Rocci 1998 [1943], 546) para introducir la *sententia* modificada; d) crea dos artículos definidos, para eliminar Ὁτι (pero que sobrevive solo en la versión C (BHG 31) y probablemente en la versión marciana): el singular nominativo masculino (ο) y el singular acusativo neutro (τό), para transformar παρ' ορον (edicto derogatorio)

muy relevante, ya que existía un obstáculo que determinaba una ambigüedad en el texto que había que eliminar. En una primera versión, el genitivo plural masculino νέων, refiriéndose a los cultos de los nuevos dioses (que no habría necesidad de prohibir, ya que ya está prohibido), se intenta conectar la filantropía, para separarla de la voluntad expresada en primera persona plural de Majencio (a quien no se le puede reconocer ninguna forma de filantropía), modificando la puntuación para dividir el primer dispositivo en dos partes separadas. De hecho, en otra versión (BHG 31: Constantinou 2003-2004, 29) νέων se modifica para fusionarse con la partícula ἀπό, para transformarla en el sustantivo genitivo plural diferente e inequívoco de ἀπόνευσις (“propensión” hacia otras religiones).

El verbo “tener piedad, compasión” es exactamente y no casualmente comparado con la filantropía, es decir, la indulgencia. Parece claro que esta versión todavía es demasiado ambigua y es posible que no se haya encontrado convincente, incluso para lectores con poca o ninguna educación. En la *lectio* “θέσπισμα” (BHG 31), explicativa y reforzante, dirigida a eliminar las ambigüedades de la *lectio* menos interpolada: a) la sanción tradicional de las constituciones imperiales se transforma en un sentido peyorativo con el término tortura (μυρίαις βασάνοις) y el prohibitivo ἀπορριφῆ; b) la partícula Ὄτι permanece pero siempre con un valor declarativo (Constantinou 2003 – 2004, 29); transformándola en una proposición declarativa introducida por el verbo conocer (γινώσκοντες Ὄτι) y eliminando la proposición consecutiva original ώς Ὄτι; c) elimina términos susceptibles de diferentes interpretaciones como “παρορον”, reemplazándolo con la *lectio* explicativa de παραβλέπω; d) otras interpolaciones de la época bizantina se insertan como el término

ο πάρωρον (edicto tardío), de hecho escrito en la *lectio* marciana παρορον, en una forma del participio nominativo masculino singular del verbo παροράω (παρορῶν: “el que descuida, el que desdena”).

jurídico bizantino θέσπισμα en lugar del término anterior διάταγμα.

BHG 31 (lectio “γινώσκοντες θέσπισμα” de Ms. 103 Sup., f. 169v-170r, Biblioteca Ambrosiana de Milán)⁷⁸:

βασιλεύς Μαξέντιος· πᾶσι ὑπὸ τὴν ἐμὴν ἔξουσίαν χαίρειν· μεγάλων εὐεργεσιῶν ὑπὸ τῆς τῶν θεῶν εὐμενείας τετυχήκοτες· ὡς τινα τῆς τοιούτης αὐτῶν μεγαλωδωρεᾶς ἀμοιβῆν προσφέρειν ωείθημειν (sic) τοῖς θυσίας αὐτοῖς· πάντες τοι γὰρ οὖν εἰ δυνατὸν φθάσαντες ἔως ήμῶν· τὴν περὶ τοὺς μεγάλους θεοὺς εὔνοιαν ὑμῶν ἐπιδείξασθε· γινώσκοντες ὅτιπερ ὁ τὸ τοιοῦτον δίκαιον ήμῶν θέσπισμα παραβλειπόμενος· καὶ πρὸς ἄλλην ήμὴν ἀπηγορευμένην επινέων (sic) θρησκείαν· καὶ τῆς τῶν θεῶν φιλανθρωπίας ἀπορριφῇ καὶ παρ’ ήμῶν μυρίαις βασάνοις ὑποβληθήσειται·

Finalmente, llegamos a la *lectio* peyorativa BHG 30, que reescribe por completo el edicto en muy pocas palabras, pero dejando sin embargo el precioso testimonio del verbo faltante de la *sententia*.

BHG 30 (lectio “πυρὸς” de Grec. 1021, f. 65r-v⁷⁹; Grec. 1539, f. 162r⁸⁰; Barocci 180⁸¹, f. 101r)

βασιλεύς Μαξέντιος πᾶσι τῇ οἰκουμένῃ χαίρειν· πάντες συνέλθετε μέχρις ήμῶν· ὅπως γνῶτε τὸ ἐκτεθέν· εἴ τις οὖν μὴ ὑπακοῦσῃ τοῦ θεσπίσματος τούτου ἄνθις παραστῆσεται μοι ἐν τῷ βῆματι· ὑφιστάμενος τὴν διὰ τοῦ ξίφους καὶ πυρὸς τιμωρίαν.

78 El manuscrito digitalizado está disponible en el siguiente enlace: <https://library.princeton.edu/byzantine/manuscripts/32143> y <http://213.21.172.25/0b02da8280096d25>. En línea: 13/12/2021.

79 El manuscrito se puede consultar en el siguiente enlace: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10722006k/f75.item.zoom#>. En línea: 13/12/2021.

80 El manuscrito se puede consultar en el siguiente enlace: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b107216482/f166.item.zoom#>. En línea: 13/12/2021.

81 En realidad, Barocci 180 llega a insertar en el texto del edicto la referencia a la ciudad de Alejandría. El manuscrito digitalizado está disponible en el siguiente enlace: <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/b20e3418-795f-4463-a9a1-76fd060101cd/surfaces/e2994fd3-04d6-4ac2-b564-d355eefbd9a0/>. En línea: 13/12/2021.

El escaso conocimiento o los límites del léxico del monje anónimo que compuso la *Passio* (y de los otros editores de las variantes), queda plenamente reflejado en el análisis de los dos documentos marianos, confirmando cómo las interpolaciones del período griego medieval atribuibles a un registro lingüístico medio-pobre (siglos VI-VII) se injertan en los textos originales de koiné del siglo IV. En la *Passio*, el monje anónimo del Sinaí probablemente se basó en estos documentos originales de Majencio para componer la historia⁸². La noble cristiana anónima de Alejandría, perseguida por Maximino, ahora toma el nombre de Catalina de Alejandría, hija del anterior emperador⁸³. La pena impuesta por su fe y castidad es ahora la muerte y su persecutor es el tirano Majencio. La atribución a Majencio de la persecución de Alejandría no parece ser el resultado de un error en la leyenda de la Santa Mártir; es decir, no es, como podría pensarse, una superposición y confusión entre

82 Estas interpolaciones, debidas al sistema de sintetizar y abreviar disposiciones más largas y lingüísticamente más complejas, han sido fechadas a un período cronológico que, como precaución, se había entendido como desarrollada genéricamente dentro una larga cadena de tradición en lengua griega de la época medieval (Serra 2021, 98 – 107; 112 – 121; 135 – 144), usando un registro lingüístico pobre del griego medieval que se injerta en un griego de koiné (Serra 2021, 98-107). No se conocían en ese momento otras fuentes que podrían permitir reconstruir la tradición manuscrita (*stemma codicum y recensio*). En la actualidad, podemos creer que las interpolaciones presentes en las epístolas modificadas *in peius* de las distintas *lectiones* peyorativas de BHG 30-32 se deben al proceso de adaptación del contenido de los documentos originales de Majencio, aunque de forma resumida, a la narrativa apologética de la *Passio* de S. Catalina. Las dos epístolas de Majencio sufrieron numerosas alteraciones en el período medieval para adaptar su contenido al contexto apologético y persecutorio de la *Passio* de S. Catalina, según un pobre registro de griego medieval atribuido a un monje anónimo, poco letrado, de la península del Sinaí, de esta manera confirmando lo que se hipotetiza en el libro por los autores (Serra 2021, 105 – 107, 111 – 112).

83 BHG 32: (...) Τούτων ὄντων τελουμένων γυνή τις εὐσεβής· τὴν Αἰκατερίνα· νέα τὴν ἡλικίαν· τὴν ὄψιν περικαλλής· ἐκ βασιλεικοῦ γένους προηγμένη· (...). (...) ή δὲ, οὐκ οἰσθα βασιλεῦ ἢ τις ἕγω· τοῦ προσῦ [italora indicato anche come: πρὸς σοῦ] βασιλέως θυγάτηρ εἰμī· Αἰκατερίνα δὲ κέκλημαι· (...).

Maximino y Majencio por una mala lectura de Eusebio. Este es el resultado de una precisa intención apologética y demonización del derrotado Majencio, utilizando sin embargo documentos originales que no eran imputables a Maximino sino al propio Majencio, y utilizando una narrativa que tenía como objeto la vida de Majencio desde el edicto de tolerancia hasta el cisma donatista⁸⁴. Los documentos originales se utilizan ahora para una narrativa literaria apologética.

Parece probable que la historia de Santa Catalina se haya creado sobre la base de la de Lucilla y del conflicto entre Majencio y la facción de Lucilla, ocurrido entre 311 y 312⁸⁵. La participación de Catalina en un Concilio de los 50 retóricos podría tener una verdadera base histórica, identificable con el Concilio de Cartago de Secundo y Lucilla con 70 obispos⁸⁶. El protagonismo de una mujer en los acontecimientos eclesiásticos del siglo IV se

84 Los nuevos requisitos para la conservación del texto determinan la transformación del texto legal de *koiné* en un texto literario bizantino funcional a la narrativa hagiográfica. Por lo tanto, no hay distinción entre Majencio el derrotado y el persecutor Maximino, porque el final apologético y hagiográfico no necesita investigación histórica. Una vez más recordamos las palabras cruciales de Laqueur: «*Und Maximin war sein würdiger Genösse, der Städte und Länder ausplünderte und sich einer wüsten Völlerei hingab*» (Laqueur 1929, 220). Trad. "Y Maximino fue su digno compañero, que saqueó ciudades y pueblos y se entregó a salvajes borracheras".

85 Además de lo recordado anteriormente, y resumiendo lo argumentado, es necesario discutir los elementos que permitirían la identificación entre Lucilla y Caterina, para explicar el contexto de la mutación del texto legal original en un texto literario: a) la presencia de las dos epístolas de Majencio: el edicto de tolerancia, que abre la narración; y en particular el tenor literal de la segunda epístola, que se refleja en las palabras de Optato contra Lucilla y contra las mujeres donatistas en general; b) la sinopsis de la historia, que refleja plenamente la narración y el testimonio, aunque apologético, de Eusebio que tiene como objetivo unificar a Majencio y Maximino; c) inmediatamente después y como consecuencia de la segunda epístola de Majencio, se celebra un concurso retórico con dialogo y debate a veces «incomprensible» (Constantinou 2003 – 2004, 22).

86 El número 50 crea una conexión con Atanasio, que fue absuelto en el Sínodo de Roma de 341, presidido por 50 obispos, quienes lo reconocieron como obispo legítimo de Alejandría (Hess 2002, 98).

refleja plenamente en el mundo donatista, en el que las mujeres pudieron ser protagonistas, especialmente con motivo del martirio, visto como una oportunidad de redención social, reduciendo la brecha social y de género y aflojando los estrechos lazos familiares (Marone 2011, 91)⁸⁷.

El *rescriptum* de Majencio ciertamente se refiere a Lucila, mientras que los demás aspectos de la vida de la Santa, y de la mujer anónima de Alejandría, son totalmente compatibles con la figura de la Galeria Valeria.

5. CONCLUSIONES

El estudio sobre algunos documentos inéditos de algunas bibliotecas europeas e internacionales y la reconsideración de otras fuentes primarias ya estudiadas, tras la publicación del Anejo VIII, parecerían confirmar numerosas hipótesis planteadas en el libro con un buen grado de probabilidad. El análisis comparativo de estos documentos permitió, como sigue: a) describir el contexto histórico que produjo las dos epístolas; b) formular una atribución cronológica más precisa, con especial atención a la segunda epístola; y c) delinejar la tradición manuscrita de las dos epístolas que, a partir del texto jurídico en griego de *koiné*, son transformadas en un texto literario apologético (clasificable en varias versiones interpoladas según un sentido peyorativo para adaptarlas a la narrativa hagiográfica) entre los siglos VI y VII por un anónimo monje norteafricano de poca erudición –confirmando algunas de las reflexiones de la nota lingüística preliminar (Serra 2021, 98 – 107). La segunda epístola marciana parecería encontrar plena

87 Estos elementos, que no constituyen un mero *topos* literario en este caso (Walsh 2016 [2007] cap. 2) sino que parecen basarse en hechos reales contados por Optato y relanzados apologéticamente por Eusebio, también parecen confirmar lo que se ha hipotetizado en el libro (Serra 2021, 163 – 165), esto es, que la segunda epístola marciana tuvo como circunstancias el nombramiento a un cargo eclesiástico en el contexto de un Sínodo, aunque no estaba seguro de que pudiera ser el Concilio de Elvira u otro relacionado con la Iglesia africana.

correspondencia con los hechos históricos descritos por Optato de Milevi en el de *schismate donatista* I.16 – 19. En particular, la descripción despectiva por parte de Optato del personaje histórico de la donatista Lucilla encuentra una comparación perfecta en las palabras y en los hechos de la segunda epístola de Majencio, confirmando así lo que se hipotetizó en el libro sobre la posibilidad de que la segunda epístola fuera un *rescriptum* sobre el naciente cisma donatista, contra un nombramiento eclesiástico y contra un líder de una facción cristiana (Serra 2021, 172 – 173). Esto confirmaría así la interpretación del verbo ἐπιστήσοντες (Ep. II, 6) como la forma iónica del verbo ἐφίστημι (Serra 2021, 94 – 95), claramente aludiendo tanto a la posición de liderazgo de Lucilla dentro de la facción proto-donatista (ὅσιοι: «los puros», Ep. II, 2) como también a la posibilidad de que el *rescriptum* de Majencio se pronunciara sobre la controversia relativa a los nombramientos de Cecilián y Majorino, poco antes o después de la celebración del Consejo de Cartago en la casa de Lucilla. De acuerdo con lo que nos transmitió Ep. II, somos capaces de contextualizar el *rescriptum* en el intervalo de tiempo entre el rechazo a devolver la propiedad eclesiástica por los donatistas y el Consejo de Cartago. El análisis comparativo de las epístolas y del *de schismate* a la luz de los estudios de los filólogos alemanes sobre el libro VIII de la

Historia Ecclesiastica de Eusebio parece reforzar esta reconstrucción de los hechos. Todas las fuentes literarias analizadas y comparadas presentan la misma sinopsis. También se consideraron con mayor profundidad algunas fuentes primarias como los papiros jurídicos que contienen constituciones imperiales, para una comparación con el léxico y la estructura legal de Ep. I: este análisis produjo resultados importantes para el estudio de las epístolas, especialmente la primera, que no pudieron ser ignorados. El estudio preliminar de las fuentes jurídicas de los papiros jurídicos y de las diferentes versiones de Ep. I, manipulada en época bizantina para adecuarla al contexto hagiográfico, permitió proponer una reconstrucción crítica del texto del edicto que a lo largo de los siglos ha sufrido numerosas interpolaciones (tres versiones diferentes, interpoladas según un nivel creciente, y con numerosas variaciones). La primera epístola de Majencio encuentra plena correspondencia con la estructura y la terminología jurídica de las disposiciones legales helenístico-romanas, y su contenido se refleja plenamente en las palabras empleadas por Eusebio y Optato para describir el edicto de tolerancia de Majencio.

Ciertamente serán necesarios futuros estudios interdisciplinarios para aclarar mejor lo que ya se ha analizado en este apéndice.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

- Eusebio de Caesarea, *Historia Ecclesiastica*, en Migne, J.P. (ed.) 1857. *Patrologiae cursus completus, Series Graeca*, 20, 46-906. Paris : Garnier frères ; en Bardy 1986 [1951] = Bardy, G. 1986 [1951]. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, Livres I-IV. Maubourg: Editions du Cerf; y en Schwartz y Mommsen 1903 = Schwartz, E., y Mommsen, T. 1903. Christlichen Schriftsteller. Eusebius Werke. Zweiter Band die Kirchengeschichte. II. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Optato de Milevi, *De Schismate Donatistarum Adversus Parmenianum*, en Migne, J.P. (ed.) 1845. *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, 11, 883-1104. Paris: Vrayet; y en Labrousse 1995 = Labrousse, M. 1995. *Optat de Milève. Traité contre les Donatistes*. I. Maubourg : Editions du Cerf.

- San Augustín, *Sermones Ad Populum. Classis I. De Scripturis*. Migne, J.P. (ed.) 1863. *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, 38, 5, 23-994. Paris: Migne Editorem.
- San Agustín, *Breviculum Collationis cum Donatistis*, en Migne, J.P. (ed.) 1865. *Patrologiae cursus completus, Series Latina*, 43, 9, 613-650. Paris: Migne Editorem.

Fuentes secundarias

- Barnes, T. 1975. The beginnings of Donatism. *Journal of Theological Studies* 26 (1), 13 – 22.
- Beihammer, A. 2020. Epistolography and Diplomatics. En Riehle, A. (ed.), *A Companion to Byzantine Epistolography*, 200-226. Leiden – Boston: Brill.
- Bickerman, E.J. 1951. Notes on the Greek Book of Esther. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 20, 101 – 133.
- Brenton, L.C.L. 1900. *The Septuagint version of the Old Testament and Apocrypha: with an English translation and with various readings and critical notes*. London: Bagster.
- Buenacasa Pérez, C. 2015. The Ecclesiastical Patrimony of the Donatist Church. En Dupont, A., Gaumer M.A., y Lamberigts, M. (eds.), *The Uniquely African Controversy. Studies on Donatist Christianity*, 101 – 125. Leuven-Paris-Bristol: Peeters.
- Cases, L. J. 2019. Society and Civil War in Africa during the Tetrarchy: The Rebellion of Lucius Domitius Alexander (308-310 CE). *Journal of Ancient History* 7 (1), 233 – 245.
- Constantinou, S. 2003 – 2004. The Authoritative Voice of St. Catherine of Alexandria. *Acta Byzantina Fennica* 2, 19-38.
- Cowey, J.M.S. 1995. New Readings in an Edict of M. Sempronius Liberalis (BGU II 372). *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 106, 195 – 199.
- Dalvit, M. 2013. *Ecclesia Martyrum. Analisi del Corpus martirologico donatista*, Tesi di Dottorato, Università degli Studi di Padova. <http://paduaresearch.cab.unipd.it/5322/> .En línea: 13-12-2021.
- Detoraki, M. 2014. Greek Passions of the Martyrs in Byzantium. En Euthymiadis, S. (ed.) 2014, *The Ashgate Companion to Byzantine Hagiography*, II, 61-101. Farnham : Routledge.
- Duchesne, L. 1890. Le dossier du donatisme. *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 10, 589 – 650.
- Eyl, J. 2015. Optatus' Account of Lucilla in Against the Donatists, or, Women are good to undermine with. En Ashbrook, H. (ed.), *A Most Reliable Witness. Essays in Honor of Ross Shepard Kraemer*, 155 – 164. Brown Judaic Studies. Providence – Rhode Island: Brown University.
- Ferreiro, A. 1993. Jerome's polemic against Priscillian in his Letter to Ctesiphon (133, 4). *Revue des Études Augustiniennes* 39, 309 – 332.
- Frend, W.H.C. 2000 [1951]. *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*. Oxford: Oxford University Press.
- Gabrielli, C. 1995. L'aristocrazia senatoria ispanica, nel corso del III e del IV secolo d.C., dall'avvento di Settimio Severo alla morte di Teodosio (193 d.C. – 395 d.C.). *Studia historica. Historia antigua* 13 – 14 (96), 331 – 377.
- Garraffo, S. 2016. Imp Alexander P F Avg/Vbiqve Victor e il problema dei rapporti con Costantino il Grande. En Sole, L. y Tusa, S. (eds.), *Nomismata*, 296 – 313. Novanta Padovana: Printbee.
- Giordano, O. 1966. La Mauretania Tingitana e il Cristianesimo primitivo. *Africa* 21 (3), 268 – 274.
- Gutiérrez-Martín, J.L. 1997. Optato de Milevi. Actualidad de un escritor afrorromano de la antigüedad tardía. *Anuario de Historia de la Iglesia* 6, 275 – 304.
- Hess, H. 2002. *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*. Oxford – New York: Oxford University Press.

- Holton, D., Horrocks, G., Janssen, M.M Lendari, T., Manolessou, I. y Toufexis, N. (eds.), *The Cambridge Grammar of Medieval and Early Modern Greek*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kälviäinen, N. 2019, URL. *Cult of Saints, E07797 (Catherine/Aikaterina, martyr of Alexandria)*. University of Oxford: <http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E07797>. En línea: 10/02/2021.
- Erman, A., y Krebs, F.A.L. 1899. *Aus den papyrus der Königlichen museen*. Berlin: Spemann.
- Kriegbaum, B. 1990. Zwischen den Synoden von Rom und Arles: die Donatistische Supplik bei Optatus. *Archivum Historiae Pontificiae* 28, 23 – 61.
- Laða, C.A. 2013. Amnesty in Hellenistic Egypt. A survey of the sources, en Harter-Uibopuu, K., y Mitthof, F. (ed.), *Vergeben und Vergessen? Amnestie in der Antike*, 161 – 209. Wien : Holzhauser.
- Lancel, S. 1974. *Breviculus collationis cum Donatistis*. Corpus Christianorum Series Latina (CCSL 149A). Turnhout : Brepols.
- Lancel, S. 1979. Les débuts du Donatisme : la date du « Protocole de Cirta » et de l'élection épiscopale de Silvanus. *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques* 25 (3 – 4), 217 – 229.
- Laqueur, R. 1929. *Eusebius als Historiker Seiner Zeit*. Berlin-Leipzig : De Gruyter.
- Lenger, M.T. 1944. Le lois et ordonnances des Lagides. *Chronique d'Égypte-Égypte Gréco-Romaine* 37, 107 – 146.
- Lenger, M. T. 1949. Les Prostagma des rois Lagides : Contribution à l'étude de la législation ptolémaïque. *Revue internationale des droits de l'antiquité* 1, 119 – 132.
- Lenger, M. T. 1964. Les Ptolémées Législateurs. *Revue historique de droit français et étranger* 4 – 42, 5 – 17.
- Lenski, N. 2016a. Imperial Legislation and the Donatist Controversy: Constantine to Honorius. En Miles, R. (ed.), *The Donatist Schism Controversy and Contexts*, 166 – 219. Liverpool: Liverpool University Press.
- Lenski, N. 2016b. Constantine and the Donatists. Exploring the Limits of Religious Toleration. En Wallraff, M. (ed.), *Religiöse Toleranz: 1700 Jahre nach dem Edikt von Mailand*. 101 – 139. Berlin-Boston: De Gruyter.
- Lizzi Testa, R. 2014, Le forme della cristianizzazione nell'Italia settentrionale in età costantiniana. En Cuscito, G. (ed.), *Costantino il Grande a 1700 anni dall'"Editto di Milano"*, 35 – 61. Trieste: Editreg.
- Luchner, K. 1998. 4443. LXX, Esther E 16: 9 – 3. En Haslam, M.W., Jones, A., Maltomini, F., West, M.L. et alii, *The Oxyrhynchus Papyri LXV*, 4 – 8. London: The British Academy.
- Marone, P. 2011. Le donne nel movimento donatista. *Augustinianum* 51 (1), 85 – 99.
- Marone, P. 2015. Some observations on the anti-Donatist legislation, en Dupont, A., Gaumer, M.A., y Lamberigts, M. (eds.), *The Uniquely African Controversy*, 71 – 84. Leuven-Paris-Bristol: Peeters.
- Mioni, E. 1972. *Codices graeci manucripti Bibliothecae Divi Marci Venetiarum*, 1, Pars Altera. Roma: Istituto Poligrafico dello Stato.
- Modrzejewski, J. 1951. The πρόσταγμα in the Papyri. *The Journal of Juristic Papyrology* 5, 187 – 206.
- Monceaux, P. 1912. *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*. IV. *Le Donatisme*. Paris : Ernest Leroux.
- Monceaux, P. 1920. *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*. V. *Saint Optat et le premiers écrivains donatistes*. Paris : Ernest Leroux

- Muñiz Pérez, J.C. 2019. *Civitas y cives en San Agustín. La construcción de la Iglesia como Estado: Fundamentos de orden constitucional*. Murcia: EDITUM.
- Nevanlinna, S., y Taavitsainen I. (eds.) 1993. *St. Katherine of Alexandria. The Late Middle English Prose Legend in Southwell Minster MS 7*. Oslo: D.S. Brewer.
- Parente, F. 1979. Edward Schwartz storico del cristianesimo antico. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia* III, 9 (3), 1051 – 1088.
- Petraccia, M.F. 2013. Il ruolo dell'esercito in occasione dello scisma donatista, en Bussi, S. (ed.), *Egitto dai Faraoni agli Arabi*, 211 – 227. Pisa – Roma: Fabrizio Serra.
- Porena, P. 2003. *Le origini della prefettura del pretorio tardoantica*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Quattrocchi, L. 2018. Una sepoltura privilegiata a mosaico nella Basilica di Uppenna (Tunisia). *Gerión* 36 (1), 95 – 108.
- Raynal, D. 2005. *Archéologie et histoire de l'Église d'Afrique. Uppenna I. Les fouilles 1094 – 1097*. Toulouse : Presses Universitaires du Midi.
- Rocci, L. 1998 [1943]. *Vocabolario Greco-Italiano*. Roma: Società Editrice Dante Alighieri.
- Rossi 2013 = Rossi, A. 2013. *Muscae moriturae donatistae circumvolant*. Milano: OpenEdition Books.
- Schwartz, E. 2016 [1908] [1938] [1963]. *Über Kirchengeschichte. Gesammelte Schriften. Vergangen Gegenwärtigkeiten*. Berlin: De Gruyter.
- Serra, D. (coord.), Serra, F.M., Cecini, M. y Podda, A. 2021. Marcianus Gr.II 145 (1238) F.1r. *Nota preliminare a due inedite epistulae dell'imperatore Massenzio nel quadro dei rapporti tra Cristianesimo e Impero. Riflessioni sulla cronologia del primo editto di tolleranza*. Anejos de Antigüedad y Cristianismo 8. Murcia : EDITUM.
- Strassi Zaccaria, S. 1988. *L'editto di M. Sempronius Liberalis*. Trieste: Bernardi
- Taubenschlag, R. 1952. The Imperial Constitutions in the Papyri. *The Journal of Juristic Papyri* 6, 121 – 142.
- Viteau, J. (ed.) 1897. *Passions des Saints Ecaterine et Pierre d'Alexandrie, Barbara et Anysia. Publiées d'après des manuscripts grecs de Paris et de Rome. Avec un choix de variantes et une traduction latine*. Paris : Librairie Émile Bouillon.
- Volterra, E. 1971. *Il problema del testo delle costituzioni imperiali*. Firenze: Olschki.
- von Soden, H. 1913. *Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus*. Bonn: Marcus und Weber's Verlag.
- Walsh, C. 2016 [2007]. *The Cult of St Katherine of Alexandria in Early Medieval Europe*. New York: Routledge.
- Wiśniewski, R. 2011. Lucilla and the Bone: Remarks on an Early Testimony to the Cult of Relics. *Journal of Late Antiquity* 4 (1), 157 – 161.
- Ziwsa, K 1893. S. Optati Milevitani Libri VII. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 26. Pragae-Vindobonae-Lipsiae: Bibliopola Academiae Literarum Caesareae Vindobonensis.

Webgrafía

- www.loc.gov Library of Congress
www.bne.es Biblioteca Digital Hispánica
www.gallica.bnf.fr/ Biblioteca digital de la Biblioteca Nacional de Francia
www.papyri.info/ Catálogo online y base de datos de papiros
www.mss.bmlonline.it/ Biblioteca Medicea Laurenziana –oteca digitale
www.digital.bodleian.ox.ac.uk Bodleian Library – Oxford
www.library.princeton.edu Princeton Library

Cómo citar / How to cite: Moreno, S. 2021. Les cerf - le canthare - les quatre fleuves du Paradis dans la mosaïque chrétienne de Tunisie. Les catechumènes et le Baptême / Les fidèles et l'Eucharistie : une contribution à l'iconographie paleochrétienne d'Occident. *Antigüedad y Cristianismo* 38, 115-133. <https://doi.org/10.6018/ayc.469451>

LES CERF - LE CANTHARE - LES QUATRE FLEUVES DU PARADIS DANS LA MOSAÏQUE CHRETIENNE DE TUNISIE. LES CATECHUMÈNES ET LE BAPTÈME / LES FIDÈLES ET L'EUCARISTIE : UNE CONTRIBUTION À L'ICONOGRAPHIE PALEOCHRETIENNE D'OCCIDENT

DEER, KANTHAROS, AND THE FOUR RIVERS OF PARADISE IN THE CHRISTIAN MOSAIC OF TUNISIA. CATECHUMENS AND BAPTISM/THE FAITHFUL AND THE EUCHARIST: A CONTRIBUTION TO THE EARLY CHRISTIAN ICONOGRAPHY OF OCCIDENT

Silvio Moreno

*Scuola Archeologica Italiana di Cartagine,
Sassari, Italia*
silviomoreno@ive.org
orcid.org/0000-0001-5267-5921

Recibido: 9-6-2021

Aceptado: 9-10-2021

RESUMEN

Las figuras de ciervos, de kantharos (*cantharus*) y los cuatro ríos del Paraíso forman parte de un rico catálogo presente en la iconografía primitiva en Túnez. A menudo encontramos esta iconografía en los mosaicos de los baptisterios, así como en los mosaicos de las basílicas. La presencia de este tipo de figuras iconográficas en todo Túnez, ya sea en basílicas destacadas o en pequeñas iglesias rurales, refleja la unidad de la fe cristiana en todo el territorio, así como la firmeza de las tradiciones cristianas llegadas de Oriente. En este artículo, explicaremos primero el significado espiritual y cristiano de estas figuras iconográficas y después presentaremos los modelos en mosaicos encontrados en Túnez dentro de su contexto arqueológico.

Palabras clave: Tunisia, paraíso, ciervos, kantharos (*cantharus*), mosaico, bautismo, eucaristía.

ABSTRACT

The figures of deer, of kantharos (*cantharus*), and the four rivers of Paradise are all part of a rich catalog of early Christian iconography in Tunisia. We often find this iconography in the mosaics of baptisteries, as well as mosaics in the basilicas. The presence of such iconographic figures in all Tunisia, whether in prominent basilicas or in small rural churches reflects the unity of the Christian faith throughout the territory, as well as the firmness of the Christian traditions that came from the East. In this article, we will first explain the spiritual and Christian signification of



these iconographic figures and afterwards we will present the models in mosaics found in Tunisia within their archeological context.

Keywords: Tunisia, paradise, Deer, kantharos (*cantharus*), mosaic, baptism, Eucharist.

RÉSUMÉ

Les représentations de cerfs, de kantharos (*cantharus*) et des quatre fleuves du Paradis font partie d'un riche répertoire dans l'iconographie ancienne tunisienne. Souvent, ces représentations iconographiques se retrouvent dans les mosaïques des baptistères ainsi que dans les celles des basiliques. La présence de ces types d'images dans toute la Tunisie, que ce soit dans de grandes basiliques ou dans de petites églises rurales, reflète l'unité de la foi chrétienne sur tout le territoire, ainsi que la force des traditions chrétiennes venues d'Orient. Dans cet article, nous expliquerons d'abord la signification spirituelle et chrétienne de ce style de décoration, que nous appuierons à travers des modèles dans les mosaïques trouvés en Tunisie dans leur contexte archéologique

Mots clés: Tunisia, paradise, deer, kantharos (*cantharus*), mosaic, baptism, eucharistie

SUMARIO

1. Introduction. 2. Les cerfs (biche, gazelle, lièvre). 3. Les canthares et les cerfs. 4. Les quatre fleuves et les cerfs. 5. Conclusion.

1. INTRODUCTION

Il ne faut pas s'étonner de la place importante que tient l'image en Afrique : grâce à la mosaïque, elle est omniprésente et le répertoire en est infini. Même si l'on considère que c'est d'abord dans le domaine de la vie quotidienne, privée ou publique, que se retrouvent notamment la plupart des mosaïques, on observe aussi que l'image est bien présente dans le domaine funéraire et cultuel. En Tunisie, dans la période chrétienne, cette présence de l'image sacrée placée sur la mosaïque devient une richesse et une source vive de signification et d'identification.

Ainsi par exemple la figure des cerfs, biches ou gazelles affrontés au canthare d'où procèdent des rinceaux d'acanthe parfois habités et chargés de fruits, ou bien affrontés à l'arbre ombelliforme en combat avec les serpents, ou affrontés aux quatre fleuves du Paradis ou bien au calice sur le sommet de la colline, est l'une des figures les plus importantes de

l'iconographie paléochrétienne tunisienne (Ghalia 1998, 154 – 158).

En Tunisie cette iconographie nous la trouvons souvent dans un contexte baptismal dans le sol des baptistères ou dans le contexte liturgique eucharistique sur les pavements des basiliques. En général cette iconographie recouvre une chronologie dès la fin du IV^e siècle jusqu'à l'époque byzantine. La présence de ces figures iconographiques dans toute la Tunisie, soit dans les grandes basiliques comme dans les petites églises rurales, montre donc l'unité de la foi chrétienne sur tout le territoire ainsi que la solidité des traditions chrétiennes venues de l'Orient.

Nous allons expliquer dans cet article la signification spirituelle et chrétienne de ces figures iconographiques en s'appuyant sur les exemplaires iconographiques que les archéologues ont trouvée sur les différents sites archéologiques de Tunisie¹.

1 Presque tous les clichés des mosaïques ici reproduits

2. LES CERFS (BICHE, GAZELLE, LIEVRE)

Dans le contexte baptismal et eucharistique, ces animaux ont été investis d'une forte signification chrétienne : d'une part ils représentent les « catéchumènes » et d'autre part les « fidèles catholiques » faisant déjà partie intégrante de l'assemblée chrétienne. Les premiers, aspirant au baptême et les seconds à la pleine connaissance de Dieu. Cette conception semble être propre aux Pères latins et apparaît surtout dans la seconde moitié du IV^e siècle (Puech 1949 ; Prigent 2013, 38 - 39).

Ces significations sont sans doute prises en raison des paroles du psalmiste dans le psaume 41 de l'Ancien Testament : *Comme une biche soupire après des courants d'eau, ainsi mon âme soupire après toi, ô Dieu ! Mon âme a soif de Dieu, du Dieu vivant : Quand irai-je et paraîtrai-je devant la face de Dieu ?* Ce texte biblique a été aussi rapproché du verset 10 du psaume 35 : « ...en toi [Dieu] se trouve la source de la vie » (Stern 1957) et du psaume 22 où il est question des verts pâturages et de l'eau du rafraîchissement.

Ces textes ont fait l'objet d'une prédication de saint Augustin (+430) prononcée au cœur de la nuit pascale de l'an 414 (Saint Augustin, In Ps., 41, 1 ; Pujolat et Raulx 1864, 447)². Lors de cette occasion il affirme : « On peut en effet, sans erreur, appliquer ces paroles [du psaume 41] aux catéchumènes, qui s'empressent d'arriver à la grâce du baptême. De là tient qu'on leur chante solennellement ce psaume, afin qu'ils soupirent après cette source de la rémission des péchés. *Comme le cerf brame après les fontaines d'eau vive* ». Qu'il en soit ainsi, et que cette interprétation, qui est vraie, qu'autorisent nos solennités, soit reçue dans l'Eglise. Toutefois, mes frères, il me semble que le baptême n'assouvit pas chez les fidèles cet ardent désir ; qu'il ne sert qu'à l'attiser davantage, s'ils savent bien en quel lieu ils voyagent comme étrangers, et où leur pèlerinage doit aboutir ». Pour cela saint Augustin invite en particulier les

catéchumènes ou *competentes*³ qui doivent se faire baptiser, à partager la « vision béatifique », c'est-à-dire la contemplation bienheureuse de Dieu, à recevoir le « don infus de la foi », c'est-à-dire la foi surnaturelle qui dépasse toute réalité humaine et à entrer dans la « maison sainte de Dieu » c'est-à-dire la participation active dans la communauté de Dieu qui est l'Eglise.

Donc la figure du cerf, représentant le catéchumène ou bien le fidèle, était très marquée dans la tradition liturgique africaine (Camps 1993, 12). Le catéchumène, instruit de l'efficacité des eaux du baptême, devait aspirer ardemment à la fontaine sacrée (les fonts baptismaux) où il allait perdre toutes ses souillures (le péché originel et ses péchés personnels). Pour exprimer donc son ardent désir, rien ne pouvait mieux convenir que l'image du cerf et les paroles du psaume 41.

C'est saint Jérôme (+420) qui, le premier, a explicitement exposé le symbolisme baptismal de ce psaume. S'adressant à des néophytes, il leur dit : « Comme ces cerfs désirent les sources d'eau, ainsi nos cerfs qui en se retirant de l'Egypte et du monde ont fait périr le pharaon dans les eaux et mourir son armée dans le baptême, désirent après la défaite du diable les sources de l'Eglise : le Père, le Fils et l'Esprit-Saint... Il s'ensuit donc tout à fait manifestement que les trois sources de l'Eglise sont le mystère de la Trinité » (In ps. 41 ad neoph.).

Zenon de Verone (+371), dans une de ses allocutions (Tract. 2, 32) adressées aux catéchumènes, paraphrase ce texte en exhortant les catéchumènes à courir au baptême avec « l'ardeur et la vélocité du cerf » : « Aussi vite que possible hâtez-vous vers l'objet de vos désirs (ad desiderata), car voici que déjà on chante l'hymne solennel. Allons donc, mes frères que brûle l'ardeur d'une soif bienfaisante, avec le désir et la rapidité du cerf accourez à l'eau de la source régénératrice ».

ont été publiés dans Baratte et Bejaoui 2014.

2 Voir commentaire et traduction de Mandouze, A.

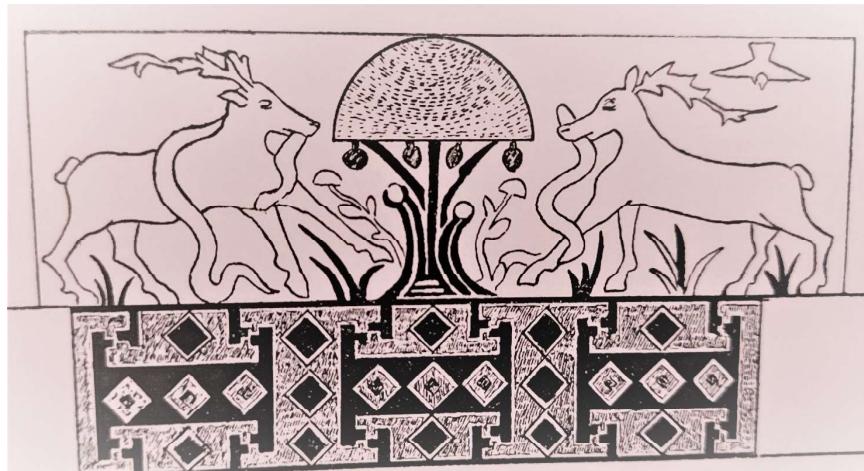


Figure 1. Henchir Messaouda. Dessin de la mosaïque des cerfs avec les serpents, d'après Puech, 1949. Baratte et Bejaoui 2014, 239 n° 225-97.

Saint Augustin le redira encore dans son explication au psaume 41 : « Cours à cette fontaine, soupire après ses eaux ; mais n'y cours point d'une manière telle quelle, ni comme tout animal peut y courir ; cours-y comme le cerf. Qu'est-ce à dire, comme le cerf ? Qu'il n'y ait rien de pesant dans ta course, mais qu'elle soit légère, que tes désirs soient vifs. Le cerf est pour nous un modèle de vitesse. Peut-être n'est-ce point l'agilité seulement, mais d'autres qualités encore que l'Écriture veut nous signaler chez les cerfs. Ecoutez ce qu'ils ont encore de spécial. Ils tuent les serpents ; et, après les avoir tués, ils sont brûlés d'une soif plus ardente, la mort des serpents les précipite plus rapidement encore vers les fontaines. Pour toi, les serpents sont tes vices : donne la mort aux serpents de l'iniquité, et tu n'en auras que plus soif de la vérité » (Saint Augustin, In Ps., 41, 2-3 ; Pujolat et Raulx 1864, 448).

Cette allégorie utilisée par saint Augustin s'explique par un conte familier aux auteurs des « histoires naturelles » antiques, comme aux Bestiaires du Moyen Âge. La soif des cerfs, disaient ces naturalistes est due à ce qu'ils mangent des serpents ; selon certains auteurs, en effet, le cerf s'emplissait la bouche et l'estomac d'eau qu'il recrachait dans le trou du reptile, afin de l'obliger à sortir, pour le tuer et le dévorer. Aussitôt après, altéré par le venin, il devait se désaltérer à nouveau ; en outre, il risquerait de mourir s'il ne s'abreuvait

pas au moins dans les trois heures qui suivent. Mais une fois désaltérée, la bête purifiée par l'eau, rajeunit, perd ses ramures et se trouve transformée, régénérée en quelque sorte (Puech 1949).

Ici, mérite d'être mentionnée, au témoignage des affirmations de saint Augustin, la seule mosaïque chrétienne retrouvée jusqu'à présent dont on voit les cerfs affrontés aux prises avec les serpents. C'est la mosaïque du baptistère (Fig. 1) de la basilique de Henchir Messaouda (Feuille 1949, 9 – 16 ; Puech 1949).

De cette église disparue presque entièrement⁴ Feuille décrit deux mosaïques (motifs floraux, vignes, volatiles) décorant un bâtiment en rapport avec un baptistère conservé avec une cuve cruciforme et un bassin circulaire. La mosaïque qui décoret le sol du baptistère et qui est presque disparue entièrement, présente alors deux cerfs affrontés cette fois-ci à un pin parasol ou arbre ombelliforme, aux prises avec deux serpents. Celui de droite a une de ses pattes antérieures enlacée par un serpent qu'il mord à la tête, tandis que celui de gauche tient dans sa bouche la queue de son adversaire enroulée autour de lui. Dans l'angle supérieur droit, plane une colombe.

⁴ Cette église se trouve à une quarantaine de Kilomètres au nord-ouest de Mahares. Pour le décor du baptistère voir De Bruyne 1957.



Figure 2. La Skira. Détails de la mosaïque du baptistère. Musée de Sfax. Photo de l'auteur.

A notre avis cette image de la mosaïque décrit en quelque sorte la lutte préliminaire que le catéchumène doit livrer au Malin avant d'être purifié par l'eau du baptême, et que saint Augustin décrit en ces termes : « L'esprit immonde consume de jalouse, cherchant, tel un lion rugissant, une proie à dévorer, s'acharne sur le néophyte. Mais bientôt l'Adversaire sentant sa perte proche et ses forces défaillir, grince des dents et se tord en de furieuses convulsions ». Après la défaite du Démon, les catéchumènes, poussés par une soif ardente de Dieu, iront recevoir le sacrement qui les lavera du Péché et les fera naître à une vie nouvelle. Cette phase de la liturgie baptismale est représentée par la colombe qui plane au-dessus du cerf de droite, comme le Saint-Esprit au-dessus de Jésus lors de son baptême dans les eaux du Jourdain.

Grâce à saint Augustin, nous savons donc qu'au début du V^e siècle à Hippone le chant du psaume 41 accompagnait les futurs baptisés, alors qu'ils se préparaient au bain de la régénération. Le rapport étroit entre ce psaume et la liturgie baptismale apparaît encore dans les textes liturgiques eux-mêmes. Au cours de l'office de la vigile pascale, ceux qui allaient recevoir le baptême entendaient un certain nombre de lectures de l'Ancien Testament. La dernière lecture était suivie des premiers versets du psaume 41 et d'une oraison qui en expliquait le sens : « Dieu éternel et tout-puissant, considérez en votre bienveillance la ferveur de ce peuple qui va naître à nouveau

et qui, comme le cerf, aspire à la source de vos eaux ; faites que par le mystère du baptême la soif même qu'il a de la foi lui sanctifie l'âme et le corps. On regagnait alors le baptistère pour la consécration de l'eau baptismale et l'administration du baptême (Puech 1949).

Un autre exemple aussi intéressant est celui du baptistère de la basilique de la Skira (Fendri 1961). Dans cette grande basilique Fendri distingue un troisième état daté du VI^e siècle où l'on voit au-delà de l'abside, la salle baptismale qui en était séparée par une sorte de vestibule ou de vestiaire. Ce baptistère était pavé en mosaïque. L'une de ces mosaïques (Fig. 2), celle de l'estrade orientale montre tout simplement deux cerfs au milieu des rameaux stylisés chargés de fleurs et de fruits regardant vers la cuve baptismale. Cette mosaïque se trouve au musée de Sfax. Cette image du cerf convient aussi à l'âme chrétienne qui recherche la vérité.

Imprimer cette doctrine sur les mosaïques des baptistères et des basiliques avait certainement une finalité : aider les catéchumènes et les fidèles, à travers le regard et la contemplation, à se rappeler de ces vérités de foi.

Sur ces mosaïques on y voit le même type iconographique avec quelques variantes scénographiques. Les cerfs insérés dans la vigne affrontés au vase rappelant l'eau qui jaillit et à laquelle ils s'abreuvent ; affrontés au canthare avec les rinceaux d'acanthe en arrière-plan ; agenouillés à l'ombre de rosiers qui séchappent

d'une vasque ; agenouillés et affrontés au calice sur un monticule ; affrontés et agenouillés ou en mouvement à côté des quatre fleuves du Paradis.

D'après une ancienne tradition, rapportée par le P. Delattre dans les symboles eucharistiques de Carthage (Delattre 1930, 59 – 61), on croyait que le cerf atteint de maladie ou de vieillesse, avait aussi la faculté de recouvrer la santé ou la jeunesse, en se retirant dans une grotte. Au temps de Tertullien, cette tradition semble encore être répandue, car il affirme que cet animal est le maître de son existence : « *ipse aetatis suae arbiter* » (Tertullien, *De pallio*, 3 ; Delattre 1930, 59). Pour cela il fut naturel à l'époque de considérer le cerf aussi comme symbole de l'immortalité.

On peut dire enfin que le cerf ainsi que le lièvre, à cause de leur timidité et de leur agilité, signifient la crainte qu'éprouve l'âme chrétienne à l'approche des dangers menaçant sa pureté. Ils signifient aussi la promptitude avec laquelle elle doit fuir (Delattre 1930, 60).

3. LES CANTHARES ET LES CERFS

Sur les mosaïques chrétiennes de Tunisie nous voyons aussi, souvent dans un contexte basilical, le canthare rempli d'eau ou vide accompagné par les cerfs. Cette iconographie peut sans doute indiquer une représentation du texte de Jean 7, 37 – 38 : *Au jour solennel où se terminait la fête, Jésus, debout, s'écrit : Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et qu'il boive, celui qui croit en moi ! Comme dit l'Écriture : De son cœur couleront des fleuves d'eau vive.* Saint Augustin commentant ce texte biblique donne une signification plutôt spirituelle : « Le sein de l'homme intérieur, c'est la conscience de son cœur. Lorsque la conscience a bu cette divine liqueur, elle est purifiée et reprend une nouvelle vie, et en puisant de nouveau de cette eau, elle devient elle-même une source d'eau vive. Or, quelle est cette source, ou bien quel est ce fleuve qui coule du sein de l'homme intérieur ? C'est la bonté qui le porte à se consacrer aux intérêts du prochain. Celui qui boit de cette eau

est celui qui croit au Seigneur, mais s'il pense que cette eau qui lui est donnée, n'est que pour lui seul, l'eau vive ne coulera point de son sein ; si, au contraire, il prodigue à son prochain les soins empressés de la charité, cette source intérieure ne tarira point, parce qu'elle coule au dehors » (Saint Augustin, Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean, 32, 4 ; Pujolat et Raulx 1864, 560).

Plusieurs auteurs identifient avec raison cette figure dans un contexte baptismal avec la Fontaine de Vie, la « vasque » du Salut éternel (Velmans 1968, 39)⁵ vers laquelle se dirigent les cerfs ou les paons. En plus ce sens fort attribué à l'image des cerfs au canthare est renforcé par le fait qu'ils interviennent souvent dans les figures iconographiques de la Fontaine de Vie (Underwood 1959, 73 – 115). En effet, Picard G. affirme que les représentations des oiseaux buvant dans une coupe peuvent parfois être un simple décor, tandis que l'image des cerfs buvant à la Fontaine est spécifiquement chrétienne (Picard 1954, 228).

Mais dans un contexte eucharistique, cette figure est associée à la Passion du Christ, l'eau de la Fontaine symbolisant le sang du Christ (Velmans 1969). Ce dernier sens est le plus représenté par des images en mosaïque dans les basiliques chrétiennes en Tunisie. Ainsi par exemple à Henchir Bechouk à quelques kilomètres au sud-est de Beja (Bejaoui 2002, 197 – 211)⁶, a été trouvé une petite église rurale présentant sur le sol de l'abside une mosaïque (Fig. 3) très vivante représentant deux cerfs affrontés à un canthare d'où s'échappent deux rameaux stylisés et chargés de fleurettes et de fruits. Cette mosaïque est probablement restée sur place et très endommagée.

Egalement à Henchir B'ghil dans la région de Tebourba, a été découverte une église (Ghalia 2013) dont l'abside, était recouverte de mosaïques figurant deux cerfs de part et d'autre d'un canthare surmonté probablement

⁵ C'est la mosaïque de Pitzunda (Russie méridionale) qui fut décisif quant à l'interprétation du canthare contenant de l'eau en contexte chrétien.

⁶ L'église, découverte par M. Khanoussi en 1991, a été partiellement dégagée par Bejaoui.

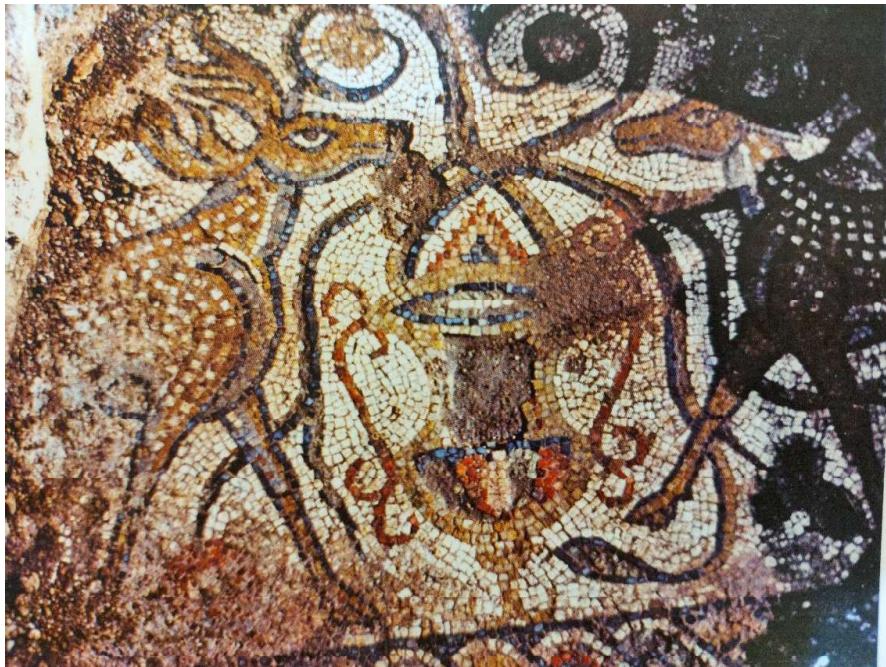


Figure 3. Hr. Bechouk. Détail de la mosaïque des cerfs au canthare. Baratte et Bejaoui 2014, 69 n° 50-18.

d'un chrisme (très endommagé). En revanche dans le baptistère, installé le long du flanc sud de l'église, deux panneaux de mosaïques symétriques encadraient l'espace réservé aux cuves (un rinceau de vigne issu d'une touffe d'acanthe se développe autour d'un motif central fait de deux brebis encadrant une croix monogrammatique gemmée). Les écoinçons de la partie centrale étaient occupés par quatre petits panneaux : deux paons et deux cerfs.

Selon Ghalia la construction de l'église, au plan original, remonte à l'époque byzantine, peut-être, dans la seconde moitié du VI^{ème} siècle. Nous ne possédons pas de photos des mosaïques.

Encore à la Skira (Fendri 1961 ; Ghalia 2001, 75 ; Yacoub 1995, 386), cette fois-ci devant l'abside de la grande basilique chrétienne se trouve l'une des représentations en mosaïques les plus célèbres dont les deux



Figure 4. La Skhira. Détail de la mosaïque de l'abside avec les cerfs au canthare. Musée de Sfax. Photo del auteur.

cerfs affrontés au canthare ont le pelage tacheté malgré leur ramure d'animal adulte (Fig. 4). Cette mosaïque est également conservée au musée de Sfax.

A Henchir el Ouara, on peut remarquer l'état de conservation du sol mosaïqué d'une petite église rurale (Baratte et Bejaoui 2001, 1147 – 1498)⁷. Au chœur et devant l'abside, c'est-à-dire dans un contexte plutôt eucharistique, on voit une mosaïque (Fig. 5 et 6) représentant des agneaux et cerfs affrontés soit à une grande croix, soit à un canthare en forme de fontaine. La mer poissonneuse, motifs géométriques et floraux accompagnent cette iconographie. Tous les pavements ont été déposés. Cette église semble donc avoir connu deux périodes d'occupation : la première au plus tard à l'époque vandale, la seconde est sans doute datable de l'époque byzantine à cause du style des mosaïques.

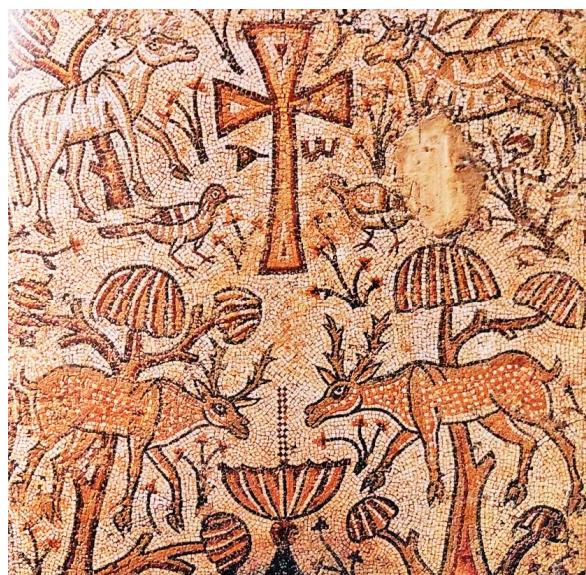


Figure 5. El Ouara. Mosaïque des cerfs, dans le chœur devant l'abside. Baratte et Bejaoui 2014, 363 n° 352.

A El Ounaïssia (Bir el Hfay), on peut noter que la dernière travée de la nef centrale de cette belle église (Baratte et Bejaoui 2014, 1485)⁸ était isolée par une clôture, et pavée

de mosaïques : on y voit deux cerfs de part et d'autre d'un canthare surmonté d'une croix, puis, au-dessus, deux paons de part et d'autre d'un autre canthare différent avec anses (Fig. 7 et 8). L'iconographie ressemble à celle de Henchir el Ouara. La mosaïque est datée de l'époque byzantine.

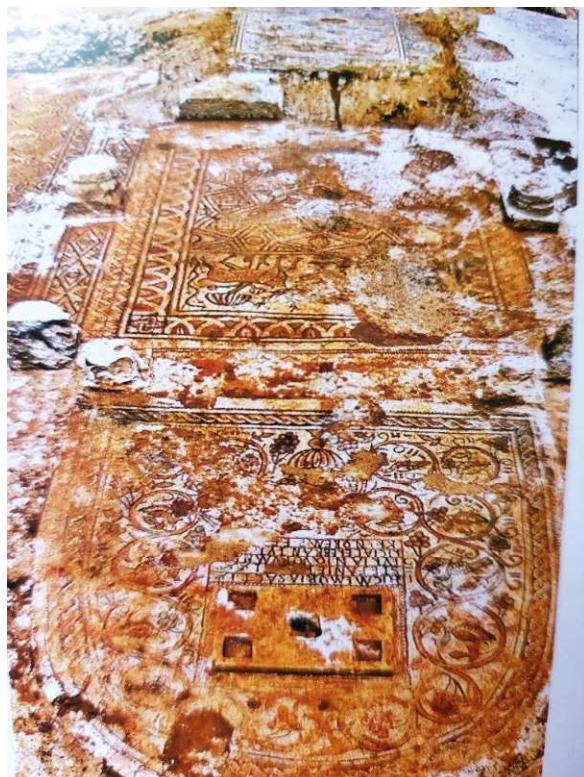


Figure 6. El Ouara. Vue d'ensemble de l'église, depuis le sud-est. Baratte et Bejaoui 2014, 362 n° 351

Il faut aussi mentionner l'identification du cerf et de la gazelle autour du canthare d'où jaillit l'eau. Dans ce sens il faut dire que la gazelle a la même valeur que le cerf : image du catéchumène et du fidèle (Bayet 1954, 27 – 28 ; Baratte 1973, 63 – 73. Dans le livre des Cantiques des cantiques, 2, 9, il est dit : *Mon bien aimé est semblable à une gazelle ou au petit cerf, sur la montagne de Bethel.* Origène commente en disant que « le cerf et la gazelle sont fréquemment cités dans les Ecritures, et ce qui est encore plus admirable, c'est qu'ils

7 Elle se trouve à une trentaine de Kilomètres au sud de Sbeitla, près du village de Sidi Ali Ben Aoun et à environ 5 km de l'église d'El Ounaïssia.

8 Le monument est situé au lieu-dit El Ounaïssia,

au sud de Sbeitla et à 5 km au sud-ouest de Bir el Hfay, à un vingtaine de kilomètres au sud de Thélepte. L'église a été découverte en juillet 1989 dans le cadre de travaux agricoles, et fouillée par Bejaoui.



Figure 7. El Ounaissia. Vue de l'intérieur de l'église depuis l'est. Baratte et Bejaoui 2014, 364 n° 354-136.



Figure 8. El Ounaissia. Détail de la mosaïque des cerfs au canthare dans la nef centrale. Baratte et Bejaoui 2014, 365 n° 355.

sont souvent cités ensemble *voici ce que tu mangeras*, est-il dit, et l'on cite ensuite *la gazelle et le cerf...* » (Origène, *Homélie sur le Cantique des Cantiques*, 11, 2). Le rapprochement entre ces deux animaux est dû au fait que la gazelle, image de beauté dans la littérature du Moyen Orient, est réputée pour son acuité visuelle, tandis que le cerf, comme déjà dit, pourchasse

et tue le serpent. Pour cela Origène conclut : « Peut-être mon Sauveur est-il une gazelle selon la théorie, et un cerf selon les œuvres ». Ce texte pourrait se comprendre dans le sens que le combat du Christ contre le péché et la victoire sur la mort montre la force du cerf, et sa vision de foi ainsi que sa parfaite contemplation de

Dieu en tant que Verbe de Dieu montre cette acuité visuelle de la gazelle.

A Hergla, dans la basilique chrétienne étudiée par Ghalia (Ghalia 1998), attire le regard la mosaïque (Fig. 9) qui se trouve dans la nef latérale droite en regardant vers l'abside. On y voit l'image des cerfs affrontés au canthare d'où semblent procéder les deux rinceaux d'acanthe habités par des animaux et chargés de fruits qui symbolisent le monde de la terre. Cette mosaïque est restée sur place, mais elle est très déteriorée.



Figure 9. Dessin de la mosaïque des cerfs de la basilique d'Hergla. Ghalia 1998, 50.

Il est notable de constater également que l'art funéraire chrétien en Tunisie ne fournit à notre connaissance qu'un seul exemple du cerf au canthare : il s'agit d'une tombe funéraire de Tabarka (Fig. 10) de la fin du V^e siècle retrouvée dans la basilique des martyrs. On y voit dans une mosaïque bipartite en bas de la dalle funéraire deux cerfs au canthare surmontés par le chrisme constantinien entouré de la couronne de gloire. Il faut noter le détail du cerf de droite qui, à genoux, bois de la fontaine.

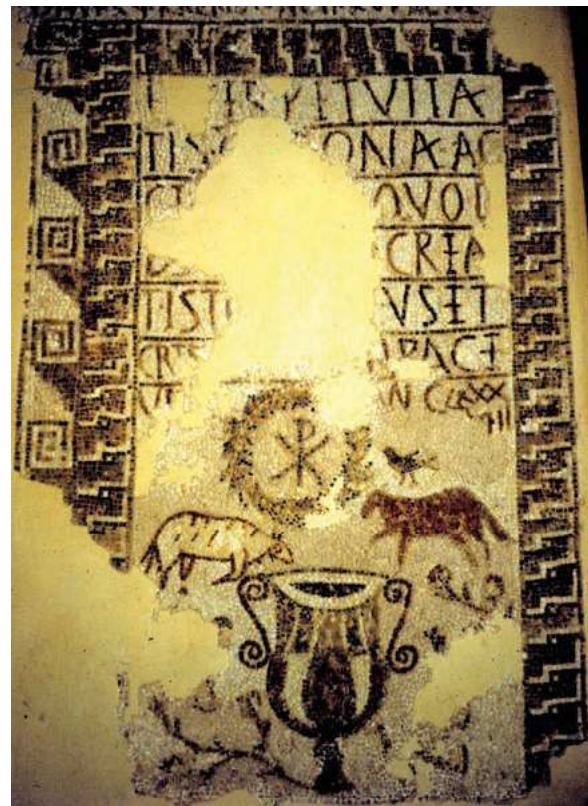


Figure 10. Tabarka. Détail de la mosaïque funéraire avec les cerfs au canthare. Quattrocchi 2017, 924.

Enfin à Henchir Sokrine (Duval et Beschaouch 1999, 81-94) à 5 km au sud de Lemta a été retrouvée une église avec baptistère tapissées en mosaïques. Elles sont conservées au musée de Lemta. En contexte eucharistique nous trouvons encore dans l'abside de la basilique deux cerfs qui flanquent un canthare d'où sortent des rinceaux (Fig. 11). Cette mosaïque a deux épitaphes de deux prêtres (*Pascarius et Ianuarius*) probablement au service de la basilique.

Par contre, en contexte baptismal nous voyons sur le sol du baptistère, d'un côté de la cuve deux agneaux affrontés de part et d'autre d'une croix latine, de l'autre, deux cerfs de part d'autre d'une croix latine (Fig. 12) ; sur les côtés, canthares et grappes de raisin. Il est intéressant de noter qu'au baptistère, l'iconographie des cerfs change : ils ne seront pas accostés aux quatre fleuves du paradis souvent présents dans un contexte baptismal comme nous allons le voir ci-dessous, mais plutôt autour d'une



Figure 11. Henchir Sokrine. Détail de la mosaïque de l'abside de la basilique. Musée de Lamta. Photo de l'auteur.

croix latine. La perception de la croix comme symbole du Christ ressuscité plutôt que crucifié est en fait à la base de sa récurrence fréquente dans les mosaïques des édifices religieux ainsi que sa présence dans le décor des baptistères (Bisconti 2000).

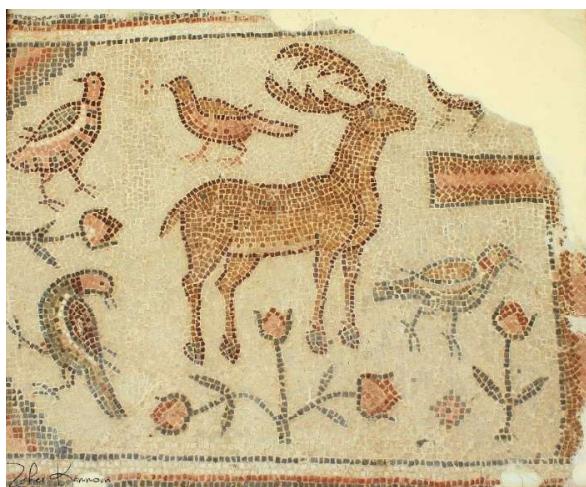


Figure 12. Henchir Sokrine. Détail de la mosaïque du baptistère de la basilique. Musée de Lamta. Photo de l'auteur

Le style des mosaïques et la datation de plusieurs épitaphes retrouvées dans cette basilique renvoient plutôt à l'époque byzantine.

4. LES QUATRE FLEUVES ET LES CERFS

Le thème iconographique des quatre fleuves du Paradis (Décriaud 2013) commença à se diffuser, dans la partie occidentale de l'Empire romain, dès le IV^e siècle, sur des supports variés tels que la peinture murale, la mosaïque de pavement, l'argenterie, l'orfèvrerie, les sarcophages ou encore la mosaïque funéraire. Ils sont généralement représentés sous la forme de quatre filets d'eau sortant en quatre branches d'une petite colline sur laquelle est perché un symbole chrétien en référence au Christ (agneau, croix, palmier, calice spécialement en Tunisie, etc.).

À l'image de la petite colline, source des quatre fleuves, des animaux sont souvent ajoutés. Ils sont représentés de part et d'autre de la colline, généralement en train de se désaltérer. Leur nature varie peu : il s'agit en effet de deux cerfs ou du cerf et de la biche, d'agneaux (en nombre variable), ou bien encore des deux. Cette scène, avec quelques variantes, sur les mosaïques chrétiennes en Tunisie est un résumé de celles qui, plus ornées et plus complètes, se voient dans les absides des antiques basiliques chrétiennes en Europe et en Orient et dont la signification très connue est développée dans les ouvrages de littérature sur la symbolique paléochrétienne.

Sans doute le texte biblique fondateur de cette iconographie est celui de la Genèse : « *Or un fleuve sort d'Eden pour arroser le jardin ; de là, il se sépare en quatre bras. Le nom de l'un est Phisôn ; c'est lui qui entoure toute la terre d'Évîlat, là où est l'or ; et l'or de cette terre est bon ; et là est l'escarboucle et la pierre verte. Et le nom du second fleuve est Géôn. C'est lui qui entoure toute la terre d'Éthiopie. Et le troisième fleuve est le Tigre. C'est lui qui coule le long du pays des Assyriens. Le quatrième fleuve, c'est l'Euphrate* » (Gn. 2, 10 – 14). En effet, en Tunisie, en général les 4 fleuves ne portent pas leur nom, mais une exception confirme notre hypothèse : la mosaïque du Golgotha de Younga.

Ces images dans un contexte baptismal trouvent leur signification aux trois sources

bibliques : le psaume 41 déjà cité, le baptême du Christ au Jourdain en Mt 3, 13 – 16 et la valeur salvifique de l'eau vive de Jean 7, 37 – 38 : la Fontaine de la Vie (Bisconti 2000, 226 – 267). Ainsi donc la présence des fleuves du Paradis dans le décor d'un baptistère n'a rien de surprenant. Tout d'abord parce que ce rite est lié à l'eau, dans lequel le futur chrétien devait s'immerger. Et s'il est vrai que c'est dans le Jourdain que le Christ se fit baptiser, dans les fleuves issus de la source du nouveau Paradis inauguré par le sacrifice du Christ, coule une eau sainte et purificatrice grâce à laquelle le futur chrétien se lave de ses péchés. Le baptême est en lui-même la symbolisation de la mort de l'ancienne vie pécheresse et de la résurrection de l'âme purifiée, qui reçoit l'Esprit Saint. Le baptisé renaît en tant que chrétien et a les portes ouvertes à la résurrection et à l'entrée au Paradis après sa mort, grâce à l'Esprit Saint.

Ainsi Théodore de Mopsueste, entre la fin du IV^{ème} et le début du V^{ème} siècle, fait le rapprochement entre les quatre fleuves du Paradis et l'Esprit Saint que Dieu répand sur les hommes, dans sa dixième *Homélie catéchétique* : « De même que quand l'Écriture dit : « Un fleuve procédait de l'Éden pour arroser le paradis, et de là se divisait et devenait quatre têtes (Gn. 2, 10), il nous faut comprendre que la source de ces fleuves les fait couler hors de l'Éden sans (elle-même) le quitter, puisque toujours c'est de là qu'elle procède ; ainsi, quand de l'Esprit-Saint Notre-Seigneur dit, en figure, qu'il procède du Père, il nous donne à comprendre que l'Esprit-Saint n'en est pas séparé, mais de (toute) éternité est de lui, en lui et avec lui ; et à la ressemblance d'un fleuve intarissable, il distribue ses dons à toute la création, selon la mesure de foi qu'ont ceux qui les reçoivent » (Théodore de Mopsueste, *Homélie catéchétique* X, 10).

De cette façon, Dieu le Père répand l'Esprit Saint sur le monde des croyants, à la manière de la source de l'Éden qui déverse ses eaux sacrées en un flot continu, à l'aide des quatre fleuves qui en découlent, tout en demeurant intarissable. Dans le paragraphe

suivant, Théodore évoque la métaphore de l'eau, pour signifier que l'Esprit Saint donnera la vie éternelle aux catéchumènes : « Car Notre-Seigneur dit : *Les eaux que je donnerai deviendront en lui une source d'eaux jaillissant en vie éternelle* (Jn. 4, 14) ; et il désigne en son discours le don de l'Esprit-Saint, qui donnera la vie éternelle à ceux qui la méritent. Et ailleurs encore : *Qui croit en moi, comme disent les Écritures, des fleuves d'eaux vives couleront de son sein* (Jn. 7, 38) ; ce qu'il appelle eaux vives c'est le don de l'Esprit-Saint, parce qu'il peut procurer la vie éternelle. Et encore l'Apôtre dit : *La lettre tue, mais l'Esprit vivifie* (2 Cor. 3, 6), nous faisant entendre qu'il nous rendra immortels. Et ailleurs encore : *Adam le premier homme devint une âme vivante, et le second Adam esprit vivifiant* (1 Cor. 15, 45) ; et il indique en sa parole que le Christ Notre-Seigneur, eut, du fait de sa résurrection d'entre les morts, le corps transformé en l'immortalité par la vertu de l'Esprit-Saint. Comme ailleurs aussi il dit : *Il fut reconnu comme Fils de Dieu en vertu et dans l'Esprit-Saint, parce que d'entre les morts ressuscita Jésus-Christ Notre- Seigneur* (Rm. 1, 4). Et si, dit-il, l'Esprit qui ressuscita Notre-Seigneur Jésus-Christ d'entre les morts demeure en vous, celui qui ressuscita Jésus-Christ d'entre les morts fera vivre aussi vos corps morts, à cause de son Esprit qui habite en vous (Rm. 8, 11) » (Théodore de Mopsueste, *Homélie catéchétique* X, 11).

Le lien entre les fleuves du Paradis et le baptême est donc certain et leur présence dans le décor d'un baptistère va de soi. En effet, cette affirmation peut être confirmée par la tradition rapportée par le sacramentaire gélasien au VII^{ème} siècle à Rome qui affirme que le célébrant consacrait l'eau baptismale en rappelant la puissance divine sur l'eau en disant « C'est pourquoi je te bénis, ô créature d'eau, par le Dieu vivant, par le Dieu saint, par le Dieu qui, d'une seule parole, au commencement te sépara de la terre et, te divisant en quatre fleuves, te commanda d'arroser toute la terre » (Mohlberg 1960).



Figure 13. Baptistère de l'église d'Oued Zarga avec les mosaïques et détail de la mosaïque avec les cerfs aux quatre fleuves et les arbres ombelliformes. Baratte et Bejaoui 2014, 83 n° 65.

Voyons maintenant quelques exemples de cette iconographie trouvés en Tunisie :

Henchir El Koucha (Oued Zarga) : Dans cette petite église rurale (Baratte et Bejaoui 2014, 81 – 84)⁹, le sol de toute la salle du baptistère est recouvert de mosaïques par un grand panneau séparé en deux. Le second niveau, plus grand que le premier, devant la cuve, offre deux cerfs s'abreuvant aux fleuves du Paradis derrière lesquels se trouvent des pins parasols, avec à gauche une tête masculine, et qui sont en même temps surmontés d'un

personnage volant tenant de la main gauche un objet non encore identifié (Fig. 13).

Devant l'entrée de l'abside ce sont deux biches affrontées à un motif floral qui sont représentées. Dans le *quadratum populi* et au-devant de la contre abside un grand panneau de mosaïques décore le sol de cet espace où figurait à l'origine deux cerfs affrontés. Un seul est conservé, le second au sud-ouest a disparu en céder la place à une grande épitaphe sur mosaïque. Pour ce qui est de la datation, Bejaoui propose un premier état de l'église datable au plus tard du début du V^{ème} siècle avec des réaménagements et construction du baptistère dont la forme apparaît au cours du premier quart du VI^{ème} siècle. Enfin l'abside sud-ouest avec les reliques ne peut être antérieure

⁹ L'église et le baptistère ont été découverts en novembre 2012 avec la participation de conservateurs du patrimoine à l'INP sous la direction de F. Bejaoui. Les mosaïques ont été restaurées par l'équipe de Sousse.

à l'époque byzantine comme c'est le cas des contre-absides connues. Oued R'mel : Le site se trouve au sud-est de Zaghouan. Cette église fut fouillée à l'époque du protectorat français (Inv. mosaïques 1913, II, n° 456-463, 154-157.). Pour notre thème ce qui nous intéresse de cette basilique est le baptistère qui se trouve au nord de l'église. Il est divisé en deux salles contigües à peu près identiques, pavées de mosaïques avec une iconographie clairement baptismale. Il est intéressant de noter que du côté de l'entrée au baptistère se trouvent deux paons de part et d'autre d'un canthare ; de l'autre côté, deux cerfs s'abreuvant aux quatre fleuves du Paradis et de part et d'autre de chacun des deux autres bras du baptistère, se trouvent deux palmiers (Fig. 14).

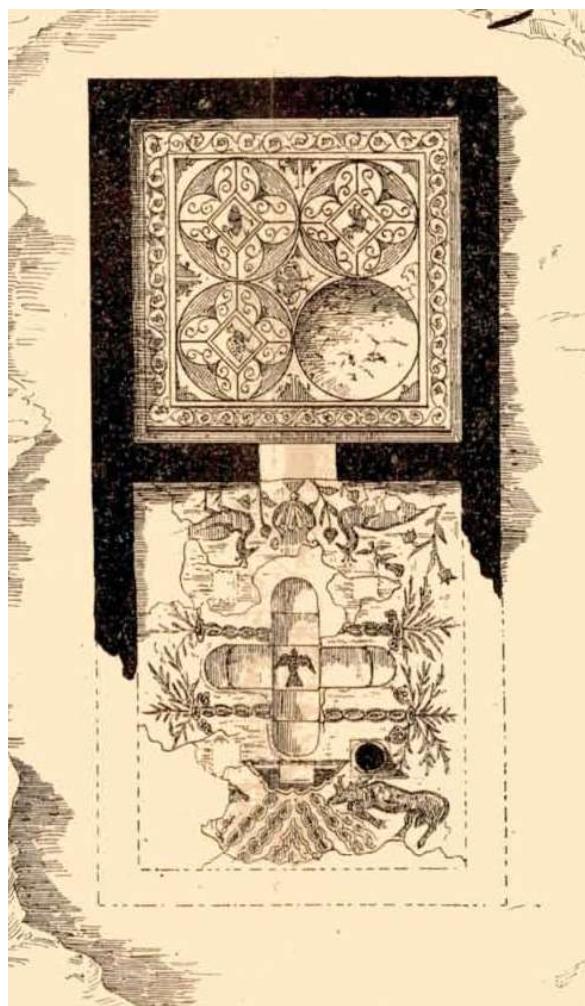


Figure 14. Oued R'mel. Plan du baptistère avec la mosaïque des cerfs aux quatre fleuves. Gauckler 1913, 43 n° 18.

Le pavement et la cuve baptismale cruciforme pourraient dater du V^{ème} siècle. Ces mosaïques sont disparues presque entièrement. Henchir Chigarnia (Uppenna) : Cette église martyriale (Raynal 2006 - Inv. mosaïques 1913, II, 91-103, n° 260-306 et Suppl. 29-32.), qui se trouve à Enfidaville était pavée de mosaïques. Nous remarquons seulement la mosaïque au nord de l'église, dans un contexte baptismal, placée devant la cuve représentant le thème du cerf et de la biche s'abreuvant aux fleuves du Paradis (Fig. 15).



Figure 15. Hr. Chigarnia (Uppenna). Détail de la mosaïque des cerfs devant le baptistère occupé par la tombe de l'évêque Honorius. Archives de la Prelature de Tunis.

Cette figure datée du IV^{ème} siècle a été cassée et occupée par la tombe de l'évêque Honorius, catholique à l'époque byzantine. Cela s'explique par l'usage que les vandales ont fait de cette église et la reconquête faite par les catholiques en époque byzantine (voir plus en détail la thèse de Raynal). Cette mosaïque est disparue. Zaouit Soussa : cette église assez mal connue se trouve au sud-est de Sousse (Baratte et Bejaoui 2014, 222)¹⁰. Elle comportait dans une salle annexe une mosaïque très originelle représentant deux cerfs de part et d'autre des quatre fleuves du Paradis (Fig. 16). Dans cette iconographie nous voyons les quatre fleuves suspendus jaillissant d'un point difficile à reconnaître dans la mosaïque. A noter également les cerfs dans une attitude de mouvement très vif : la course vers l'eau

¹⁰ Un plan de l'église a été fait par T. Ben Lazreg (INP Sousse) mais l'église reste inédite.

d'un animal très assoiffé. Une partie de cette mosaïque se trouve dans les réserves du musée de Sousse, l'autre dans le musée lui-même.



Figure 16. Zaouit Soussa. Mosaïque de la salle annexe et details : les cerfs aux fleuves du Paradis. Baratte et Bejaoui 2014, 223 n° 206.

Mais il est vrai que l'interprétation symbolique donnée aux quatre fleuves du Paradis fut un point souvent commenté par les Pères de l'Église. Certains d'entre eux voyaient dans les quatre fleuves l'image même des quatre Évangélistes : c'est le cas par exemple de saint Cyprien qui dans sa Lettre 73 écrit : « L'Église, à l'instar du paradis, renferme à l'intérieur de ses murs des arbres fruitiers. (...) Ces arbres, elle les arrose de quatre fleuves, c'est-à-dire des quatre évangiles par lesquels elle répand les flots célestes de la grâce du baptême » ; mais aussi de saint Jérôme (Saint Jérôme, *Commentaires sur Saint Matthieu*, prologue), saint Augustin (St Augustin, *La Cité de Dieu*, XIII. 21) ou bien saint Paulin de Nole (Saint Paulin de Nole, Epist. *Ad Severum*, XXXII, 10). Mais, pour ce dernier, les fleuves pourraient aussi bien être le symbole des quatre vertus. Saint Ambroise (Saint Ambroise, *De Paradiso*, III, 12.), quant à lui, les met en rapport avec la sagesse divine. Enfin, saint Augustin ne voit pas seulement dans les fleuves paradisiaques un symbole des évangélistes. Lui aussi les rapproche du baptême, mais dans l'optique particulière de sa lutte contre le donatisme.

Selon la Genèse, les fleuves coulent dans le Paradis terrestre, puis se répandent dehors. Puisque l'Eglise est comparée au Paradis, il faut dire qu'on peut trouver en dehors d'elle l'eau du baptême valide, mais non le salut éternel.

Mais en Tunisie cette iconographie ne se trouve pas seulement dans un contexte baptismal mais aussi dans un contexte liturgique eucharistique. Elle est aussi donc symbole des grâces qui découlent du banquet eucharistique : les mosaïques de la basilique du martyre de saint Cyprien à Carthage (Bir Ftouha) et celle de la basilique de Younga en témoignent clairement.

A Carthage, au lieu-dit Bir Ftouha (Ennabli 1997, 136-141 ; Moreno 2021, 24), a été probablement retrouvé l'endroit où selon les actes de martyre, saint Cyprien fut martyrisé en 258. Sur cet endroit grâce à une découverte fortuite, lors d'une plantation d'arbres, P. Gauckler fit des fouilles en 1895 et en 1897. Il déclare avoir trouvé, « à 100 m à l'est des sondages de Delattre, une grande et somptueuse basilique chrétienne de l'époque byzantine » (Gauckler 1913, II n°785-793, 263-266). Les mosaïques retrouvées ont été en grande partie détruites lors de la fouille ; celles qui avaient été laissées sur place ont été par la suite transférées aux musées du Bardo et du Louvre.

Il y avait une mosaïque semi-circulaire qui semblerait être celle d'un déambulatoire derrière l'abside et une mosaïque rectangulaire qui appartenait au *quadratum populi*. Décoration : un motif de guirlande de lauriers s'enlaçant en festons et en torsades entourait des médaillons circulaires ou des étoiles, renfermant des croix latines et d'autres figures symboliques chrétiennes : colombes, canards, phénix, paons affrontés, perdrix, flamants, grues, hérons, corbeilles de fruits. Mais un de ces motifs attire l'attention. Il est reproduit jusqu'à huit fois, il s'agit du calice couronnant un monticule d'où jaillissent les quatre fleuves du Paradis auxquels s'abreuvent un cerf et une biche agenouillés de part et d'autre. P. Gauckler décrit cette mosaïque (Fig. 18, 19 et 20) ainsi : «

Calice sans anses, rempli de sang, couronnant le sommet d'un monticule d'où jaillissent les quatre fleuves du Paradis, et où viennent boire le cerf et la biche agenouillés qui symbolisent les fidèles, affrontés de part et d'autre du calice central, à l'ombre de palmiers » (Delattre 1930, 18-19). Il a été aussi décrit par le P. Delattre, qui a fouillé le terrain encore une fois en 1928 – 1929.



Figure 17. Bou Smir. Le baptistère avec les cerfs aux quatre fleuves. Baratte et Bejaoui 2014, 233 n° 219.



Figure 18. Bir Ftouha, mosaïque avec calice, couronnant un monticule d'où jaillissent les quatre fleuves du Paradis auxquels s'abreuvent un cerf et une biche agenouillés de part et d'autre. Bir Ftouha. Musée du Bardo. Saint Cyprien écrivait : « Le Sang du Christ est aussi réel et objectif que le sang des martyrs ». Photo de l'auteur.

Le plus étonnant c'est de voir l'originalité de l'iconographie : un calice rempli du sang vermeil du Christ-Jésus. L'emblème eucharistique ne laisse lieu à aucun doute. Nulle part, en dehors des catacombes de Rome, on ne l'a rencontré aussi clairement pour figurer l'Eucharistie sous l'espèce du vin. Selon le psautier de l'Abbé Poemen, ce calice représente la purification de l'homme de « l'infection du poison » distillée « par les démons malins », de la même façon que le cerf assoiffé par le venin est purgé et



Figure 19. Bir Ftouha. Détail de la mosaïque de Bir Ftouha. Musée du Bardo. Photo de l'auteur.

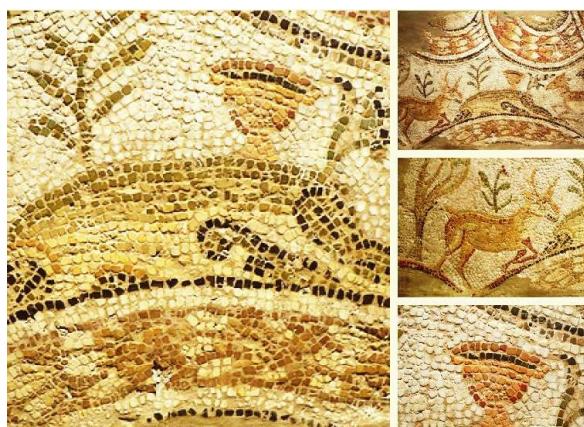


Figure 20. Fragment et détails du pavement de la basilique de Bir Ftouha au musée du Louvre, France. <https://www.flickr.com/photos/antiquite-tardive/75838468/in/photolist-Aq3LpR-7GG8N-7rcLW-7rad4-7rb1q-7r84d-7r6cx-9xpRux-7rcjt-7rbG2>. En ligne : 14/11/2021.

rajeuni par l'eau vive. De son côté à Younga, l'ancienne ville romaine *Iunci*, sur le pavement de la basilique I de datation non assurée, face à une chapelle à coupole, se trouvait un exemplaire également unique en Tunisie et en Afrique du Nord (Fig. 21). Il s'agit donc de la représentation particulière des quatre fleuves du Paradis (Février 1956 ; Duval 1973, 235 – 236 ; Moreno 2014, 71-72)¹¹. Des biches s'approchent des quatre fleuves avec leurs noms séculant d'une colline surmontée d'un *ciborium* figuré à l'avant plan d'une rotonde à

¹¹ L'abside de la salle était précédée d'une estrade qui comportait une crypte où fut trouvé un reliquaire décoré du thème de l'entrée du Christ à Jérusalem et d'une scène de guérison (dans les réserves du Bardo). Cela explique mieux la présence du Golgotha dans cet endroit.

calotte dont la porte est entrouverte. Derrière le *ciborium*, sont figurés sur un plan en avant du dôme, deux édifices à toit en double pente.



Figure 21. Borg Younga, pavement du martyrium de la basilique I représentant le Golgotha (Calvaire) avec les cerfs aux quatre fleuves du Paradis. Photo de l'auteur.

Cette mosaïque est aujourd’hui visible dans les salles chrétiennes du musée du Bardo. En la regardant, il est facile de comprendre le sujet : un panoramique et un résumé du mystère de la Rédemption opéré par Jésus-Christ sur le Golgotha (Bisconti 2000, 276 – 278). Cette figuration est connue par les textes (Sources chrétiennes, n° 21, 205.) et par plusieurs mosaïques datables à partir de la deuxième moitié du V^e siècle. Le ciborium est, peut-être, une image de celui qui fut érigé par Théodore II sur le lieu du Sacrifice du Christ pour abriter une grande croix gemmée (Geyer 1898). La rotonde, qui est à l’arrière-plan, serait une figuration du Saint Sépulcre à Jérusalem. Les deux édifices qui font partie du même ensemble ont une dimension symbolique et à mon avis, j’y verrai les villes de Bethléem et Nazareth étant donné que le Golgotha est représentatif de la ville de Jérusalem, elle-même. Cela explique mieux encore le cadre topographique de la rédemption : l’annonciation, la naissance, la mort et la résurrection du Christ. Ainsi

ces deux mosaïques s’unissent donc dans le fait qu’elles sont une image de la mort et de la résurrection du Christ (Rm 6, 1 – 14) qui détruit l’ancien paradis ruiné par le péché d’Adam et Eve, image de la mort et du péché. Les fidèles, les cerfs, vivifiés dans l’eucharistie (le ciborium, le calice), nouveau paradis restauré par le sacrifice rédempteur du Christ, participant au mystère divin et buvant des grâces qui découlent du sacrifice, obtiennent la récompense de la paix dans cette vie et la vie éternelle après la mort (Jn 7, 37 – 39 et 14, 27).

On peut donc dire en résumé que les cerfs affrontés au canthare ou se désaltérant aux quatre fleuves dans un contexte baptismal, se rapportent au concept de la Fontaine de Vie, à l’eau qui signifie à la fois, le sacrement du baptême (de la renaissance) et le don de l’Esprit Saint. Mais dans un contexte autre que baptismal, cela peut aussi se rapporter au sens eucharistique qui est d’ailleurs le sommet de la vie chrétienne de tout baptisé.

5. CONCLUSION

Après avoir finalisé notre étude sur l’art figuré de la mosaïque chrétienne en Tunisie, dans le cas concret des cerfs au canthare et au quatre fleuves du paradis, nous constatons d’abord que c’est la beauté et la signification iconographique de ces mosaïques qui nous permettent de confirmer le fait que la mosaïque chrétienne, qui avant la paix de l’Eglise était d’une exécution plutôt mesquine, prend en Afrique du Nord, une importance et une signification artistiques inattendues dès la première moitié du IV^e siècle. Sans doute cette transformation est due en grande partie à l’influence d’artistes venus d’Orient. En effet ils étaient passés maîtres en l’art décoratif : par exemple les mosaïques d’Antioche dont certaines sont conservées au Louvre, en fournissent de nombreux exemples... Mais si certains pavements chrétiens de Tunisie peuvent être comparés à ceux d’Antioche, la création et originalité africaine fut toujours

leur donner cet aspect pittoresque et plein de signification que l'on trouve rarement ailleurs.

Deuxièmement nous constatons que les mosaïques chrétiennes de la Tunisie post constantinienne résument et confirment en quelque sorte un parallélisme des scènes entre l'Ancien et le Nouveau testament en parfait accord avec l'enseignement des pères de l'Eglise. Cette réalité deviendra ainsi une des lois principales de l'art chrétien : toute iconographie il faut la comprendre pas seulement en la regardant mais aussi en la lisant à la lumière des témoignages et des enseignements des pères de l'Eglise. Car, un seul texte d'un père de l'Église, écrit à la date même d'une vieille peinture chrétienne, ou de la pose d'une mosaïque funéraire ou peu

de temps après, est un guide infiniment plus digne de foi que tout un volume d'hypothèses ingénieuses et de longs commentaires. Pour cela il importe de retenir ici l'idée d'une profondeur symbolique du thème figuré qui s'inspire d'une source biblique et qui invoque une dimension non figurable, abstraite, je dirais même surnaturelle (la dimension de la foi) et en appelle à la mobilisation d'aspirations, de symbolisations et de connaissances présentes dans l'esprit du commanditaire ou des fidèles spectateurs. C'est cette faculté de signification qui justifie la présence de l'image : invoquer la bible non pas pour la raconter, mais pour lui donner un sens, l'interpréter la faire parler (Poilpré 2014, 669).

BIBLIOGRAPHIE

- Barrat, F. 1973. *Les gazelles affrontées au canthare*, Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot 68, 63 – 73.
- Baratte, F. et Bejaoui, F. 2014. *Basiliques chrétiennes d'Afrique du Nord* – Monuments de la Tunisie. Bordeaux : Ausonius.
- Bayet, J. 1954. Le symbolisme du cerf et du centaure à la porte rouge de Notre Dame de Paris. En *Idéologie et plastique*, 241 – 258. Rome : École Française de Rome.
- Bisconti, F. 2000. *Temi d'iconografia paleocristiana*, voix *Quattro fiumi*, Città del Vaticano: PIAC.
- Camps, G. 1993. *Cerf, Encyclopédie berbère*, 12. <https://doi.org/10.4000/encyclopedieberbere.2092>. En ligne: 19/10/2021.
- De Bruyne, L. 1957. Le décor des baptistères paléochrétiens. Dans *Actes du Ve Congrès international d'archéologie chrétienne : Aix-en-Provence, 13 – 19 septembre 1954*, 341 – 369. Città del Vaticano – Paris : Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana – Les Belles Lettres.
- Décriaud, A. S. 2013. Les personnifications des quatre fleuves du Paradis sur les mosaïques romaines tardives d'Orient. Dans Godhbane, M. (ed.), *Le répertoire décoratif et iconographique en Méditerranée antique et médiévale : actes du 3ème colloque international*, 2 – 3 – 4 Décembre 2013 à l'Institut Supérieur des Sciences Humaines de Tunis, 169 – 193. Tunis : Institut Supérieur des Sciences Humaines de Tunis.
- Delattre, L. 1930. *Symboles eucharistiques de Carthage*. Tunis : J. Aloccio.
- Duval, N. 1973. *Sbeitla et les églises africaines à deux absides : recherches sur la liturgie chrétienne en Afrique du Nord. 2. Inventaire des monuments et interprétation*. Paris : E. de Boccard.
- Ennabli, L. 1997. *Carthage, une métropole chrétienne. Etudes d'Antiquités Africaines*. Paris : CNRS.
- Fendri, M. 1961. *Basiliques chrétiennes de la Skira*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Feuille, G. L. 1949. Une mosaïque chrétienne de l'Henchir Messaouda (Tunisie, région d'Agareb) », *Cahiers archéologiques* 5, 9 – 15.
- Février, P. A. 1956. Les quatre fleuves du paradis. *Rivista di Archeologia cristiana*, 32, 179-199.
- Gauckler, P. 1913. *Inventaires des mosaïques de la Gaule et de l'Afrique*, t.II. Paris : Leroux.

- Geyer, P. 1898. *Itinera Hierosolymitana saeculi III – VIII. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 39. Prague – Vienna Leipzig : F. Tempsky – G. Freytag.
- Grabar, A. 1962. Recherches sur les sources juives de l'art paléochrétien. *Cahiers archéologiques* 12, 115 – 152.
- Ghalia, T. 2013. *Recherches sur les églises rurales de la Proconsulaire*. Aix-en-Provence : CNRS.
- Ghalia, T. 1991. L'impact des discours d'Ambroise de Milan et d'Augustin d'Hippone sur le programme des pavements des basiliques chrétiennes de la Tunisie antique (V^{ème} -VII^{ème} s.) ». *Cahiers de Tunisie* 33, 149 – 183.
- Ghalia, T. 1998. *Hergla et les mosaïques des basiliques chrétiennes de Tunisie*. Tunis : Institut National du Patrimoine.
- Ghalia, T. 2001. La mosaïque byzantine en Tunisie. *Dossier d'Archéologie* 268, 66 – 77.
- Mohlberg, L.C. 1960. *Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae (Gelasianum)*. Roma : Herder.
- Moreno, S. 2014. *Une catéchèse vivante : art et archéologie au musée du Bardo*, Tunis : Finzi.
- Moreno, S. 2021. *Tunisie et christianisme ancien. Histoire et archéologie d'un passé toujours présent*. Tunis : Simpact.
- Picard, G. 1954. *Les religions de l'Afrique antique*. Paris : Librairie Plon.
- Prigent, P. 2013. *Premiers symboles chrétiens*. Lyon : Olivetan.
- Puech, H. Ch. 1949. Le cerf et le serpent, note sur le symbolisme de la mosaïque découverte au baptistère de l'Henchir Messaouda, *Cahiers archéologiques* 4, 33 – 41.
- Pujolat, J.J. et Raulx, J.B. 1864. Œuvres complètes de Saint Augustin. Bar-le-Duc : L. Guerin & Cie.
- Poilpré, A.O. 2014. Que disent les images bibliques de l'identité chrétienne, aux III^{ème} et IV^{ème} siècles ? *Hortus Artium Medievalium* 20 (2), 666 – 673. Doi : <https://doi.org/10.1484/J.HAM.5.102682>
- Quattrocchi, L. 2017. *Los mosaicos funerarios de Túnez, España e Italia. Siglos III- VII*. Thèse doctorale. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid.
- Raynal, D. 2006. *Uppenna, archéologie et histoire de l'Eglise d'Afrique, I : 1904-1907, le dossier des fouilles ; II : mosaïques funéraires et mémoire des martyrs*. Toulouse : Presses Universitaires de Midi. <https://books.openedition.org/pumi/19886?lang=fr>. En ligne : 14/10/2021.
- Stern, H. 1957. Le décor des pavements dans les baptistères paléochrétiens. Dans *Actes du Ve Congrès international d'Archeologie Chrétienne : Aix – en – Provence, 13 – 19 Septembre 1954*, 381 – 390. Città del Vaticano – Paris : Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana – Les Belles Lettres.
- Underwood, P. 1950. The Fountain of Life in manuscripts of the Gospels. *Dumbarton Oaks Papers* 5, 71 – 120.
- Velmans, T. 1968. L'iconographie de la Fontaine de Vie dans l'art byzantin. *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 39-45 ; doi : <https://doi.org/10.3406/bsnaf.1970.1652>
- Velmans, T. 1969. Quelques versions rares du thème de la Fontaine de vie dans l'art paléochrétien, *Cahiers archéologiques* 19, 29 – 43.
- Veyssiére, G. 2007. L'image paléochrétienne ou l'iconographie de l'irreprésentable. Travaux/documents, Université de La Réunion. Faculté des lettres et des sciences humaines, 35 – 49. *Journée de l'Antiquité* 2005 – 2006. Chrome-extension://efaidnbmnnibpcajpcgkclefindmkaj/viewer.html?pdfurl=https%3A%2F%2Fhal.univ-reunion.fr%2Fhal-02183731%2Fdocument&clen=5170675. En ligne : 14/10/2021.
- Yacoub, M. 1995. *Splendeurs des Mosaïques de Tunisie*, Tunis : APPC.

Cómo citar / How to cite: Peidro Blanes, J. 2021. *¿Episcopus sine ciuitate? La promoción episcopal de centros no urbanos en la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía.* *Antigüedad y Cristianismo* 38, 135-157. <https://doi.org/10.6018/ayc.434691>

EPISCOPUS SINE CIUITATE? LA PROMOCIÓN EPISCOPAL DE CENTROS NO URBANOS EN LA PENÍNSULA IBÉRICA DURANTE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

EPISCOPUS SINE CIUITATE? EPISCOPAL PROMOTION ON NON-URBAN CENTERS IN THE IBERIAN PENINSULA DURING LATE ANTIQUITY

Jesús Peidro Blanes

*Centro Asociado UNED,
Elche, España
jpeidro@elx.uned.es*

orcid.org/0000-0001-9371-0279

Recibido: 29-6-2020

Aceptado: 1-1-2021

RESUMEN

El poder del obispo a lo largo de la Antigüedad Tardía se configuraba, generalmente, alrededor de la *ciuitas*. La legislación conciliar de los siglos IV al VII prohibía el establecimiento de episcopados en entornos no urbanos. En diferentes regiones europeas se documenta su existencia en centros menores y rurales que, siendo una minoría, responden a una casuística diversa según la zona en que se implantan. A partir de unos ejemplos, planteamos una hipótesis que sirva para explicar la promoción de aglomeraciones secundarias a centros episcopales en la *Hispania* tardoantigua.

Palabras clave: Alta Edad Media, episcopado, territorio, aglomeraciones secundarias, élites locales.

ABSTRACT

The episcopal power in Late Antiquity is generally configured around *ciuitas*. However, the conciliar legislation of 4th-7th centuries interdicted to set up bishoprics in no urban environment. There are some evidences in different European regions of their existence in minor and rural centres, responding to a diverse casuistic according to the region where they are established. From different examples, we propose a hypothesis to explain the promotion of secondary agglomerations to episcopal centres in Late Antique *Hispania*.

Keywords: Early Middle Ages, bishopric, landscape, secondary agglomerations, local elites.



SUMARIO

1. Introducción.
2. Algunos ejemplos en la Europa Occidental.
3. Algunos ejemplos en la Península Ibérica.
4. Valoraciones finales.

1. INTRODUCCIÓN¹

Durante el siglo IV el Imperio romano asistió a una serie de acontecimientos que cambiaron para siempre su composición convirtiéndolo en el *Imperium Christianum*. Primero fue el Edicto de Serdica de 311 por el que se toleraba el cristianismo, ratificado y ampliado por el más conocido Edicto de Milán de 313, de la mano de Constantino I y Licinio, que supuso un acuerdo tácito entre el Estado y la jerarquía eclesiástica (Fernández Ubiña 2006). Con el Edicto de Tesalónica en 380 Graciano, Valentiniano II y Teodosio I fijaban el cristianismo como única religión oficial del Imperio (Teja 2014). A continuación, no sin tensiones, el propio Teodosio I prohibió y persiguió los cultos paganos, permitiendo la destrucción de templos por todo el territorio imperial (Lomas 2006)². Se había pasado en sólo un siglo de perseguir a los cristianos a hacer lo propio con los cultos paganos, sin olvidar el breve interludio de Juliano el Apóstata. El cristianismo no sólo dejó de ser un problema, sino que la Iglesia se vio favorecida por el Estado para ostentar cargos en la Administración. Desde el Edicto de Tesalónica se consideraba a los prelados como *defensores ciuitatis*, presentes cada vez más en la vida de la ciudad³. No se trataba únicamente de hombres de fe, sino que igualmente se hacían

cargo de nuevas responsabilidades dentro del organigrama estatal⁴.

El papel del obispo se vinculaba a la base del Imperio, la *ciuitas*, y no era aceptable que se desarrollaran las sedes episcopales en ámbitos ajenos al mundo urbano. Así se desprende de lo recogido en los concilios de Serdica (344), Laodicea (363-364), Cartago (397), Constantinopla (381) y Calcedonia (451), donde se prohibía expresamente erigir episcopados allá donde nunca hubieran existido con anterioridad y, mucho menos, sin la presencia de una ciudad (Volpe 2008 a). El número de obispados fue siempre inferior al de *ciuitates* por lo que una misma diócesis podía administrar los territorios de varias de ellas. A pesar de estas advertencias, la prohibición misma denota que en algunos casos se estaba produciendo precisamente la promoción de episcopados en entornos rurales, incluso eligiendo un centro menor por delante de una antigua ciudad, como veremos más adelante.

En efecto, aunque el fenómeno episcopal fuera fundamentalmente urbano a lo largo y ancho del Mediterráneo se documentan excepciones en las que la fundación de obispados se llevó a cabo en centros carentes de estatus urbano. Por ello hemos considerado oportuno detenernos en este punto y realizar un breve recorrido por diferentes territorios de la Europa occidental⁵, para recoger algunos

1 Los planteamientos plasmados en el presente trabajo han sido abordados de forma exhaustiva en el capítulo correspondiente de la tesis doctoral que estamos realizando, por lo que debe entenderse como una primera aproximación a la cuestión.

2 Sin embargo, para el caso hispano ver López Quiroga y Martínez Tejera 2006.

3 Para un análisis de la figura del obispo y su papel en la administración del Bajo Imperio y, especialmente en el reino visigodo de Toledo, resulta imprescindible la reciente monografía de A. Chavarría Arnau (Chavarría 2018).

4 La bibliografía en este sentido es muy amplia, pero conviene consultar Mor 1979; Durliat 1996; Maymó 1997; Castellanos 1998; 2016; Rapp 2005; Wickham 2008).

5 En el Mediterráneo oriental se conoce un buen número de núcleos menores promocionados al rango episcopal, que son llamados *polis/poleis* en las fuentes por el hecho de ser sedes episcopales, aunque “física” o “urbanísticamente” no cumplían con las características de lo que entenderíamos por ciudad, pero que no trataremos aquí. Remitimos al trabajo de J. Arce Martínez (Arce 2000), que ofrece un buen número de casos.



Figura 1. Diócesis situadas en aglomeraciones secundarias en la *Diocesi Italicana*, (según M. DE FINO, “Le diocesi rurali dell’Italia tardoantica fra IV e VII secolo”, en *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia (Serie III). Rendiconti*, Volume LXXXVII, 2014-2015, p. 401).

casos de centros menores promocionados a episcopado a lo largo de la Antigüedad Tardía.

2. ALGUNOS EJEMPLOS EN LA EUROPA OCCIDENTAL

En Italia (Fig. 1) se calcula que durante la Antigüedad Tardía habría alrededor de 260 diócesis, de las cuales la gran mayoría (230) se encontraría en el ámbito urbano. Sin embargo, nuestra atención se centrará en casi una treintena de aglomeraciones secundarias⁶, sin estatus urbano, en las que se crearon

sedes episcopales entre los siglos IV y VII, aunque especialmente en la quinta y sexta centurias. Al frente de ellas estarían lo que la historiografía italiana define como *vescoli rurali* (Volpe 2007; 2008). La conversión de centros no urbanos en obispados se oponía a lo estipulado en diferentes concilios generales citados anteriormente, en los que se hacía expresa mención a la prohibición de erigir sedes episcopales donde no hubiera ciudad (Cantino, Fiocchi y Volpe 2007; De Fino 2014-2015, 394).

Se trata de asentamientos de diferente tipología entre los que destacan los *uici*, documentándose igualmente la promoción de *mansiones*, *castra* y *castella* (Cantino, Fiocchi

⁶ Para una visión de conjunto de las diócesis rurales en Italia, resulta imprescindible la consulta de De Fino, 2014-2015, 391-411.

y Volpe 2007; Volpe 2007, 96; Volpe 2008). El ascenso de estos centros secundarios estaría vinculado a su ubicación estratégica pero también a su implicación en la cristianización del territorio, con el objetivo de dar servicio a los feligreses, así como conseguir la conversión de aquellas personas que todavía profesaban cultos paganos (Chavarría 2018, 98 y ss.). Los “obispados rurales” se situaban en zonas estratégicas, tanto en el interior como en la costa, algunos próximos a amplias propiedades imperiales, vinculándose a su protección y control debido a que muchas de ellas pasaron a ser administradas por la Iglesia (De Fino 2005). Como *uici* mantenían una importante vitalidad, con suficiente población como para reclamar la presencia de una diócesis, incluso teniendo antiguas *ciuitates* cercanas que no fueron nunca obispados. La promoción del *uicus* suponía un empuje para estas comunidades, si bien la sola presencia del obispo no impidió que algunas desaparecieran a lo largo del periodo altomedieval, mientras otras sedes ubicadas en *ciuitates* acabaron perdiendo su estatus urbano⁷. No obstante, se aprecia que en la mayoría de los casos la pervivencia del episcopado fue muy efímero, excepto en aquellas aglomeraciones secundarias en las que se produjo un desarrollo urbano, evolucionando hacia auténticas *ciuitates* (De Fino 2014-2015, 409).

En la Italia *Annonaria* se trata de un fenómeno poco extendido, prueba de ello es la existencia de apenas unos pocos casos, como *Ficuluae* (Cantino, Ermini y Testini 1989), *Vicohabentia*⁸ y *Sabiona*. En esta última, situada en el valle del Isarco (Alto Adige), se documenta el único caso itálico en el que el episcopado se sitúa en un asentamiento de altura, debido a la necesidad del control territorial en los valles circundantes. La sede, al igual que la anterior, se conoce gracias a

⁷ Cantino, Fiocchi y Volpe 2007, 100-01. Defendiendo una función poleogenética del obispo (Dupré 1959). En contra de esta función, De Fino 2014-2015, 409.

⁸ Atestiguado en las actas conciliares por la firma del obispo *Marcellinus* entre 425 y 431 (Cantino, Fiocchi y Volpe 2007, 100).

la firma del obispo (*Materninus*) en las actas del Concilio de Grado de 572/577 (Cantino, Fiocchi y Volpe 2007, 102).

Por su parte, la zona centro-meridional concentra el mayor número de aglomeraciones secundarias promocionadas a sede episcopal. Así, en la Italia central los asentamientos de *Lorium* y *Silva Candida* (en la *via Cornelius*), *Aquaviva* (en la *via Flaminia*), *Tres Tabernae* (en la *via Apia*), *Ad Quintanas* (en la *via Labicana*), *Albanum*, *Aufinum*, *Cluentum* y *Vicus* (en la *via Cassia*) fueron distinguidos con un episcopado. Algunas dudas plantean la identificación de los asentamientos de *Ad Baccanas* y *Subaugusta* (Volpe 2008, 96) con obispados rurales. Asimismo, en la región centro-oriental peninsular, junto con la ya mencionada sede de *Aufinum*, encontramos los centros de *Pitinum* y *Furcona-Aveia*, creados a finales del siglo V y VII respectivamente⁹.

Por su parte, en el mediodía itálico se documenta el caso del *saltus Carmianensis* (San Giusto) (Volpe 2014), *Trapeia*, *Nicotera*, *Cerillae*, *Myria* (Cantino, Fiocchi y Volpe 2007, 100) y, probablemente, San Vincenzo al Volturino. A ambos extremos de la Apulia se sitúan los centros de *Callipolis*, al sur, y *Turennum*, al norte. El caso de éste último resulta significativo por cuanto se trata de un puerto situado en el territorio de *Canusium*, sede episcopal que controlaba una diócesis bastante extensa. Entre los siglos V y VI *Turennum* fue promocionado como obispado, dividiéndose el territorio anteriormente administrado por *Canusium* (Volpe 2008).

Al igual que sucede en la Península Itálica, la creación de sedes episcopales en territorio insular no fue una excepción, habiéndose identificado asentamientos no urbanos promocionados a episcopado tanto en Sicilia como en Córcega. En ambos territorios, tal como ocurre en tantas otras ocasiones, las firmas conciliares son las que aportan fechas

⁹ El obispado de *Pitinum* aparece por primera vez a través de la firma del obispo *Romanus* del 499, mientras que *Furcona-Aveia* se constata a partir del prelado *Florus* en 680. La información ordenada y detallada en De Fino 2014-2015, 407-409.

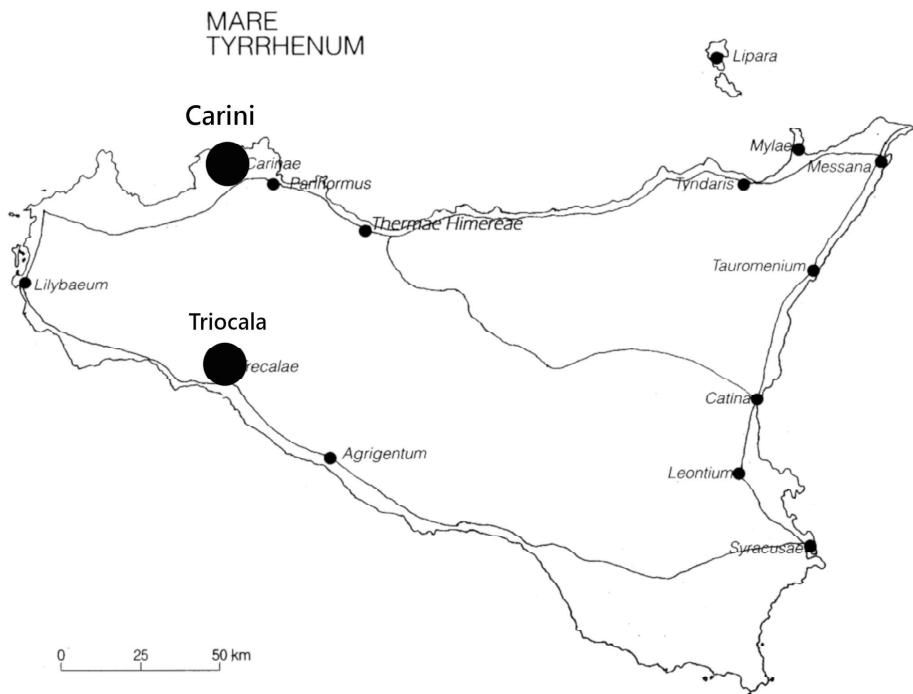


Figura 2. Obispados en Sicilia durante la Antigüedad Tardía. Aparecen destacadas las diócesis rurales (según M. DE FINO, “Diocesi rurali nella Sicilia tardoantica: i casi di Carini e Triocala”, *Vetera Christianorum*, 46, 2009, fasc. 1, p. 33, modificado por el autor).

aproximadas para la creación de las sedes, concentrándose entre finales del siglo VI y principios de la siguiente centuria.

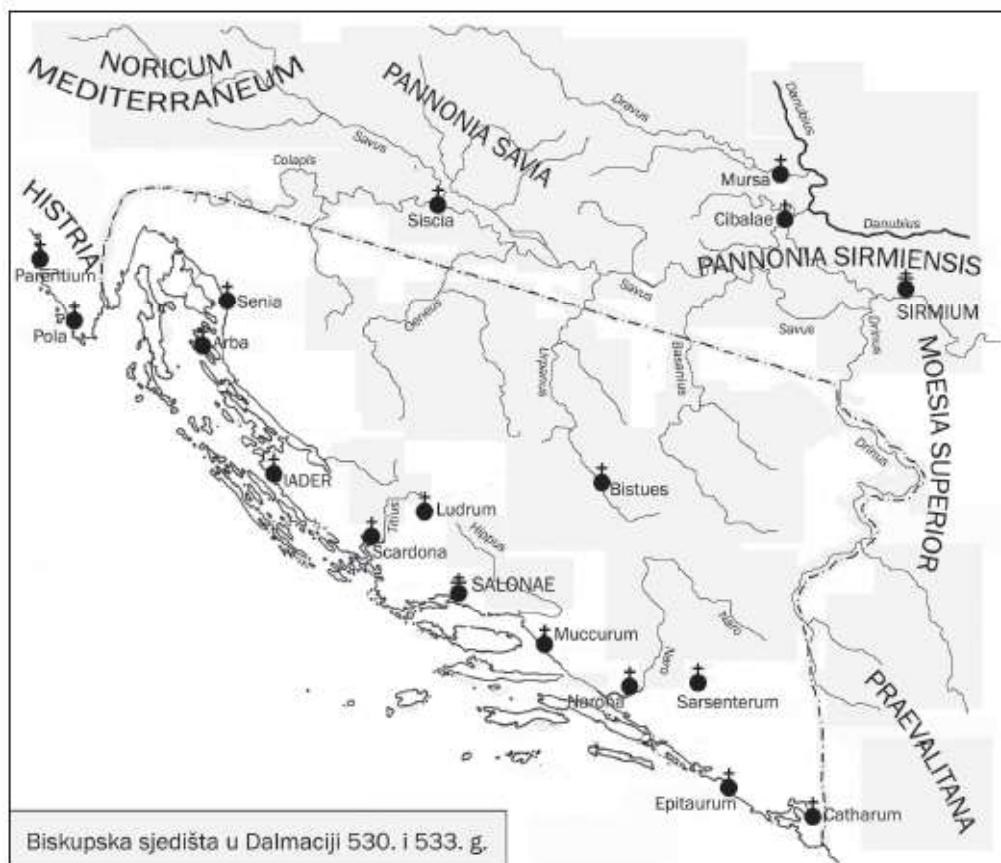
En Sicilia (Fig. 2), tal como hemos visto en el caso itálico, al margen de las *civitates* antiguas promocionadas a obispado, se documentan dos centros menores cercanos a la costa, concretamente los de *Carini* y *Triocala*, ambos de finales del siglo VI (De Fino 2009). En Córcega (Castiglia y Pergola 2019) (Fig. 1), por su parte, las sedes ubicadas en aglomeraciones secundarias identificadas hasta el momento ascienden a tres, todas ellas fundadas en el periodo bizantino. En la mitad occidental, sobre dos modestos asentamientos costeros, se documentan los obispados de *Aiacum* (Ajaccio) y Saona (Pergola e Istria 2013), mientras que en la zona oriental se localiza la *Ecclesia Tadinatis*. Las dos últimas sedes aparecen citadas a finales del siglo VI, mientras que el obispado de *Aiacum* es mencionado por vez primera a principios del siglo VII, si bien el primer prelado del que se

conoce el nombre es de mediados de centuria, en la firma del Concilio de Letrán de 649¹⁰.

Igualmente, en época bizantina se data la creación de sedes en centros no urbanos en la Península de Istria (Fig. 1). Esta región, que perteneció a la *Diocesis Italicana* durante el Bajo Imperio, fue posteriormente conquistada por los ostrogodos, formando parte del reino fundado por Teodorico. En 538, dentro de la estrategia por el control de puntos costeros en el Adriático, fue incorporada a territorio imperial. En el concilio de Grado de (572/577) aparecen las firmas de los obispos de *Cissa* y *Petina*. *Cissa* se identifica con una propiedad altoimperial¹¹, que en época tardía habría desarrollado una dinámica económica en

¹⁰ Aparece la firma del obispo *Benedictus* (De Fino 2014-2015, 408-409).

¹¹ La *Notitia Dignitatum Occidentis* (XI, 67 e XII, 18) recoge la cita de un *procurator baphii Cissensis, Venetiae et Histriae*. El primer obispo conocido es *Vindemius*, que firma las actas del Concilio de Grado, del 572/577. Para el caso de Petina, la primera mención es de *Marcianus* (De Fino 2005, 699).



Sl. 2. Biskupska sjedišta u Dalmaciji 530. i 533. g.
Fig. 2. Episcopal sees in Dalmatia in 530 and 533.

Figura 3. Diócesis en Dalmacia tras los concilios de Salona de 530 y 533 (según A. ŠKEGRO, “The Sarnian diocese (Sarniensis Ecclesia)”, *Godišnjak/Jahrbuch* 2015, 44, p. 234).

el territorio que justificaría su promoción a episcopado (De Fino 2014-2015).

El territorio continental de Dalmacia (Fig. 3), por su parte, se vio inmerso en los acontecimientos que llevaron a la disolución del Imperio romano de Occidente. Por un lado, Rómulo Augústulo fue depuesto en 476 por Odoacro, mientras que un año antes Julio Nepote, quien fuera emperador y así seguía considerándose, se trasladó a Salona, desde donde gobernó la región con el título de emperador, que nunca abandonó, hasta su muerte, acaecida en 480 (Heather 2005). El territorio fue incorporado al reino ostrogodo, en el que permaneció hasta que, a partir de las campañas bizantinas en la zona, quedó bajo tutela imperial desde 535.

En el ámbito urbano y en la costa, al igual que en otras regiones europeas, se documenta

un mayor vigor en la expansión del cristianismo, mientras que, en el interior, más ruralizado, se diluye y todavía resulta complicado de rastrear (Dzino 2010; Škegro 2015). Sin embargo, las actas de los concilios de Salona de los años 530 y 533 suponen un punto de inflexión en el conocimiento de la organización eclesiástica en Dalmacia en el siglo VI, puesto que recoge la división episcopal de la región. La diócesis de Salona, sede metropolitana, se dividió en diferentes obispados, al igual que la *Bestoensis ecclesia* (Škegro 2005). Recientemente se ha interpretado que la necesidad de generar una mejor estructura organizativa de la iglesia en este territorio supuso la creación de nuevas diócesis en centros menores (Jarak 2008).

Pasando a territorio galo y siguiendo el esquema general, lo habitual era que

los episcopados se erigieran en antiguas *civitates* romanas, sin embargo, se constata la promoción de algunos centros menores al rango episcopal (Prévot 2003). De una parte, se documenta el ascenso de aglomeraciones secundarias que obtuvieron el estatus de ciudad a raíz de su conversión en episcopado. Es el caso de la *civitas Matascensis*, un *castrum* situado en un lugar que debía pertenecer a la diócesis de Lyon y que fue distinguido como cabeza de episcopado por el rey franco Childeberto tras su conquista del reino burgundio¹². A partir de su conversión en sede episcopal el asentamiento pasó a ostentar el rango de ciudad. En cierta sintonía con lo anterior encontramos el obispado de Alba (la *civitas Albensium* de la *Notitia Galliarum*) que estuvo en funcionamiento hasta un momento indeterminado del siglo V. A lo largo de esa centuria la sede se trasladó a Viviers, apareciendo citado el *episcopus civitatis Vivarensis* (Prévot 2003, 19).

En otro orden de cosas, Dijon tendría un destacado desarrollo urbano, que habría merecido la mención del propio Gregorio de Tours. Incluso desde finales del siglo V, los obispos de Langres habrían residido largas temporadas en el lugar. No obstante, en la sexta centuria seguiría apareciendo como *castrum* (Prévot 2003, 19), es decir, desde el punto de vista administrativo no habría conseguido todavía el reconocimiento como *civitas*.

Caso aparte es el de Niza, cuyo rango episcopal se documenta desde 381 (Concilio de Aquileya), pero no así su estatus urbano, puesto que en las epístolas del papa Hilario, en el siglo V, aparece citado como *castellum*. En la siguiente centuria los textos parecen indicar que la sede se uniría temporalmente a la de Cimiez, que quedaba muy próxima a la sede de Niza (“*episcopus ecclesia Cemelensis et Nicaensis*”) (Beaujard 2006). Habría que esperar al Concilio de París de 614 para ver la firma de un obispo *ex civitate Nicia* (Prévot

2003, 20), desapareciendo toda mención a Cimiez.

En la Narbonense, luego llamada *Septimania* o *Galia Gotica* en el reino de Toledo (Delaplace 2008), la promoción a episcopado de centros menores se documenta especialmente en el siglo VI. Alrededor del 400 la *Notitia Galliarum* indica que en la Narbonense había cinco ciudades, a saber: Toulouse, Narbona, Béziers, Lodèvre y Nîmes, así como un *castrum*, Uzès¹³. En el último tercio del siglo VI las fuentes citan ocho episcopados, cuatro de ellos ubicados en ciudades (Narbona, Béziers, Lodèvre y Nîmes) y cuatro nuevas sedes situadas en pequeños establecimientos portuarios, una antigua colonia romana y un antiguo *uicus* (Schneider 2007).

La creación de nuevas sedes episcopales ha sido puesta en relación con la situación política creada a partir de la batalla de Vouillé, en 507. La derrota goda supuso la incorporación de una parte importante del reino de Tolosa a manos francas¹⁴, perdiendo importantes ciudades, como la propia Tolosa, Narbona, Béziers y *Nemausus* (Nîmes). A la ruptura de la unidad política y administrativa habría que añadir las tensiones territoriales que pueden rastrearse entre la aristocracia local y el Estado central. Por ello, el reino visigodo reorganizó la división administrativa de la región incorporando nuevos episcopados con el fin de limitar el poder local (Beaujard 2006, 23; Schneider, 2008, 74). Al mismo tiempo, la reforma debería mejorar la administración y la capacidad de la Septimania ante la constante

¹³ El *castrum* de Uzès fue promocionado a obispado con anterioridad alrededor a 420 (Schneider 2008; 2010).

¹⁴ Diversos autores consideran que la batalla de Vouillé supuso un punto de inflexión para el reino de Tolosa, iniciándose una migración masiva de los visigodos a la Península Ibérica (Castellanos 2007). Para un caso particular en el noreste peninsular, defendiendo que Vouillé contribuyó a fortalecer un proceso que se había iniciado ya en el siglo V (Buencasa y Sales 2001). Sin embargo, J. Arce (Arce 2008, 24-25) se muestra crítico con esa línea de interpretación histórica, considerando que no se produjo tal migración masiva de visigodos a la Península Ibérica.

12 La primera mención de la sede episcopal data de 538 (Prévot 2003, 19).



Figura 4. Diócesis en la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía (según R. BARROSO, J. MORÍN, I. M. SÁNCHEZ, *Theodomirvs Dvx. El último goyo. El ducado de Aurariola y el final del Reino visigodo de Toledo*, Madrid, 2018).

amenaza de invasión por parte de los francos (Wickham 2008).

Probablemente la existencia de una vacante en el obispado de Béziers provocó antes de 506 la creación del obispado de Agde, un pequeño asentamiento portuario cercano a aquel obispado, al que sustituiría. Una década después, en el Concilio de Tarragona de 516 aparece la firma de un obispo de *Eliberris*, identificado en un principio como *Iliberris*-Granada (Salvador 1990), si bien el hecho de que se trate de un concilio provincial parece indicar que debería relacionarse con *Caucoliberri* (Collioure, Pyrénées-Orientales), que se interpreta como *castrum* para inicios del siglo VI y en el que podría haberse ubicado un obispado efímero (Schneider 2008).

Avanzada la centuria, antes de 572, se creó otro centro episcopal en *Elna*. Citada por Tito Livio y por Plinio como *uicus*, aparece en las fuentes de la segunda mitad del siglo IV como

*castrum Helena*¹⁵. En la misma línea, Gregorio de Tours cita el caso de *Arisitum*, antiguo *uicus* que fue distinguido con el episcopado. No obstante, la creación de este obispado no se planteó a partir de un territorio, sino de la suma de quince iglesias rurales, que dependerían de la nueva sede (Schneider 2008, 73).

Por otra parte, con anterioridad al III Concilio de Toledo se convertiría *Carcasona* en nuevo obispado. Se trata de una antigua colonia romana que, desprovista de todo privilegio posteriormente, se convirtió en un *castellum* en el siglo III. Se desconoce su estatus en el momento de convertirse en sede episcopal, por lo que no es seguro que se trate de un caso de promoción de un centro menor (Schneider 2003, 14-15).

¹⁵ Para una visión de conjunto (Constant 2007). Una investigación en curso sobre el conjunto episcopal, del que no se ha identificado con seguridad los edificios que lo conformarían, en (Gallego 2008).

Finalmente, debemos destacar la existencia de lo que la investigación ha considerado como obispados efímeros, cuya creación responde a una casuística diversa, entremezclados en la política religiosa y administrativa de los reyes frances¹⁶.

3. ALGUNOS EJEMPLOS EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

Pasando a la antigua Hispania (Fig. 4), el reino suevo estableció durante el siglo V las sedes episcopales en lugares de escasa entidad, con un número reducido de fieles, situación que se ha relacionado con la presencia del priscilianismo en tierras galaicas (Díaz 2011). A partir del siglo VI San Martín de *Dumio* reorganizó la división eclesiástica del reino ubicando los episcopados en antiguas *civitates* romanas, con lo que la promoción de estos centros menores quedó en un segundo plano (García Moreno 2006; López Quiroga 2013). Paralelamente, se documentan sedes episcopales situadas en monasterios, como en Britonia y *Dumio*. Para Britonia se ha supuesto un origen étnico extrapeninsular (H. Livermore 1987; Díaz 2011, 232-233) y la formación de comunidades “cristianas célticas” organizadas en torno al monasterio de *Maximo*¹⁷. *Dumio*, por su parte, se encontraba en una *uilla* suburbana de la ciudad de Bracara Augusta (Díaz 2000; Gurt, y Sánchez, 2011), atribuyéndose su fundación y la de otros monasterios al propio San Martín. En ambos casos, el abad del monasterio haría las veces de obispo, siguiendo el modelo obispo-abad¹⁸ desarrollado por Fructuoso de Braga. En esa misma línea, estos obispados tendrían una función eminentemente eremítica, no contando, en principio, con un territorio

16 Ese sería el caso de Chateaudun y el obispo Promotus (Schneider 2014, 432).

17 Una visión crítica acerca del origen bretón de la comunidad monástica de Britonia en López Quiroga 2013, 469-470.

18 Para P. C. Díaz Martínez (2011, 232) el modelo de abad-obispo tendría un origen oriental, sin tradición en la Península Ibérica, por lo que se trataría de un fenómeno excepcional, sin continuidad.

dependiente sobre el que ejercer un control fiscal (López Quiroga 2013, 470). La unificación posterior de la sede de *Dumio* con la de Braga se ha valorado por la propia entidad de la silla dumiente, al tratarse de un monasterio, así como por la proximidad entre ambas (Barroso, Morín y Sánchez 2018, 60-61).

En el noreste peninsular se conocen los casos de *Egara* (García, Moro y Tuset 2009) y *Urgellum*, en los que no se advierte un poblamiento cercano que permita defender la presencia de una ciudad. En el primer caso, no parece haber ocupación en el entorno, mientras que en el segundo se ha valorado la posibilidad de que la sede urcelitana tuviera un territorio dependiente asociado a la existencia de una antigua *uilla*¹⁹.

Sin embargo, aún en el noreste, en El Bovalar (Seròs, Lleida) se ha documentado un complejo religioso situado en un entorno rural con estructuras de habitación asociadas a una de las fases del templo cristiano (Palol, de, 1989). Se ha interpretado como *uicus* y, recientemente, se ha retomado la posibilidad de que se tratase de un monasterio (Gurt 2007; Sales 2015), aunque rechazando su función como sede episcopal (Gurt 2007; Martínez Tejera 2008).

En un contexto completamente distinto habría que incluir la erección de obispados en centros no urbanos en tiempos del rey Wamba. Las fuentes citan el caso de *Aquis*, así como la conversión en episcopado de la iglesia de San Pedro y San Pablo en Toledo, así como otros casos, ubicados en centros rurales (Chavarría 2018, 80). No obstante, la supresión de estas sedes en el XII Concilio de Toledo parece indicar, tal como han interpretado diferentes autores, que la jerarquía eclesiástica estaba en contra de esta práctica. En la misma línea, el sínodo confirmó la sucesión de Wamba y subida al trono de Ervigio, en circunstancias excepcionales y algo confusas, lo que no hace sino aumentar las sospechas acerca de una

19 Gurt, 1999; Gurt y Sánchez 2011, 289-290. Para una síntesis de la problemática acerca de la sede de *Urgellum*, ver Sales 2012, 282-284.

supuesta artimaña urdida con el objetivo de deponer al rey que había puesto en jaque a la Iglesia con sus decisiones unilaterales (Frighetto 2004).

La política de Wamba fracasó y las normas conciliares generales prohibieron la erección de episcopados en núcleos no urbanos tanto en el canon cuarto del XII Concilio de Toledo (681) como en el noveno del XIII Concilio de Toledo (683), tratando de toda sede episcopal situada en lugares considerados inadecuados (Rodríguez y Martínez 2002). Algunos autores interpretan que esta reacción eclesiástica frente a fundaciones en lugares no canónicos demostraría que se trató de un fenómeno excepcional dentro del reino de Toledo (Chavarría 2018, 80). En el otro lado de la balanza, se ha considerado que se habría producido un cambio en la estrategia en el control del territorio, por el cual la presencia de una ciudad no sería suficiente como elemento de control fiscal o, al menos, no el único (Gurt y Sánchez 2011, 276).

Sea como fuere, la promoción de centros menores podría haberse producido en lugares estratégicamente situados, a pesar de carecer de estatus urbano. Éste podría ser el caso de las sedes aucense y elotana, como veremos a continuación. En el norte peninsular, las campañas emprendidas por Leovigildo contra cántabros y vascones permitieron controlar al menos la parte septentrional de la actual provincia de Burgos. Es posible que en ese momento se fundara el obispado de *Auca*²⁰, que parece responder a la voluntad de controlar un territorio situado frente a zonas que se encontraban al margen del Estado visigodo en Cantabria²¹, cuando se perciben tensiones entre el poder central y el local (Barbero y Vigil

20 El primer obispo aucense del que se tiene constancia, Asterius, aparece firmando en el III Concilio de Toledo (589) por delante de treinta y cuatro obispos, lo que indica que fue nombrado con anterioridad a ellos.

21 Recaredo, con la participación del obispo Asterius de Auca hizo edificar una iglesia en Mijangos, cercana a un punto de control del territorio en la hipotética frontera con el país cántabro, en la fortaleza de Tedeja (Bohigas, Fernández, Lecanda y Ruiz 1996).

1974; 1978). Pero, ¿era *Auca* una *ciuitas*? En época romana *Auca* carecía de estatus urbano (Gómez 2009). Existen dudas acerca de su emplazamiento exacto, si bien se considera que el yacimiento que correspondería con la sede *aucense* se encuentra en el término municipal de Villafranca de Montes de Oca, en Burgos. Se han barajado varias opciones hasta la fecha, pero ninguna en un asentamiento con carácter urbano. Por una parte, podría relacionarse con el yacimiento de Vega Bajera, interpretado como *castrum*, en el que se ha documentado la presencia de una vivienda con fragmentos de un mosaico de época romana (López Monteagudo 1998; Aparicio 2007). Otro posible emplazamiento es Somorro, un castro romanizado con restos de fortificaciones y edificaciones, cercano a la ermita de Santa María de Montes de Oca. En este caso, a falta de excavaciones arqueológicas que permitan conocer las características del asentamiento, se ha interpretado como un modesto centro urbano, aunque también como *uilla*. Otro candidato a albergar la antigua *Auca* es La Pedraja, un castro romanizado que controlaba la vía *Tritium-La Rioja*. Finalmente, el último de los yacimientos posibles es El Llano, igualmente un poblado en altura (Martín Viso 1999).

Por tanto, hasta que la investigación aclare con más datos la ubicación concreta de la *ecclesia aucensis*, todo parece indicar que se estableció en una aglomeración secundaria, cuya ubicación privilegiada permitiría el control de un territorio de frontera como el Alto Ebro. Su función estratégica habría primado sobre el carácter urbano de otros asentamientos cercanos como *Segesamunclo* (Cerezo de Río Tirón, Burgos) o *Virovesca* (Briviesca, Burgos) (Martín Viso 1999, 158; Gómez 2009, 84; Gurt y Sánchez 2011, 288).

En la misma línea, en el sureste peninsular nos encontramos con otro ejemplo que podría incluirse en el grupo de centros menores promocionados a la dignidad episcopal, la *ecclesia elotana*, cuyo emplazamiento sigue a debate. El primer *episcopus elotanus* del que se

tiene noticia es *Sanabilis*, que firmó el llamado Decreto de Gundemaro en el año 610²². Las causas de la creación de esta nueva sede se vinculan al avance godo tras la conquista de la región montañosa de la *Orospeda* por parte de Leovigildo que debía permitir al ejército visigodo presionar más directamente los dominios bizantinos de la Bastetania y el área levantina. La política expansiva de Leovigildo habría provocado el aumento de los gastos militares y, dado que el Estado se apoyaba en la Iglesia para el control administrativo del reino, la voluntad de controlar territorios recientemente incorporados podría estar en el origen de la creación de sendos nuevos episcopados, sirviendo además para administrar las nuevas regiones incorporadas al reino, frente los territorios todavía en manos bizantinas (Wickham 2008, 164). De ese modo, la sede elotana sustituiría a la ilicitana mientras que la begastrense, ubicada en Begastri (Cabezo de Roenas, Cehegín, Murcia), un antiguo *municipium*, haría lo propio con la de *Carthago Spartaria* (Vives 1961; Vallejo 2012). Dado que ningún prelado elotano firma el III Concilio de Toledo, se ha relacionado la creación de la sede con el periodo transcurrido entre los años 589 y 610, si bien generalmente se vincula con la labor administrativa de Recaredo (Vallejo 1993; Castellanos 2007), en un contexto de enfrentamiento con los imperiales²³.

El episcopado de *Elo*, tradicionalmente asociado al asentamiento situado en El Monastil (Elda, Alicante), se identifica actualmente con el yacimiento de El Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete) (Gutiérrez, Abad y Gamo 2005; Abad, Gutiérrez, Gamo y Cánovas, 2012), si bien no como Elo, sino reconociendo como correcta la lectura *Eio*²⁴ a partir de las

22 La autenticidad del propio Decreto de Gundemaro ha suscitado dudas entre algunos investigadores (González Blanco 1985; 1986).

23 Aun admitiendo la posibilidad de que fuera creada bajo el gobierno de Recaredo, para una eventual creación en tiempos de Witerico, ver Peidro 2008c. Para una fundación cercana a 610 y, por tanto, bajo el reinado de Gundemaro ver Barroso, Morín y Sánchez 2018, 63.

24 Para una visión crítica con la identificación de El Tolmo de Minateda con la sede eiotana ver Poveda

actas conciliares. Los caminos para asociar la sede episcopal a uno u otro yacimiento han sido diversos. Para el caso de El Monastil²⁵ se ha partido de la identificación toponímica del asentamiento con la *mansio ad Ello* que aparece en el Itinerario de Antonino, citado por el Anónimo de Rávena como *Eloe* para terminar con la firma de *Sanabilis episcopus elotanus*²⁶ del citado Decreto de Gundemaro²⁷. Tal como hemos apuntado en otro trabajo, no conocemos con precisión el papel que jugaría en época romana²⁸, si bien tendría un rol secundario en la organización del territorio, quedando supeditada en esos momentos a la *Colonia Iulia Ilici Augusta* (Poveda Navarro 1996; Peidro 2008c; Frías 2010).

Navarro 2020a.

25 Se ha retomado el análisis del yacimiento con el estudio de los materiales recuperados en las excavaciones llevadas a cabo en las últimas décadas, habiéndose publicado hasta el momento unos resultados preliminares (Poveda Navarro y Peidro 2007). Estos trabajos vienen a sumarse a los realizados durante las décadas de 1980 y 1990 por P. Reynolds, quien estudió los materiales recuperados por las excavaciones llevadas a cabo en El Monastil por los miembros de la Sección de Arqueología del Centro Excursionista Eldense entre finales de la década de 1950 y finales de 1970 (Reynolds, 1985; 1993; 1996; 2007).

26 Posteriormente, aparecen las firmas de varios obispos como *episcopus ilicitanus et elotanus* en diferentes concilios del siglo VII (Toledo VII, XI y XV) (ver Martínez y Rodríguez 2002). La signatura conjunta se ha interpretado como prueba de la fusión entre ambas sedes, debido a la proximidad entre El Monastil e Ilici (Llobregat 1977, 94-96; Poveda Navarro 2000b). En ese sentido, aunque la casuística de la creación de las sedes es diferente, tal como hemos visto anteriormente, la proximidad es el argumento esgrimido para explicar la fusión de los obispados de Niza y Cimiez (Beaujard 2006).

27 La bibliografía al respecto es bastante extensa, por lo que remitimos algunos trabajos de referencia (Llobregat 1977; 1980; 1985; Poveda Navarro 1991; 2000b; Peidro 2008b).

28 El Itinerario cita la *mansio ad Ello*, es decir, la que está en la vía, desde donde cualquier viajero se podía desviar hacia Ello. En nuestra opinión, El Monastil sería Ello, pero no la *mansio*, sino un asentamiento de cierta relevancia, bien fuera considerado una ciuitas peregrina, como interpreta A. M. Poveda Navarro (1996), o bien un *uicus*, que nos parece la opción más probable (Peidro 2008a). En esa misma línea, se ha situado la *mansio* en la Colonia de Santa Eulalia (Sax, Alicante), (Brotóns y Ramallo 1989).

Tras una fase de relativo abandono, el asentamiento fue reocupado a lo largo de la segunda mitad del siglo IV, experimentando un importante empuje a partir del siglo V, que le permitió convertirse en el centro de poder local que organizó los valles del Medio y Alto Vinalopó²⁹. Identificado como *castellum* o *castrum* en época bizantina (Ribera 2004; Ribera y Rosselló 2003, 108), recientemente se ha retomado la hipótesis que interpreta los restos documentados en El Monastil como los de un centro monástico³⁰. De un lado, se ha relacionado con el monasterio de San Martín citado por Gregorio de Tours, cuya ubicación no es segura y ha levantado un interesante debate, recientemente avivado por nuevas interpretaciones que parten del topónimo *Elota*, en vez de *Elo*³¹.

De otra parte, se ha vinculado la creación de un monasterio en época bizantina, en un momento impreciso de la segunda mitad del siglo VI, lo que abriría la posibilidad de considerar la creación de la sede elotana como

29 (Poveda Navarro 1992-1993; Peidro 2008c, nota 31). La importancia de los lugares de altura en la vertebración del territorio ha sido puesta de manifiesto en otras regiones peninsulares y europeas. Todo ello puede responder a un tipo de organización de los espacios y los territorios que tiene, como elemento fundamental, la presencia de estos asentamientos en altura, fortificados, que jugaron un papel aún difícil de establecer con seguridad (Menasanch de Tobaruela 2005; López Quiroga y Benito 2008).

30 La posibilidad de que El Monastil se hubiera convertido en un *monasterium* en época visigoda, toda vez que *Ilici* fuera incorporada al reino de Toledo y las sedes episcopales se fundieran en una sola, había sido apuntado previamente (Llobregat, 1977; Poveda Navarro 2007). En ese sentido, el canon IV del III Concilio de Toledo (589) indica que “...ut liceat episcopo unam ex parociis basilicam monasterium facere...” o bien “...ut episcopo liceat unam de parrocianis ecclesiis monasterium facere...” (Vives 1963; Martínez y Rodríguez 1992, 104-106). Así el concilio deja vía libre para la conversión de iglesias en centros monásticos (Peidro 2008a, 93; Poveda Navarro, Márquez y Peidro 2013, 1158).

31 Muy recientemente se ha llevado a cabo un completo análisis sobre la vinculación entre el centro monástico y el obispado elotano (tomando como topónimo *Elota* y no *Elo*), así como acerca de la interpretación de El Monastil como el monasterio de San Martín (Barroso, Morín y Sánchez 2018).

un ejemplo más de promoción a episcopado de un centro monástico, así como su posterior fusión con la *ciuitas* más cercana, como en el caso de *Dumio* y *Braccara Augusta* (Barroso, Morín y Sánchez 2018). Recordemos que el monasterio de Dumio se considera de tradición oriental, al frente del cual estaría el abad-obispo. Esta misma circunstancia podría haberse producido en el caso de El Monastil. Asimismo, la fusión de las sedes ilicitana y elotana estaría en consonancia con lo ocurrido en las sillas dumiere y bracarense. Igualmente, en el caso de las sedes de Cimiez y Niza, como vimos, la proximidad entre ambas, así como la menor envergadura de la primera, han sido los argumentos esgrimidos para explicar la fusión de los episcopados.

El despoblado de El Monastil conserva parte de un templo cristiano de reducido tamaño que ha sido datado en torno a la segunda mitad del siglo VI o inicios del siglo VII. Los restos arqueológicos documentados en la parte alta del cerro muestran una arquitectura sencilla, una iglesia de pequeñas dimensiones³², de una sola nave con ábside de herradura y una pequeña necrópolis *ad sanctos* (Poveda Navarro y Márquez 2000; Poveda Navarro 2000b; 2003; Poveda Navarro, Márquez y Peidro 2013). Muy recientemente, la cultura material ha permitido asociar el lugar con el culto a Santa María, en una coyuntura caracterizada por el impulso bizantino para la construcción de iglesias en todo el territorio imperial (Poveda Navarro 2020b).

Volviendo a la falta de monumentalidad de la iglesia de El Monastil, su modestia, así como el carácter no urbano del asentamiento ha dado lugar a diferentes interpretaciones del enclave. Recientemente, como iglesia

32 Este tipo de templo cristiano tiene paralelos en otras regiones peninsulares y extrapeninsulares, de las que aquí apuntamos algunos ejemplos, como es el caso del noreste ibérico o la parte septentrional de Italia y la región alpina. No obstante, se trata de iglesias parroquiales, no concretamente cabezas de diócesis, así vemos algunos ejemplos en el Tarragonense (Sales 2012), así como en el norte de la Península Itálica (Ciurletti 2001; Chavarría 2015).

cenobítica (Martínez Tejera 2007), o bien para han servido para descartar la ubicación de la sede episcopal en El Monastil³³, siendo el principal escollo al que se enfrenta cualquier intento de asimilación con la Elo de las actas conciliares. De hecho, en el estado actual de nuestros conocimientos no tenemos constancia de ningún otro ejemplo de episcopado hispano con una arquitectura de este tipo. No obstante, tal como se ha apuntado anteriormente, la sede aucense y la elotana guardarían ciertas semejanzas entre sí. De un lado, su creación se asocia a la incorporación de diversas zonas peninsulares a dominio godo tras el reinado de Leovigildo, bien en época de Recaredo o poco tiempo después. Asimismo, estos episcopados jugarían un papel estratégico como *central place*, organizando el territorio más próximo.

Por su parte, la identificación de El Tolmo de Minateda, el antiguo *municipium* de *Ilunum*³⁴, con el episcopado de *Eio* se ha iniciado a partir del hallazgo de un conjunto arquitectónico monumental levantado *ex novo* entre finales del siglo VI e inicios del siglo VII situado en la acrópolis del yacimiento que incluiría basílica de tres naves, baptisterio y episcopio (Abad, Gutiérrez y Gamo 2000; Gutiérrez, Abad y Gamo, 2004; Gutiérrez y Cánovas 2009; Gutiérrez y Sarabia 2013; 2014). Asimismo, el asentamiento contaría con una privilegiada situación que le permitiría un amplio control territorial (Gutiérrez y Grau 2012), siendo uno de los puntos clave para el control de la *Orospeda* (Peidro 2008c, 266 y ss.). Todo ello llevó a identificar en un primer momento el asentamiento con la *Iyyuh* del Pacto de Teodomiro, llegando después a la conclusión de

que debía tratarse de la ubicación de la *ecclesia eiotana*, ya que se ha optado por esta lectura en detrimento de la tradicionalmente aceptada *ecclesia elotana* (Gutiérrez 2000; Gutiérrez, Abad y Gamo 2005; Abad, Gutiérrez, Gamo y Cánovas 2012; Lorenzo 2016).

No obstante, esa identificación plantea problemas. Precisamente uno de los principales argumentos para ubicar la *ecclesia elotana* en El Monastil, el topónimo, es el principal escollo para hacer lo propio con la *eiotana* en El Tolmo de Minateda, debido a la dificultad de encajar en un mismo asentamiento dos topónimos, *Ilunum* para la época altoimperial y *Eio* para la fase tardoantigua (Peidro 2008c, nota 27; Barroso, Morín y Sánchez 2018, 55). En ese sentido, habría que valorar la posibilidad de que el planteamiento *ex novo* que se percibe en El Tolmo de Minateda diera lugar a una refundación del asentamiento, que podría haber traído consigo un nuevo topónimo, *Eio*, obviando el anterior, *Ilunum*.

Por otra parte, con una visión distinta de la funcionalidad del asentamiento, se ha planteado la posibilidad de que, en realidad, El Tolmo de Minateda sea la cabeza de un gran complejo monástico, que cumpliría funciones de evangelización en un amplio territorio de reciente incorporación al reino visigodo (López Quiroga 2016).

En definitiva, en un lado de la balanza encontramos un núcleo con arquitectura monumental y elementos que podrían permitir albergar un episcopado o bien un centro religioso de control del territorio (López Quiroga 2016, 86), y en el otro un centro no urbano (bien un asentamiento fortificado bien un monasterio) que funcionaría como vertebrador del territorio a nivel comarcal cuyos restos documentados son modestos y no permiten hablar de arquitectura episcopal (Gurt y Sánchez 2011, 287)³⁵. En ambos

33 Una detallada crítica a los restos materiales documentados en El Monastil puede verse en Gutiérrez 2000, así como en Gutiérrez, Abad y Gamo 2005. Por su parte, A. V. Ribera considera insuficientes los restos arquitectónicos documentados como para identificarlos con una sede episcopal (Ribera 2004, 65-66). Más recientemente, un completo análisis del debate historiográfico, con crítica a la identificación con El Monastil en Lorenzo 2016.

34 Recientemente A. M. Poveda Navarro plantea la lectura *Ilunum* para el *municipium* de época romana (Poveda Navarro 2020a).

35 Tal como hemos comentado anteriormente, los paralelos arquitectónicos de la iglesia documentada en El Monastil nos remiten a contextos parroquiales. No obstante, lo cierto es que se desconoce un buen porcentaje de la arquitectura asociada a una sede episcopal (Gurt 2007).

casos, por tanto, se baraja la hipótesis de que pudieran interpretarse como *monasteria* y, por tanto, con la figura del obispo-abad que hemos mencionado para la sede de *Dumio* al frente del asentamiento. Por tanto, en el estado actual de la cuestión, y tal como afirman R. Barroso, J. Morín e I. M. Sánchez, el debate está aún lejos de cerrarse definitivamente (Barroso, Morín y Sánchez 2018, 55).

4. VALORACIONES FINALES

A lo largo del presente trabajo hemos analizado algunos casos de aglomeraciones secundarias de tipología muy diversa promocionados a episcopados en diferentes regiones de la Europa occidental. Queda patente que el modelo de diócesis en la Antigüedad Tardía es principalmente urbano, pero no exclusivamente. A pesar de las prohibiciones canónicas, o precisamente porque la presencia de dichas disposiciones en los concilios eclesiásticos denota que la fundación de obispados en aglomeraciones secundarias era una práctica relativamente común, lo cierto es que los casos de promoción episcopal de estos asentamientos se llevaron a cabo tanto en los reinos germánicos como en los territorios bajo tutela imperial, durante las épocas bajoimperial y bizantina. De hecho, esta circunstancia se documenta desde el siglo IV al VII, teniendo una especial incidencia en los siglos V y VI.

A pesar de la existencia de este fenómeno, la fundación de un obispado no garantizó, en la mayoría de los casos, la supervivencia del asentamiento, excepto en aquellos en los que se evolucionó hacia entornos urbanos. Por tanto, en conjunto, se trataría de una circunstancia relativamente habitual (más de un 10% de las diócesis en Italia y algo menos en el caso de la Península Ibérica), pero efímera en el tiempo, siendo finalmente sustituida por lo que se consideraba más apropiado para la salvaguarda de la dignidad episcopal, que la cabeza de la diócesis estuviera implantada en una ciudad.

En la Italia central y meridional las aglomeraciones secundarias se vinculan a la gestión de propiedades imperiales de cierta relevancia, muchas cercanas a la propia Roma. En la zona septentrional, especialmente en la región alpina, se documenta la presencia de iglesias como centros vertebradores de la ocupación y la gestión del territorio (Cantino, Fiocchi y Volpe 2007) y, en general, en zonas de frontera (Chavarría 2018, 80).

Asimismo, no debe pasarse por alto que un porcentaje bastante elevado de las promociones a episcopado se produjeron en el siglo VI, al igual que sucede en las islas de Sicilia y Córcega. En Istria este fenómeno se documenta ya bajo dominio bizantino, mientras que en Dalmacia las nuevas diócesis se datan apenas unos años antes de la llegada de las tropas imperiales.

Por su parte, en las Galias se conoce un reducido número de asentamientos que carecían de carácter urbano, al menos nominalmente. En el contexto galo, las motivaciones a la hora de la elección de unos centros u otros como sede de los episcopados son igualmente heterogéneas. El caso de la *Septimanía*, y con ello entramos de lleno en el reino de Toledo, sí parece responder a un carácter estratégico en la elección de los enclaves, amén de a una voluntad de reorganización de la administración del territorio y la evangelización de los entornos rurales.

En el resto del reino godo podría vincularse la promoción de centros menores a la necesidad de un control estratégico de ciertas zonas fronterizas o, al menos, ajenas al control estatal³⁶. En ese contexto se ha interpretado el caso de *Auca*, que bien podría estar relacionado con el control más o menos directo del territorio vascón, mientras en

³⁶ Diversos autores se han pronunciado acerca de la existencia de *limes* o zonas fronterizas fortificadas entre el Estado visigodo y diferentes zonas de la Península Ibérica (L. A. García Moreno, 1974; 1998; Martín 1998; Montanero 2005; Poveda Arias 2013). Contra la idea del limes visigodo, Besga 1983; Ripoll 1996; 2000. Para la presencia bizantina en territorio peninsular, es imprescindible la consulta de Vallejo 2012, así como de Vizcaíno 2007.

el sureste peninsular, la creación de la sede *elotana* estaría más orientada a ejercer presión sobre los territorios bizantinos en Levante y, concretamente, sobre la vecina *Ilici*.

Igualmente, no deben pasarse por alto lo que ha venido a definirse como obispados propios, es decir, lugares promocionados a episcopados a partir de la iniciativa privada, asociados a la creación de estructuras de control del territorio por parte de las élites locales³⁷. Así, la fundación de nuevos obispados en lugares no urbanos puede relacionarse con la acción organizativa de un Estado, o bien como una iniciativa surgida de las élites locales, donde la evangelización podría haber jugado un papel fundamental, con la creación de una red de iglesias en el territorio (Martínez Tejera 2020).

Sea como fuere, se abre la posibilidad de que asentamientos no urbanos, llámense aglomeraciones secundarias, *central places* o con cualquier otra denominación, fueran los promovidos a la dignidad episcopal. Ello sería posible con el apoyo de la élite local, pero igualmente con una aceptación por parte de la jerarquía eclesiástica y del gobierno central (Wickham 2008). Para el estudio de este fenómeno deberíamos utilizar tanto las fuentes escritas como las arqueológicas, siendo conscientes de que en el estado actual de nuestros conocimientos resulta todavía muy complicado llegar a identificar arqueológicamente con seguridad un obispado emplazado en una aglomeración secundaria. Al igual que en el caso itálico, algunos episcopados los conocemos prácticamente gracias a las firmas de sus obispos en los concilios tanto provinciales como generales y, aunque se han documentado elementos que pueden considerarse comunes a la

“arquitectura episcopal”, la Arqueología en muchas ocasiones no permite distinguir con claridad los restos que pertenecen a un episcopado o a otro tipo de asentamiento.

En el caso hispano, si bien en algunos yacimientos se dan esos elementos comunes, probablemente la característica más destacable sea, de nuevo, la heterogeneidad. En los inicios del reino suevo la ubicación de sedes en centros menores, incluyendo monasterios, es posteriormente sustituida por la promoción de episcopados en *cittitates*. De igual modo, la ubicación de cabezas de diócesis en centros monásticos no es ajena al reino visigodo, como en el caso de Dumio o, tal como se ha planteado recientemente, la *ecclesia elotana*.

El número de complejos episcopales que conocemos es relativamente escaso y no siempre se tiene la certeza de estar ante uno de ellos (Gurt 2007; Gurt y Sánchez 2011). Es más, algunos ejemplos de arquitectura monumental de época tardoantigua y altomedieval parecen no corresponder a episcopados, si bien se construyeron con toda seguridad bajo su amparo o, al menos, vigilancia. A ello debemos añadir que, en muchos casos, no se conoce con precisión la fase altomedieval de los yacimientos donde se presupone la ubicación de la sede episcopal, lo que dificulta enormemente precisar modelos interpretativos vinculados tanto a la arquitectura como a la topografía urbana de los episcopados. Si bien es cierto que se ha avanzado mucho en las últimas décadas, también lo es que queda mucho camino por recorrer (Ribera 2013). Una muestra de ello es esta modesta contribución que solo pretende plantear algunas hipótesis de partida que deberán ser ampliadas, matizadas o corregidas en futuras investigaciones.

37 Para algunos autores, el edificio religioso de Aljezares podría tratarse de un obispado propio, surgido de la aristocracia local, que buscaba estar presente en el territorio a través de la evangelización del mismo. La labor evangelizadora podría estar detrás de una voluntad por parte de las élites locales, una forma de controlar a la población dispersa, de manera que se asegurase el cobro de impuestos, bien para el Estado bien para beneficio propio, en una muestra de cierta autonomía frente al poder central (Martínez Tejera 2020).

BIBLIOGRAFÍA

- Abad, L., Gutiérrez, S. y Gamo, B. 2000. La basílica y el baptisterio del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete). *AEspA* 73, 193 – 221.
- Abad, L., Gutiérrez, S., Gamo, B. y Cánovas, P. 2012. El Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete): un proyecto de investigación y puesta en valor del patrimonio. *Debates de Arqueología Medieval* 2, 351 – 381.
- Aparicio Bastardo, J. A. 2007. Recuperación de un capitel Altomedieval en Villafranca Montes de Oca (Burgos). *Boletín de Arqueología Medieval* 13, 257 – 266.
- Arce Martínez, J. 2000. La fundación de nuevas ciudades en el Imperio romano tardío: de Diocleciano a Justiniano (s. IV-VI). En Ripoll, G. y Gurt, J. M. (eds.). *Sedes regiae (ann. 400-800)*, 31 – 62. Barcelona: Real Acadèmia de Bones Lletres.
- Arce Martínez, J. 2011. *Esperando a los árabes: los visigodos en Hispania (507-711)*. Madrid: Marcial Pons Historia.
- Barbero, A. y Vigil, M. 1974. *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*. Barcelona: Ariel.
- Barbero, A. y Vigil, M. 1978. *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona: Crítica.
- Barroso, R. Morín, J. y Sánchez, I. M. 2018. *Theodomirvs Dvx. El último godo. El ducado de Aurariola y el final del Reino visigodo de Toledo*. Madrid: AUDEMA.
- Beaujard, B. 2006. Les cités de la Gaule méridionale du IIIe au VIIe s., *Gallia* 63, 11 – 23.
- Besga Marroquín, A. 1983. *La situación política de los pueblos del norte de España en la época visigoda*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Bohigas, R. Fernández, R. Lecanda, J. A. y Ruiz, I. 1996. Tedeja, un castillo en el nacimiento de Castilla. *Castillos de España* 105, 3 – 13.
- Brotóns, F. y Ramallo, S. F. 1989. La red viaria romana en la Región de Murcia. En González Blanco, A. (coord.), *Los caminos de la Región de Murcia. Función histórica y rentabilidad socioeconómica*, 103 – 119. Murcia: Región de Murcia. Consejería de Política Territorial y Obras Públicas.
- Buencasa, C. y Sales, J. 2001. Importància geopolítica d'una ciutat en època visigoda: Girona després de Vouillé (ss. VI-VII)", *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins* 42, 59 – 76.
- Cantino Wataghin, G., Ermini Pani, L. y Testini, P. 1989. La cattedrale in Italia. En Duval, N. (ed.), *Actes du XIe Congrès International d'Archéologie Chrétienne. Lyon, Vienne, Grenoble, Genève, Aoste, 21-28 septembre 1986*, 5 – 87. Roma: École Française de Rome.
- Cantino, G., Fiocchi, V. y Volpe, G. 2007. Aspetti della cristianizzazione degli agglomerati secondari. En Bonnacasa, R. M. y Vitale, E. (eds.), *La cristianizzazione in Italia tra tardoantico e altomedioevo, Atti del IX Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana, Agrigento 20-25 novembre 2004*, vol. I, 85 – 134. Palermo: Carlo Saladino Editore.
- Castellanos García, S. M. 1998. Obispos y murallas. Patrocinio episcopal y defensa urbana en el contexto de las campañas de Atila en las Galias (a. 451 d. C.). *Iberia* 1, 167 – 174.
- Castellanos García, S. M. 2007. *Los godos y la cruz. Recaredo y la unidad de Spania*. Madrid: Alianza.
- Castellanos García, S. M. 2016. El obispo como líder ciudadano. En Acerbi, S., Marcos, M. y Torres, J. (eds.), *El obispo en la Antigüedad tardía. Homenaje a Ramón Teja*, 101 – 115. Madrid: Editorial Trotta.
- Castiglia, G. y Pergola, Ph. 2019. Between Change and Resilience: Urban and Rural Settlement Patterns in Late Antique Corsica. En Cau Ontiveros, M. A. y Mas Florit, C. (eds.), *Change and*

- Resilience: The Occupation of Mediterranean Islands in Late Antiquity.* Joukowsky Institute publication 9, 25 – 50. Oxford: Oxbow Books.
- Chavarría Arnau, A. 2015. Local Churches and Lordship in Late Antique and Early Medieval Northern Italy. En Sánchez-Pardo, J. C. y Shapland, M. G. (eds.), *Churches and Social Power in Early Medieval Europe: Integrating Archaeological and Historical Approaches.* Studies in the Early Middle Ages 42, 69 – 97. Turnhout: Brepols.
- Chavarría Arnau, A. 2018. *A la sombra de un imperio. Iglesias, obispos y reyes en la Hispania tardoantigua (siglos V-VII).* Bari: Edipuglia.
- Ciurletti, C. 2001. Chiese di VII-VIII secolo nel Trentino. Primi dati dalle recenti ricerche. En Brogiolo, G. P. (ed.), *Le chiese tra VII e VIII secolo in Italia settentrionale, 8º Seminario sul Tardoantico e Alto Medioevo in Italia Settentrionale, Garda, 8-10 aprile 2000.* Documenti di archeologia 26, 159 – 176. Mantua: Società archeologica padana.
- Constant, A. 2007. De la *civitas* au *castrum*: genèse des centres locaux du pouvoir entre Narbonnaise et Tarraconaise du IIIe siècle au Xe siècle. En Sénac, P. (ed.), *Villa II. Villes et campagnes de Tarraconaise et d'Al-Andalus (VIe-XIe siècles): la transition,* 41 – 66. Toulouse: Presses universitaires du Midi.
- De Fino, M. 2005. Proprietà imperiali e diocesi rurali paleocristiane dell'Italia tardoantica. En Volpe, G. y Turchiano, M. (coord.), *Atti del I Seminario sul Tardoantico e l'Altomedioevo in Italia meridionale (Foggia 2004)*, 691 – 702. Bari: Edipuglia.
- De Fino, M. 2009. Diocesi rurali nella Sicilia tardoantica: i casi di Carini e Triocala. *Vetera Christianorum* 46 (1), 31 – 51.
- De Fino, M. 2014-2015. Le diocesi rurali dell'Italia tardoantica fra IV e VII secolo. *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia (Serie III). Rendiconti* 87, 391 – 411.
- Delaplace, Ch. 2008. Les Wisigoths en Septimanie d'après les sources écrites. En Morín de Pablos, J. López Quiroga, J. y Martínez Tejera, A. M. (eds.), *El tiempo de los "bárbaros" pervivencia y transformación en Galia e Hispania (ss. V-VI d. C.).* Zona Arqueológica 11, 86 – 95. Alcalá de Henares: Museo Arqueológico Regional.
- Díaz Martínez, P. C. 2000. El reino suevo de Hispania y su sede en Bracara. En Ripoll, G. y Gurt, J. M. (eds.), *Sedes regiae (ann. 400–800)*, 403 – 423. Barcelona: Real Acadèmia de Bones Lletres.
- Díaz Martínez, P. C. 2011. *El reino suevo (411-585).* Madrid: Akal.
- Dupré Theseider, L. 1959. Problemi della città nell'altomedioevo. En *Atti della VI Settimana di Studi Sull'Alto Medioevo. La città nell'alto medioevo*, 15 – 46. Spoleto: Fondazione CISAM.
- Durliat, J. 1996. L'évêque et l'administration municipale au VIIe siècle. En Lepelley, C. (ed.), *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale. De la fin du IIIe siècle à l'avènement de Charlemagne,* Actes du colloque tenu à l'Université de Paris X-Nanterre (1-3 avril 1993), 273 – 286. Bari: Edipuglia.
- Dzino, D. 2010. *Becoming Slav, Becoming Croat: Identity Transformations in the Post-Roman and Early Medieval Dalmatia.* Leiden – Boston: Brill.
- Fernández Ubiña, J. 2006. Constantino y el triunfo del Cristianismo en el Imperio romano. En Sotomayor, M. y Fernández, J. (coord.), *Historia del Cristianismo I. El Mundo Antiguo.* 329 – 397. Granada: Editorial Trotta – Universidad de Granada.
- Frías Castillejo C. 2010. *Poblamiento rural de Dianum, Lucentum, Ilici y la ciudad romana de La Vila Joiosa (siglos II a. C.-VII d. C.). Bases para su estudio.* Alicante: Universitat d'Alacant.
- Frighetto, R. 2004. O problema da legitimidade e a limitação do poder régio na Hispania visigoda: o reinado de Ervígio (680-687). *Gerión* 22 (1), 421 – 435.
- Gallego Aguilera, N. 2008. «...Iacere in domo saniliata que tunc erat episcopalis... Deconstrucción del conjunto episcopal de Elna (ss. III d.C.-VI d.C.)». En López Quiroga, J., Martínez Tejera,

- A. M. García Pérez, L. y Daza Pardo, E. (eds.), *Episcopus, ciuitas, territorium, Pre Actas, del XV Congreso Internacional de Arqueología Cristiana*, 65 – 66. Madrid: PublCEP. Publicaciones Digitales.
- García Moreno, L. A. 1974. Estudios sobre la organización administrativa del reino visigodo de Toledo. *Anuario de Historia del Derecho Español* 44, 5 – 155.
- García Moreno, L. A. 1998. *Historia de España visigoda*. Madrid: Cátedra.
- García Moreno, L. A. 2006. La Iglesia y el Cristianismo en la Galecia de época sueva. *Antigüedad y Cristianismo* 22, 39 – 55.
- García, G. Moro, A. y Tuset, F. 2009. *La seu episcopal d'Ègara. Arqueologia d'un conjunt cristià del segle IV al IX*. Documenta 8. Tarragona: ICAC.
- Gómez Tarazaga, I. 2009. El obispado de Auca y su área nuclear (siglos V-XI): un referente de diálogo entre lo local y lo central. En Martín Viso, I. (ed.), *¿Tiempos oscuros? Territorios y Sociedad en el centro de la Península Ibérica (siglos VII-X)*, 69 – 99. Madrid: Sílex Ediciones.
- González Blanco, A. 1985. La historia del S.E. peninsular entre los siglos III-VIII d.C. Fuentes literarias, problemas y sugerencias. *Antigüedad y Cristianismo* 2, 53 – 79.
- González Blanco, A. 1986. El Decreto de Gundemaro y la historia del siglo VII. *Antigüedad y Cristianismo* 3, 159 – 169.
- Gurt i Esparraguera, J. M. 1999. Les ciutats i l'urbanisme. En Palol, de P. y Pladevall, A. (dirs.), *Del Romà al Romànic. Història, Art i Cultura de la Tarragonense mediterrània entre els segles IV i X*. 63-76, Barcelona: Encyclopèdia Catalana.
- Gurt i Esparraguera, J. M. 2007. Complejos eclesiásticos no episcopales. Función y gestión. En López Quiroga, J. Martínez Tejera, A. M. y Morín de Pablos, J. (eds.), *Monasteria et Territoria. Elites, edilicia y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)*, 203 – 232. Oxford: BAR Publishing.
- Gurt, J. M. y Sánchez, I. 2011. Episcopal groups in Hispania. *Oxford Journal of Archaeology* 30 (3), 273 – 298.
- Gutiérrez Lloret, S. 2000. La identificación de *Madinat Iyih* y su relación con la sede episcopal Elotana. Nuevas perspectivas sobre viejos problemas. En Olcina Doménech, M. H. y Soler Díaz, J. A. (coord.), *Scripta in Honorem Enrique A. Llobregat Conesa*, 481 – 501. Alicante: Diputación Provincial de Alicante – Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil – Albert.
- Gutiérrez, S., Abad, L. y Gamo, B. 2004. La iglesia visigoda de El Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete). *Antigüedad y Cristianismo* 21, 137 – 169.
- Gutiérrez, S., Abad, L. y Gamo, 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. (coord.), *VI Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica. Les citats tardoantigues d'Hispania. Cristianització i topografia*. Valencia 8, 0 i 10 de maig de 2003, 345 – 368. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- Gutiérrez, S. y Cánovas, P. 2009. Construyendo el siglo VII: arquitecturas y sistemas constructivos en el Tolmo de Minateda. En Caballero Zoreda, L., Mateos Cruz, P. y Utrero Agudo, M.ª A. (eds.), *El siglo VII frente al siglo VIII: arquitectura: Visigodos y omeyas*, 4, Mérida 2006. Anejos de Archivo Español de Arqueología 51, 91 - 132. Mérida: CSIC.
- Gutiérrez, S. y Grau, I. 2012. El territorio tardoantiguo y altomedieval en el sureste de Hispania: Eio-Iyyuh como caso de estudio. En Caballero Zoreda, L., Mateos Cruz, P. y Utrero Agudo, M.ª A. (eds.), *El siglo VII frente al siglo VIII: arquitectura: Visigodos y omeyas*, 4, Mérida 2006. Anejos de Archivo Español de Arqueología 51, 171 – 193. Mérida: CSIC.

- Gutiérrez, S. y Sarabia, J. 2013. The episcopal complex of Eio-El Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete, Spain). Architecture and spatial organization. 7th to 8th centuries AD. *Hortus Artium Medievalium* 19 (1), 267 – 300.
- Gutiérrez, S. y Sarabia, J. 2014. L'episcopio del Tolmo de Minateda (Albacete, Spagna). Architettura e funzione degli ambienti tra la fine del VI e l'inizio dell'VIII secolo. En Pensabene, P. y Sfameni, C. (ed.), *La villa restaurata e i nuovi studi sull'edilizia residenziale tardoantica*, 213 – 225. Bari: Edipuglia.
- Heather, P. 2005. *La caída del Imperio romano*. Barcelona: Crítica.
- Jarak, M. 2008. Literary and archaeological data for the division of the Dalmatian bishoprics in the 6th century. En López Quiroga, J., Martínez Tejera, A. M., García Pérez, L. y Daza Pardo, E. (eds.), *Episcopus, ciuitas, territorium, PreActas, del XV Congreso Internacional de Arqueología Cristiana*, 58. Madrid: PublICEP. Publicaciones digitales.
- Livermore, H. 1987. The Britones of Galicia. *Estudios Mindonienses* 3, 355 – 364.
- Llobregat Conesa, E. A. 1977. *La primitiva cristiandat valenciana*. Valencia: L'Estel.
- Llobregat Conesa, E. A. 1980. Las sedes episcopales valencianas preislámicas y su dependencia metropolitana. Subsidios para un análisis de la *Ordinatio Ecclessiae Valentiae*. *Escritos del Vedat* 10, 397 – 413.
- Llobregat Conesa, E. A. 1985. Las épocas paleocristiana y visigoda. En *Arqueología del País Valenciano: panorama y perspectivas. Anejos de la revista Lucentum*, 383 – 414. Alicante: Universitat d'Alacant.
- Lomas, F. J. 2006. El Imperio cristiano. En Sotomayor, M. y Fernández, J. (coord.). *Historia del Cristianismo I. El Mundo Antiguo*, 495 – 502. Granada: Editorial Trotta – Universidad de Granada.
- López Monteagudo, G. 1998. *Mosaicos romanos de Burgos*. Madrid: CSIC.
- López Quiroga, J. 2013. Obispo y territorio en Hispania. La vertebración eclesiástica del territorio en el occidente de *Hispania* a partir de la imagen ofrecida por el Parroquial Suevo. En Brandt, O., Cresci, S., López Quiroga, J. y Pappalardo, C. (eds.), *Episcopus, ciuitas, territorium (Acta XV Congressus Internationalis Archaeologicae Christianae, Toledo, 8-12.9.2008. Studi di Antichità Cristiana* 64, 463 – 482. Ciudad del Vaticano: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana.
- López Quiroga, J. 2016. Monasterios altomedievales hispanos. Lugares de emplazamiento y ordenación de sus espacios. *Los monasterios hispanos en sus emplazamientos: lugares de memoria de lo sagrado, XXIX Seminario sobre Historia del Monacato*, 65 – 99. Aguilar de Campo: Fundación Santa María la Real.
- López Quiroga, J. y Benito Díez, L. 2008. Entre la villa y la aldea. Arqueología del hábitat rural en Hispania (siglos V-VI). En Morín de Pablos, J., López Quiroga, J. y Martínez Tejera, A. M. (eds.), *El tiempo de los "bárbaros" pervivencia y transformación en Galia e Hispania (ss. V-VI d. C.)*. Zona Arqueológica 11, 273 – 309. Alcalá de Henares: Museo Arqueológico Regional.
- López Quiroga, J. y Martínez Tejera, A. M. 2006. El destino de los templos paganos en *Hispania* durante la Antigüedad Tardía. *AEspA* 79, 125 – 153.
- Lorenzo de Sanromán, R. 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.
- Martín, C. 1998. *In confinio externis gentibus*. La percepción de la frontera en el reino visigodo. *Studia Historica, Historia Antigua* 16, 267 – 280.
- Martín Viso, I. 1999. Organización episcopal y poder entre la Antigüedad Tardía y el Medievo (siglos V-XI): las sedes de Calahorra, Oca y Osma. *Iberia* 2, 151 – 190.
- Martínez Tejera, A. M. 2007. El hábitat 'cenobítico' en Hispania: organización y dependencias de una estancia elitista en la Antigüedad Tardía y Alta Edad Media (siglos V-X). En López

- Quiroga, J., Martínez Tejera, A. M. y Morín de Pablos, J. (eds.), *Monasteria et Territoria. Elites, edilicia y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)*. BAR S1720, 19 – 43. Oxford: BAR Publishing.
- Martínez Tejera, A. M. 2008. La arquitectura cristiana de los siglos V-VI en Hispania: entre la oficialización y la expansión. En Morín de Pablos, J. López Quiroga, J. y Martínez Tejera, A. M. (eds.), *El tiempo de los “bárbaros” pervivencia y transformación en Galia e Hispania (ss. V-VI d. C.)*. Zona Arqueológica 11, 222 – 270. Alcalá de Henares: Museo Arqueológico Regional.
- Martínez Tejera, A. M. 2020. ¿Complejos episcopales o complejos monásticos? Los espacios cristianos destinados a la evangelización del territorio en la Hispania de los siglos VI-VII. En Poveda Navarro, A. M. (ed.), *Más que piedras. Revisiones de Hispania tardoantigua entre bizantinos y visigodos*. *Alebus* 14-15, 9 – 96. Elda: Museo Arqueológico Municipal.
- Maymó i Capdevila, P. 1997. El lideratge episcopal en la defensa de les ciutats de l'occident llatí (s. IV-V). *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins* 38, 1121 – 1229.
- Menasanch de Tobaruela, M. 2005. Los poblados de altura: centros de los nuevos espacios sociales en el sudeste peninsular (siglos V-VIII). En Gurt i Esparraguera, J. M. y Ribera i Lacomba, A. (coord.), *VI Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica. Les citats tardoantigues d'Hispania. Cristianització i topografia*. Valencia 8, 9 i 10 de maig de 2003, 375 – 383. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- Montanero Vico, D. 2005. La problemática sobre el limes bizantino en la Península Ibérica: ¿realidad histórica o construcción historiográfica?. *Ex Novo Revista d'Història i Humanitats* 2, 45 – 64.
- Mor, C. G. 1979. *Sui poteri civili del vescovi dal IV al secolo VIII*. En Mor, C. G. y Schmidinger, H. (eds.), *I poteri temporali dei vescovi in Italia e in Germania nel Medioevo*. Annali dell'Istituto storico italo – germanico. Quaderno 3, 7 – 33. Bologna: Società editrice il Molino.
- Palol, de P. 1989. *El Bovalar (Sèros, Segrià). Conjunt d'època paleocristiana i visigòtica*. Barcelona: Diputació de Lleida – Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya.
- Pedro Blanes, J. 2008a. El valle de Elda, de los romanos al final de la Antigüedad. En Azuar Ruiz, R.(coord.), *Elda. Arqueología y Museo*. Ciclo Museos Municipales en el MARQ, 78 – 95. Alicante: MARQ.
- Pedro Blanes, J. 2008b. 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. 2008c. La región de la Oropeda tras Leovigildo. Organización y administración del territorio. *Verdolay* 11, 263 – 276.
- Pergola, Ph. e Istria, D. 2013. Nouvelles données sur les groupes épiscopaux de Corse. En Brandt, O. Cresci, S., López Quiroga, J. y Pappalardo, C. (eds.), *Episcopus, ciuitas, territorium (Acta XV Congressus Internationalis Archaeologicae Christianae, Toledo, 8-12.9.2008. Studi di Antichità Cristiana* 64, 515 – 526. Ciudad del Vaticano: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana.
- Poveda Arias, P. 2013. El concepto de frontera en la Hispania tardoantigua. De *limes* a *confinium*. En Aldea Celada, J. M. et alii (coord.), *Los lugares de la Historia, Temas y perspectivas de la Historia. 1157 – 1181*. Salamanca: AJHIS, Asociación de Jóvenes Historiadores.
- Poveda Navarro, A. M. 1991. La creación de la sede de Elo en la expansión toledana de finales del s. VI en el SE. Hispánico. En *Actas del XIV Centenario del III Concilio de Toledo (589-1989)*, 611 – 626. Toledo: Arzobispado de Toledo.
- Poveda Navarro, A. M. 1992-1993. La estructura territorial en el Valle Medio del Vinalopó durante los ss. V-VII. *Alebus* 2-3, 179 – 194.

- Poveda Navarro, A. M. 1996. El Monastil: del *oppidum* ibérico a la *civitas* hispanorromana de *Ello*. En Abad Casal, L. (de.), *Actas XXIII Congreso Nacional de Arqueología (Elche, 1995)*, vol. I, 415-26. Elche: Ajuntament d'Elx.
- Poveda Navarro, A. M. 2000a. El obispado de Elo. En Ribera i Lacomba, A. V. (coord.), *Los orígenes del cristianismo en Valencia y su entorno*, 93 – 99. Valencia: Ajuntament de València.
- Poveda Navarro, A. M. 2000b. Arquitectura sacra de la Carthaginensis Oriental durante la Antigüedad Tardía: las aportaciones de La Alcudia (Elche) y El Monastil (Elda). En Vítor Oliveira, J. (eds.), *Actas do III Congresso de Arqueología Peninsular*, vol VI, 569 – 579. Oporto: ADECAP.
- 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. 2007. De *monasterium* visigodo a al-*munastir* islámico. El Monastil (Elda, Alicante) durante la Edad Media. En López Quiroga, J., Martínez Tejera, A. M. y Morín de Pablos, J. (eds.), *Monasteria et Territoria. Elites, edilicia y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)*, 181 – 201. Oxford: BAR Publishing.
- Poveda Navarro, A. M. 2020a. 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 – 187. Elda: Museo Arqueológico Municipal.
- Poveda Navarro, A. M. 2020b. *Signum/sigillum* eucarístico de la *ecclesia* visigoda Santa María de Elo (El Monastil, Elda). *Antigüedad y Cristianismo* 37, 29 – 44.
- Poveda Navarro, A. M. y Márquez, J. C. 2000. Espacio religioso y cultura material en Elo (ss. IV-VII dC). *V Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica*: Cartagena, 16-19 de abril 1998, 177 – 184. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans - Universitat de Barcelona.
- Poveda, A. M., Márquez, J. C. y Peidro, J. 2013. La iglesia paleocristiana de El Monastil (Elda, Alicante) y su contexto arqueológico (siglos V-VIII d. C.). En Brandt, O. Cresci, S., López Quiroga, J. y Pappalardo, C. (eds.), *Episcopus, ciuitas, territorium (Acta XV Congressus Internationalis Archaeologicae Christianae, Toledo, 8-12.9.2008. Studi di Antichità Cristiana* 64, 1153 – 1162. Ciudad del Vaticano: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana.
- Poveda Navarro, A. M. y Peidro Blanes, J. 2007. Cerámicas tardorromanas y altomedievales en El Monastil (Ello), Elda, Alicante. En Malpica, A. y Carvajal, J. C. (eds.), *Estudios de cerámica tardorromana y altomedieval*. 319 – 355. Granada: Alhulia.
- Prévot, F. 2003. La cathédrale et la ville en Gaule dans l'Antiquité tardive et le Haut Moyen Âge. *Histoire urbaine* 1 (7), 17 – 36.
- Rapp, C. 2005. *Holy Bishops in Late Antiquity: the Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Berkeley: University of California Press.
- Reynolds, P. 1985. Cerámica tardorromana modelada a mano de carácter local, regional y de importación en la provincia de Alicante. *Lucentum* 4, 245 – 267.
- Reynolds, P. 1993. *Settlement and Pottery in the Vinalopó Valley (Alicante, Spain) A. D. 400-700*. Oxford: BAR Publishing.
- Reynolds, P. 1996. Cerámicas de carácter local, regional y de importación en el Valle del Vinalopó (Alicante). Contribución al estudio del comercio en la Tardo-antigüedad en la zona del sureste de España durante los siglos V al VII. En Poveda, A. M. y Márquez, J. C. (coord.), *Actas de las Jornadas "La Sede de Elo 1400 años de su fundación. El espacio religioso y profano en los territorios urbanos de occidente (siglo V-VII)", Elda, 22-24 de abril de 1991*. *Alebus* 6. 217 – 251. Elda: Museo Arqueológico Municipal.

- Reynolds, P. 2007. Cerámica, comercio y el Imperio romano (100-700 d. C.): perspectivas desde Hispania, África y el Mediterráneo oriental. En Malpica, A. y Carvajal, J. C. (eds.), *Estudios de cerámica tardorromana y altomedieval*. 13 – 82. Granada: Alhulia.
- Ribera i Lacomba, A. V. 2004. *Spania*. En Abad Casal, L. y Hernández Pérez, M. (eds.), *Iberia, Hispania, Spania. Una mirada desde Ilici*, 57 – 68. Alicante: Caja de Ahorros del Mediterráneo.
- Ribera i Lacomba, A. V. 2013. Obispo y arquitectura en Occidente. Conclusiones. En Brandt, O., Cresci, S., López Quiroga, J., y Pappalardo, C. (eds.), *Episcopus, ciuitas, territorium (Acta XV Congressus Internationalis Archaeologicae Christianae, Toledo, 8-12.9.2008. Studi di Antichità Cristiana* 54, 697 – 705. Ciudad del Vaticano: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana.
- Ribera, A. V. y Rosselló, M. 2003. El final del mundo romano y el periodo visigodo (siglos IV-VIII). En Bonet, H. y Albiach, R. y Gozalbes, M. (coord.), *Romanos y visigodos en tierras valencianas*, 103 – 112. Valencia: Diputació de València.
- Ripoll López, G. 1996. Acerca de la supuesta frontera entre el *Regnum Visigothorum* y la Hispania bizantina. *Pyrenae* 27, 21 – 167.
- Ripoll López, G. 2000. On the supposed frontier between the *Regnum Visigothorum* and the Byzantine Hispania. En Pohl, W., Wood, I. y Reimitz, H. (eds.), *The Transformation of Frontiers, from Late Antiquity to the Carolingians. Transformation of the Roman World* 10, 95 – 116. Leiden – Boston: Brill.
- Rodríguez, F. y Martínez, G. 2002. *La colección canónica hispana. Tomo VI. Concilios hispánicos*. Vol. 3. Madrid: CSIC.
- Sales Carbonell, J. 2012. *Las construcciones cristianas de la Tarraconensis durante la Antigüedad Tardía: topografía, arqueología e historia*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Sales Carbonell, J. 2015. El Bovalar (Serós, Lleida). ¿Un monasterio productor de pergamino en la Hispania visigoda?. *Rivista di Archeologia Cristiana* 90, 423 – 464.
- Salvador Ventura, F. 1990. *Hispania meridional entre Roma y el Islam. Economía y sociedad*. Granada: Universidad de Granada.
- Škegro, A. 2005. The Bestoen bishopric in the light of prior research. *Arheološki vestnik* 56, 369 – 389.
- Škegro, A. 2015. The Sarnian diocese (Sarniensis Ecclesia). *Godišnjak/Jahrbuch* 44, 233 – 248.
- Schneider, L. 2003. Territoires savants, territoires vécus dans l'ancienne Gothie. De la villa tardive antique à la villa du haut Moyen Âge et à la paroisse. En Bats, M. Dedet, B., Garmy, P. Janin, Th., Raynaud, Cl. Y Schwaller, M. (eds.), *Peuples et territoires en Gaule méditerranéenne. Hommages à Guy Barruol. Supplément 35 à la Revue Archéologique de Narbonnaise*, 355 – 365.
- Schneider, L. 2007. Cités, campagnes et centres locaux en Gaule narbonnaise aux premiers siècles du Moyen Age (V – IXe s): une nouvelle géographie, de nouveaux liens. En Sézac, P. (ed.), *Villes et campagnes de la Tarraconaise et d'al-Andalus (vie – xie siècle): la transition*. 13 – 40. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.
- Scheider, L. 2008. Aux marges méditerranéennes de la Gaule mérovingienne. Les cadres politiques et ecclésiastiques de l'ancienne Narbonnaise Ire entre Antiquité et Moyen Âge (Ve – Xe siècle). En Mazel, F. (dir.), *L'espace du diocèse Genèse d'un territoire dans l'Occident médiéval (Ve – XIIIe siècle)*. 69 – 95. Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Schneider, L. 2014. Les églises rurales de la Gaule (Ve – VIIIe s.). Les monuments, le lieu et l'habitat: des questions de topographie et d'espace. En Gaillard, M. (ed.), *L'empreinte chrétienne en Gaule (fin IVe – début VIIIe s.)*. 419 – 468. Turnhout: Brepols.
- Teja, R. 2014. Del Edicto de Galerio (311) al de Tesalónica (380) así como “Cuando el principio entró en la iglesia acompañado del diablo”. *Laicidad y libertades: escritos jurídicos* 14 (1), 263 – 287.

- Vallejo Girvés, M. 1993. Bizancio y la España Tardoantigua (ss. V-VIII). *Un capítulo de historia mediterránea*. Memorias del Seminario de Historia Antigua 4. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.
- Vallejo Girvés, M. 2012. *Hispania y Bizancio. Una relación desconocida*. Madrid: Akal.
- Vives, J. 1961. Nuevas diócesis visigodas ante la invasión bizantina. *Spanische Forschungen* 17, 1-9.
- Vizcaíno Sánchez, J. 2007. *La presencia bizantina en Hispania (siglos VI-VII). La documentación arqueológica*. Murcia: Editum.
- Volpe, G. 2007. Il ruolo dei vescovi nei processi di trasformazione del paesaggio urbano e rurale. En Brogiolo, G. P. y Chavarría, A. (eds.), *Archeologia e società tra tardo Antico e alto Medioevo, 12º Seminario sul Tardo Antico e l'Alto Medioevo, Padova, 29 settembre – 1 ottobre 2005. Documenti di Acheologia* 44, 85 - 106. Mantua: Società Archeologica.
- Volpe, G. 2008. Vescovi rurali e chiese nelle campagne dell'Apulia e dell'Italia meridionale fra tardoantico e altomedioevo. *Hortus Artium Medievalium* 14, 31 – 47.
- Volpe, G. 2014. Città e campagna, strutture insediative e strutture ecclesiastiche dell'Italia meridionale: il caso dell'Apulia. *Chiese locali e chiese regionali nell'Alto Medioevo, LXI Settimana di Studio CISAM (Spoleto, 4-9 aprile 2013)*. 1041 – 1072. Spoleto: Fonzazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo.
- Wickham, C. 2008. *Una nueva historia de la Alta Edad Media: Europa y el mundo mediterráneo (400-800)*. Barcelona: Crítica.

Cómo citar / How to cite: Hernández Mayor, M.D. 2021. El narrador del *Carmen Paschale* en el relato de la muerte y resurrección de Jesús. *Antigüedad y Cristianismo* 38, 159-173. <https://doi.org/10.6018/ayc.454341>

EL NARRADOR DEL *CARMEN PASCHALE* EN EL RELATO DE LA MUERTE Y RESURRECCIÓN DE JESÚS

THE NARRATOR OF THE *CARMEN PASCHALE* IN THE STORY OF THE DEATH AND RESURRECTION OF JESUS

M^a Dolores Hernández Mayor

Universidad de Murcia,

Murcia, España

loli.hernandez@um.es

orcid.org/0000-0001-5524-5898

Recibido: 5-11-2020

Aceptado: 2-1-2021

RESUMEN

En el *Carmen Paschale* las irrupciones del narrador son frecuentes desde el inicio del libro primero, como se demuestra en el prólogo métrico y en abundantes *loci* de sentido programático. Las intervenciones de la voz del narrador cobran un tono diferente en el último libro, dedicado a la Pasión y Resurrección de Jesús. En él se comprueba que el programa de todo el poema alcanza su culminación en la fiel defensa que el devoto narrador realiza de la doctrina cristiana frente a la falta de fe del pueblo judío. En este trabajo se analizan algunos momentos del libro quinto del *Carmen Paschale* en los que queda patente esa intención dogmática del narrador, al margen de su papel como relator de milagros.

Palabras clave: Pasión, Pascua, Resurrección, Judas, evangelio, Fe, relato, salvación, cristianismo.

ABSTRACT

In the *Paschale Carmen* the storyteller's irruptions are frequent from the beginning of the book first, as shown in the metric prologue and in abundant *loci* of programmatic sense. The interventions of the narrator's voice take on a different tone in the last book, dedicated to the Passion and Resurrection of Jesus. It's shows that the program of the entire poem reaches its culmination in the faithful defense that the devout narrator makes of Christian doctrine against the lack of faith of the Jewish people. In this work we analyze some moments of the fifth book of *Paschale Carmen* in which this dogmatic intention of the narrator is evident, apart from his role as narrator of the miracles.

Keywords: Passion, Easter, Resurrection, Judas, gospel, Faith, narrative, salvation, Christianity.



SUMARIO

1. Propósito y alcance del trabajo. 2. Contra la *gens durissima corde*. 3. Contra Judas, sucesor del diablo. 4. Contra Pilatos y el pueblo judío. 5. Jesús en la cruz. 6. El Santo Sepulcro y la Resurrección. 7. La Iglesia frente a la Sinagoga. 8. Conclusiones.

1. PROPÓSITO Y ALCANCE DEL TRABAJO

La voz del narrador en el *Carmen Paschale* de Sedulio irrumpe desde los versos iniciales donde se presenta el plan programático de toda la obra, como, por otra parte, es habitual en los poemas épicos clásicos¹. Es cierto, no obstante, que las ideas programáticas del *Carmen Paschale* figuran más detalladas en la *Epistola ad Macedonium* y en los primeros versos del poema, en lugar de aparecer en el prefacio (Braidotti 1993, 62 – 66 y Hernández Mayor 2009 b). El tópico de la invitación a un banquete inaugura el poema, como leemos en los dos primeros versos (*Paschales quicumque dapes conviva requiris / dignatus nostris accubitare toris*)² donde el autor habla de su obra desde la modestia cristiana, comparando sus versos a un *holus* procedente de un pobre huerto³. Al ágape o comida fraternal, que será el fundamento de la Eucaristía, seguirá el simbólico alimento espiritual (Llorca 1976⁵, 281), como también pretenden ser los versos que siguen en el poema seduliano.

Las intervenciones personales de la voz del narrador, sobre todo, en el libro primero del *Carmen Paschale* arrojan información sobre la concepción creadora del autor (Donnini 1978). Además de la *rusticitas* y modestia como formas de *excusatio* y estrategias para solicitar la benevolencia de la audiencia (Curtius 1958, 127 – 131), presentes ya en la retórica

clásica (QUINT. inst. IV, 1, 8), el “yo creador” del *Carmen Paschale* confiesa además en el prólogo su intención por alejarse de un estilo elevado, del *grandisonus modus* de los *gentiles* (I, 17 – 18) y, por ofrecer, como *pastor bonus* (I, 83), una obra en la que demuestre cuál es la verdad y cómo llegar al dorado premio de una vida eterna (I, 341: *aurea perpetuae ... praemia uitae*) por el camino correcto⁴.

El tópico de la falta de fuerzas para lograr su propósito también está presente, como podemos leer en I, 96 – 102, donde confiesa que con dificultad (*vix animis ... meis*) aborda este *audax relatus* que se ha propuesto. Siguiendo con esa idea, compara su poema con un gran bosque, una *silva patens*, del que sólo alcanzará a rozar algunas ramas (I, 98: *aliquos nitor contingere ramos*)⁵.

Pero nos parece importante comenzar la lectura del texto de Sedulio por la *Epistola ad Macedonium* que precede, en prosa retórica, sus cinco libros. En la primera de las dos cartas que el poeta dirige a un misterioso *presbyter* Macedonia⁶ el autor declara que su intención es escribir cuatro *mirabilium diuinorum*

⁴ En carm. pasch. I, 76 – 84 alude a la cruz (*hoc praesul lignum*) y al bautismo (*baptisma*) como *mystica* capaces de revertir el pecado y renovar el mundo, a la vez que pide que se le muestre el camino que conduce a unos pocos a la *salutaris urbs*. En I, 334 – 336 volverá a referirse a la *summa arx* a donde se dirige, en compañía del *sermo* que es su poema.

⁵ VERG. ecl. VIII, 40: *iam fragilis poteram ab terra contingere ramos* y CLAUD. rapt. Pros. I, 3: *qui dubiis ausus committere flatibus alnum*.

⁶ Personaje de difícil atribución. Podemos suponer una relación afectiva entre ellos, como se desprende de las palabras del autor: *Cur, inquiens, adfabilis amice, quem gratia purae dilectionis amplector, dum me profusius niteris uenerari prae ceteris et fidi propositi sedulitate sectaris: alios tamquam neglectos offendas, qui dum sint doctrina non impares et una tecum soleant religiosae fidei societate coniungi, me potissimum ac solum eligas uel secernas, cui deuotionis tuae dicta committas?* (Huemer 1885, 6 – 7).

1 No cabe duda de que el *Carmen Paschale* es un poema épico bíblico (Herzog 1975, 52 – 54; Kartschok 1975, 41 – 45; Green 2006, 135 – 250).

2 Citamos el texto latino de Sedulio siguiendo la edición de Huemer de 1885. En la actualidad no existe traducción castellana del *Carmen Paschale*. Pueden consultarse traducciones en lengua italiana (Corsaro 1956) e inglesa (Springer 2013), entre otras.

3 Carm. pasch. I, 15 – 16: *At nos exiguum de paupere carpsimus horto / rubra quod adpositum testa ministrat, holus.*

libellos que abarquen al menos un poco del vasto contenido de los evangelios hasta la Pasión, Resurrección y Ascensión de Cristo (Huemer 1885, 12). Esta noticia nos anima a recordar que el *Carmen Paschale* completa su sentido con la lectura total de los cinco libros en que tradicionalmente se ha editado, aunque la división no está clara en los manuscritos y ediciones (Hernández Mayor 2009a).

Es cierto que el libro primero se alza como una magnífica carta de presentación de la obra, al recoger relatos *mirabilia* del Antiguo Testamento además de reflexiones del narrador de tono pragmático sobre su composición, como hemos visto. Es normal, además, suponer que el método creativo que aúna diégesis del relato e intervenciones del narrador se extienda a lo largo de todo el *Carmen Paschale* hasta concluir, como el autor indicaba, con la Pasión, Resurrección y Ascensión de Jesús. Por todo ello hemos considerado oportuno dedicar este estudio al análisis de la presencia de la voz del narrador en el último libro del *Carmen Paschale*, para mostrar algunos *loci* en los que el narrador se aleja del relato de hechos maravillosos (*facta mirabilia*) y ofrece otra información que pueda ser considerada desde un punto de vista narratológico. Reflexionaremos, por último, sobre dichas aportaciones para considerar si el valor de las mismas reside (o no) en la ideología dogmática del autor.

2. CONTRA LA GENS DURISSIMA CORDE

El último libro del *Carmen Paschale*, clímax de todo el poema, se erige como un plano, donde con gran vehemencia y de modo frecuente, se escucha la voz del narrador del poema. El libro quinto comienza con una introducción (V, 1 – 20) que actúa de transición entre los *miracula* que Jesús ha ido realizando hasta el final del libro cuarto y el anuncio de la Pascua con la que prosigue el relato. En esos versos iniciales del libro quinto observamos cómo el yo del narrador asiste a la conversación que tiene lugar entre

Jesús y su Padre a propósito de la santificación de la Pasión (Jn 12: 27 – 30). El narrador da cuenta de que Jesús alza el tono y *exclamans* (V, 6) dirige una retórica deprecación a su Padre. Jesús habla en los versos V, 6-10 con un marcado tono poético como demuestra el uso del pronombre enfático *memet*, la aliteración *tamen horam ... nomem*, la catáfora *saluifica / clarifica*⁷ y el homoteleuton (*hora / horam, clarificaui / clarificem*), entre otros ejemplos de su buena oratoria.

El narrador está asistiendo atentamente a la escena del diálogo ajeno pues escucha la voz del Padre procedente desde lo alto, como se puede deducir de la forma *resonans per nubila* (V, 9). Pero no parece tan claro para todo el público / lector de la obra que ese rumor que el narrador escucha sea la respuesta del Padre, como se sospecha a partir de la pregunta retórica que lanza el relator: «¿qué hay más claro que el hecho de que el Padre le hable a su Hijo desde el cielo?» Con esta irrupción encontramos desde el mismo inicio del libro quinto al narrador como testigo de la escena, observando cómo el Padre Todopoderoso, *Tonans* (V, 17), revela a todos los presentes, incluido el narrador, su presencia.

No obstante parece que siguen existiendo algunos duros de corazón que, argumentando que lo que se escuchó era un trueno, no quieren reconocer a Dios Padre. Por eso, en carm. pasch V, 12 – 13 (*pars esse ferebat / hoc tonitruum, pars angelicam crepusse loquellam*) apreciamos un intento del narrador por razonar el *factum miraculum*, pues el narrador se autorresponde ofreciendo el argumento de que el Señor, dueño de la Naturaleza, habría podido también provocar ese estruendo, como leemos en carm. pasch. V, 15 – 16 : *Num tonitruus potuit Christum, seu angelus ullus / auctorem generasse suum (...)*. Contra los que no creen exclama el narrador dedicándoles el verso V, 14 completo (*o gens caeca oculis, o*

⁷ Neologismos cristianos de valor causativo y cuño popular (García de la Fuente 1994, 310 – 312).

⁸ Carm. pasch. V, 10 – 11: (...) *quid apertius est Patre teste / caelo adsertore? (...)*.

gens durissima corde!) en lo que nos parece una evidente interpelación al que va a ser, sin lugar a dudas, el antagonista de este libro final del *Carmen Paschale*: el pueblo que no tiene fe en Cristo, un pueblo ciego y de durísimo corazón.

Esta intervención del narrador nos habla de su participación en la narración del relato, como un testigo que corrobora que lo que está sucediendo es prueba irrefutable de la Verdad salvadora que es la Fe: frente a los mitos, la fuerza de la verdad de la revelación divina es avasalladora y será lo que cause la rápida propagación de Cristianismo (Llorca 1976⁵, 175). Parece constatable que el narrador se siente cómodo en esa intervención en la que «se asoma» a la escena demostrando que no ha estado ausente del relato en ningún momento desde el comienzo del *Carmen Paschale*⁹.

3. CONTRA JUDAS, SUCESOR DEL DIABLO

Sin mayor transición, como es habitual en el estilo paratáctico del autor (Springer 1988, 89), tras la santificación de la Pasión ofrece el narrador la historia de la traición de Judas, velando desde el comienzo del episodio (V, 32 – 68) el nombre del discípulo, a cuyos engaños (*doli ... futuri*) alude el relator en una evidente prolepsis narrativa que priva de todo suspense al lector. Tampoco unos versos antes, en la descripción del momento del lavatorio de pies (Jn 13: 4 – 11) el narrador menciona el nombre de Judas, pues opta por referirse a él con el vocativo *saeve traditor* (V, 27 – 28).

Así, mientras que Jesús ha comenzado a instaurar la Eucaristía, ofreciendo los dones de su cuerpo y sangre¹⁰, de repente, *protinus*, aparece ante nuestros ojos un *spiritus tetricus*

⁹ También en carm. pasch. I, 60 – 95 se dirige el narrador al *Omnipotens*, como en la tradicional invocación a las Musas, para pedir ayuda en la composición de su obra antes de comenzar con el relato pormenorizado de cada milagro. Con un tono poético similar se trae ante la presencia del lector la segunda persona gramatical, el destinatario, que no es otro más que Dios, ampliando con este recurso los límites donde se encuentran los actores del relato.

¹⁰ Carm. pasch. V, 34 – 35: (...) *nam corporis atque / sanguinis ille sui postquam duo munera sanxit.*

(V, 39) que viene a instalarse dentro de Judas, pues su interior es oscuro, como dice en V, 38: *Protinus in Iudam, sedes ubi liuor habebat*. De este modo se activa la acción y Judas es incitado desde dentro, por ese negro espíritu, a cometer una impiedad, un *grande nefas* (V, 41) contra el Señor. Términos como *arma* y *seruile bellum* (V, 39 – 40) evidencian el tono de hostilidad de la escena. Es sobresaliente la estrategia compositiva del narrador al incluir en su relato esta “enajenación” como causa motora de la traición de Judas, tratando de conseguir con ello, quizás, la complicidad del lector ante una atenuación de la culpa del discípulo. Por otra parte, parece cierto que esta motivación se aleja de las fuentes evangélicas (Jn 13: 21 – 32 y Jn 18: 1 – 8) y parece estar más cerca de los comentarios de los evangelios¹¹. En cualquier caso, es evidente que el narrador propone como antagonista de Jesús al diablo, encarnado en la figura de Judas.

La contraposición entre Jesús y el demonio tiene un germen en el libro segundo del *Carmen Paschale* donde el diablo aparece como *temptator* en el desierto (II, 175 – 219). También en esa ocasión, enfurecido como un loco, *labefactus et amens* (II, 185), empleaba sus armas viperinas (II, 186: *uipereis instaurans arma uenenis*) para doblegar a Jesús en un *fragile bellum* (II, 200). En esa ocasión le otorgaba el narrador epítetos como *peruersus* (II, 190), *iniquus* (II, 198) o *sceleratus* (II, 201) y citaba su oscura mente (II, 208-209: *O quam caeca gerit nigro sub pectore corsa / mens tenebris obscura suis!*). Finalmente, tras las tres tentaciones, el diablo se aleja como un enemigo derrotado (II, 217: *hoste repulso*). De este modo, por tanto, parece evidente que el personaje de Judas en el libro quinto del *Carmen Paschale* está inspirado por el principal antagonista del Señor, el diablo, y así lo ha querido contar el

¹¹ En concreto, AUG. in euang. Ioh. 62, 1 – 4 y AMBR. in Luc. 10, 102 (Moretti 1969, 183 – 187). En nuestra opinión, Sedilio debió estar familiarizado con esas fuentes a partir de los círculos religiosos donde públicamente tenían lugar exégesis evangélicas.

narrador al incluir la «maligna» posesión que sufre Judas al comienzo del libro quinto¹².

Siguiendo con el relato, leemos a continuación cómo el relator recuerda que la culpa de Judas no es haberse cegado por treinta monedas (Zac 11: 12), sino que el crimen reside en el propio acto de traicionar a Cristo¹³ cuyo valor es impagable. Mediante un trícolon, recurre el narrador a la hipérbole de que ni todos los reinos de la tierra (*cuncta simul terrarum regna*), ni las riquezas del mar (*maris diuitiae*), ni todo el cielo (*omnis aethra*) bastarían para devolver en pago los beneficios que el Señor ha hecho por los hombres (V, 45 – 49), como también en carm. pasch. I, 11 – 12 expresaba el poeta la totalidad inabarcable del mundo.

Recuerda el narrador que, aunque Judas se desprenda después de ese dinero no conseguirá lavar su crimen (V, 114 – 119). Tanto desprecio le provoca al narrador que no puede evitar exclamar la más dolorosa maldición que concibe contra él: que ojalá (*utinam*) no hubiera nacido aquel, condenado en un estéril vientre, porque mejor habría sido su destino (*sors melior*) el de no nacer, en lugar de echar a perder su vida (*perdere uitam*), como dice en V, 50 – 54¹⁴.

Si, después de tales palabras, creemos que aún no puede proferir nada de mayor dureza contra Judas, todavía nos tiene preparada el narrador una retahíla de insultos que se amontonan, en asíndeton, en tres versos completos contra Judas (V, 59 – 61). Entre ellos

12 El paralelismo entre Judas y el demonio ha sido oportunamente señalado, llegándose a identificar a Satán como el apóstol seguidor de Judas (Dermot Small 1985, 236 – 237).

13 Carm. pasch. V, 41 – 44: *neque illi / culpa datur pretio, sed inhaerent crimina facto. / Tantumdem sceleris ter dena nomismata sumens / argenti paruo caecatus munere gessit.*

14 Evoca el narrador *loci* de poetas latinos clásicos que se han erigido como tópico de tan fervientes sentimientos, como el dolor del poeta Ovidio en su destierro: *Quid loquor, al! Demens? Ipsam quoque perdere uitam, / Caesaris offenso numine. Dignus eram* (OV. trist. V, 10, 51 – 52). Mediante ecos de este tipo el poeta mantiene, podemos decir así, el cordón umbilical con la tradición de la poesía clásica.

abundan los sinónimos de “traidor” y “ladrón” (*fallax, traditor, proditor* o *latro*), coincidentes muchos con los que dedicaba a Herodes en el libro segundo del *Carmen Paschale*¹⁵.

Puesto que el público conoce bien el desenlace del episodio que tiene a Judas como protagonista, el relator del poema se deleita a continuación en dibujar la fatal traición de su beso a Jesús, mediante la figura retórica del políptoton *ore ora premis* (V, 64), presente también en la poesía clásica latina¹⁶. Para el narrador el comportamiento de Judas es tan falaz como el de un lobo que demuestra afecto (V, 68: *oscula porrigit*) a los corderos (Is 11: 6); auténtico *adynaton*, modelo de falsedad, tan imposible como las antítesis *mellique uenenum* (V, 64) o *pax in enses* (V, 67) con que decora el símil.

El narrador del *Carmen Paschale*, profundamente entristecido por la traición, censura a Judas con insultos que no parecen tener fin en este ejemplo de intromisión del narrador en la acción que narra. La *percontatio* retórica en la que la máscara del poeta cristiano profiere reproches a Judas sin obtener respuesta es, en nuestra opinión, un punto culminante de las tonalidades que el narrador puede adoptar, pues aquí la acción del relato llega a quedar solapada por la vehemencia con

15 En el momento de recrear la escena de la matanza de los infantes, el narrador se refiere a Herodes con términos como *saevus tyranus* (II, 74), *ferus* (II, 78), *impius rex* (II, 107 – 108), *atrox* (II, 117), *cruentus* (II, 119) y *lanio* (II, 127). Censura que se mueve con engaños para tratar de matar al Rey de Reyes, como desvelan los términos *fraude necandum* y *iugulare cupis* (II, 82 – 84). El reproche a Herodes y a Judas evoca las duras palabras de Dido a Eneas, a quien censura por su falta de sinceridad en VERG. Aen. IV, 305 – 306: *Dissimulare etiam sperasti, perfide, tantum / posse nefas, tacitusque mea decedere terra?* El autor del *Carmen Paschale* ha podido evocar las disputas virgilianas entre héroes y dioses para dotar de dinamismo a la narración de su poema, puesto que en él han sido suprimidos los discursos evangélicos (Grillo 1978, 190). No obstante, las relaciones entre el modelo virgiliano y el *Carmen Paschale* no deben ser consideradas como una dependencia directa (Mori 2013, 92 – 97, 101).

16 VERG. Aen. VIII, 486: *componens manibusque manus atque oribus ora, y OV. met. X, 291 – 292: (...) oraque tandem / ore suo non falsa premit: dataque oscula virgo.*

la que se muestra en primer plano el relator. El narrador se dirige con tanta pasión y viveza contra Judas como en el libro primero contra los herejes Sabelio y Arrio¹⁷ (I, 299 – 325), porque, en el fondo, en la mente del autor, los considera a todos ellos personajes “reales” y no antihéroes o leyendas pertenecientes a otra esfera del imaginario colectivo. Los ataca, pues, como si los tuviera delante, no como entidades vivientes de una mitología pagana.

4. CONTRA PILATOS Y EL PUEBLO JUDÍO

Tras el episodio de la traición de Judas, el relato continua inexorablemente hacia el desenlace, sin que el narrador quiera detenerlo. Describe cómo Jesús se dirige al palacio de Caifás (Mt 26: 3 – 4, 26: 57 – 68, Mc 14: 53 – 65, Lc 22: 54 – 71 y Jn 18: 13 – 24) donde desde un “sillón pestilente” (*cathedra pestifera*¹⁸ en V, 85 – 86) será condenado por mentiras (*mendacia*¹⁹ *mille*) que contra él se lanzan en un agitado *concilium*, como pudieron ser los de Éfeso y Calcedonia (Llorca 1976⁵, 522-546), respectivamente del 431 y 451 y, por tanto, contemporáneos del *Carmen Paschale*.

Así, sin ningún motivo (V, 93: *nulla dolis uia*), sino siendo víctima de una cruel locura (V, 94: *saeuus furor*) cae Jesús en sacrílegas manos. Simula estar presente de nuevo en la escena el narrador, pues nos cuenta que no puede seguir relatando la visión de esa multitud que prendió

17 Sabelio fue un predicador del siglo II que sostenía que Dios era un ser único, pleno e indivisible, por lo que no se podía desdoblart en las figuras del Hijo o del Padre. Esta doctrina recibió el nombre de modalismo y patropianismo (Llorca 1976⁵, 243 – 246, 340 – 341). Fue condenada como herejía en el 261 en el Concilio de Alejandría. Por otra parte, Arrio sostenía que Jesús fue creado en algún momento por el Padre, lo que entraba en contradicción con la unidad trinitaria. El arrianismo fue considerada herejía en el Concilio de Nicea el año 325 (Milner 1826, 404; Llorca 1976⁵; 383 – 418; González Salinero 2004).

18 Ps 1, 1 *Beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum / et in via peccatorum non stetit / et in conventu derisorum non sedit.*

19 También consideraba el narrador “falsedades” aquellos otros relatos de paganos a los que se oponía en el prólogo métrico, en carm. pasch. I, 21-22: *rituque magistro / plurima Niliacis tradant mendacia biblis.*

a Jesús porque las lágrimas se lo impiden²⁰: *heu mihi quantis / impedior lacrimis ... memorare* (V, 94-95). Pero no es más que otro ejercicio retórico de *recusatio* (como en I, 96), pues el narrador va a seguir describiendo la escena en la que una *plebs execranda* lo golpea y le escupe mientras él, *patiens* (V, 99), da su vida por nuestra salvación, como dice en el verso V, 100: *sustinuit nostra que dedit sua membra saluti.*

Para el narrador queda claro este crimen del pueblo judío²¹ y por eso lo ataca con vehemencia, más que hiciera, por ejemplo, el poeta Juvenco (Green 2006, 203). No obstante, en el palacio de Pilatos una *inimica cohors* (V, 141) no encuentra ninguna prueba para la pena capital, a la que se refiere con *nil ... sanguine dignum* (V, 141). De nuevo vuelve a referirse el narrador a Jesús como *patiens* (V, 139), como paciente sufridor, como el cordero (V, 140: *mitissimus agnus*)²² que anticipaba el sacrificio de Isaac (Jer 11:19), mientras lo acusan de haberse proclamado rey, según las fuentes de Mt 27: 11 – 26, Mc 15: 1 – 15, Lc 23: 1 – 6 y Jn 18: 28 – 40.

Ante ello interviene el narrador en mitad de la disputa para confirmar que, a su parecer, Jesús es rey, como declara con la poética tautología “lo acusó de ser rey porque él había dicho que era el rey” (V, 142 – 143: *regem quod se rex dixerit esse / obicit*). En esta ocasión el narrador se hace visible como poseedor de la verdad *ante tribunal* (V, 139), juzgando al «juez» Pilatos y mostrando su desconcierto ante la falta de fe del pueblo acusador como denota la pregunta retórica *Credite iam Christum, pro cunctis credite passum. / Quid dubitatis adhuc?* (V, 152 – 153). El narrador increpa con fuerza y emotividad a ese pueblo pérvido que ha preferido otro camino en lugar

20 LUCAN. VII, 617: *Impendisse pudet lacrimas in funere mundi.*

21 Carm. pasch. V, 115: *pandebat populis Iudeae crimina gentis.*

22 El episodio es presentado en carm. pasch. I, 114 – 120, donde concluye con el verso (...) *quod sanguine Christi / humana pro gente pius occumberet agnus.*

de la *uia iusta*²³ (V, 149) y que flagela el cuerpo del Salvador²⁴.

Tampoco se olvida de recriminar a Pilatos al que parece tener delante, como demuestran las abundantes formas en segunda persona del singular (*gesseris, notares, debueras, corripis, sistis, praeponis, teneris o figis*), la exclamación y el vocativo *heu facinus*²⁵, *Pilate, tuum!* (V, 157) y la pregunta retórica con que concluye su discurso y anticipa con suspense su final, en V, 162 – 163: «¿qué muerte existirá para tí que vas a clavar en la cruz (*numerosa cruci per uulnera figis*) al Señor?²⁶». Concluye el narrador ahogando su consuelo con la imagen del agua purificadora de los pecados y símbolo²⁷ del bautismo, aunque sabe bien que a Pilatos no le bastaría con lavarse sólo las manos (*non solas lauisse manus*) para expiar su crimen, sino que debiera purificar su cuerpo por completo (*sed corpore toto*²⁸ / *debueras*), como dice en V, 159–160.

Como podemos ver, el narrador se dirige en su alegato contra un destinatario doble: por un lado, el conjunto del pueblo judío al que llama de un modo genérico *gens perfida* (V, 144) y *falx torua patrum* (V, 156) y, por otra

23 La idea de “separación de caminos” entre el pueblo cristiano y el judío fue puesta en valor por J. W. Parker a principios del siglo XX (Lillo 2017).

24 En la expresión en *sectus terga flagellis* (carm. pasch. V, 153) hay un eco de HOR. epod. IV, 11: *sectus flagellis hic triumviralibus*.

25 El poeta Ovidio emplea esa misma expresión, pero en contextos amatorios, como cuando el portero no le abre la puerta donde mora su amada en los ejemplos de *paraclausithyron* de am. I, 6, 21, ars I, 751 y en epist. 16, 215-216 (Helena a Paris).

26 Sobre el posible suicidio de Pilatos, cf. Eusebio de Cesarea HE II, 7: Οὐκ ἀγνοεῖν δὲ ἄξιον ὡς καὶ αὐτὸν ἐκεῖνον τὸν ἐπὶ τοῦ σωτῆρος Πιλάτον κατὰ Γάϊον, οὐ τὸν χρόνους διέξιμεν, τοσαύταις περιπεσεῖν κατέχει λόγος συμφοραῖς, ὡς ἐξ ἀνάγκης αὐτοφονευτὴν ἔαντον καὶ τιμωρὸν αὐτόχειρα γενέσθαι, τῆς θείας, ὡς ἔοικεν, δίκης οὐκ εἰς μακρὸν αὐτὸν μετελθούσης. *ιστοροῦσιν Ἑλλήνων οἱ τὰς Όλυμπιάδας ἄμα τοῖς κατὰ χρόνους πεπραγμένοις ἀναγράψαντες.*

27 Algunas interpretaciones alegóricas de este episodio evangélico remiten a los comentarios exegéticos de ORIGEN. in Matth. 919, 125 y 920, 127, y de AMBR. in Lc 10, 106 y 124 (Moretti 1969, 190 – 191).

28 Cláusula métrica bien testimoniada entre autores clásicos (Mori 2013, 105).

parte, contra Pilatos, figura individualizada que asume la responsabilidad final del castigo impuesto a Jesús. No obstante, en la versión en prosa, en el *Opus Paschale* (Huemer, 1885, 283 – 284), parece añadirse la esperanza de que los descendientes del pueblo judío abracen la fe cristiana y puedan purificar este pecado (Mori 2013, 105 – 106). Al margen del peso que Pilatos pudiera tener en el cometido de incriminar a Jesús, debemos resaltar que el narrador continuará arremetiendo contra el conjunto del pueblo judío al que llamará *plebs nefanda* (V, 254), *manzer*²⁹ *populus* (V, 256), *odiosa propago* (V, 260), *carnifex* (V, 305) y *saevus tumultus* (V, 312) por seguir obstinados y no querer reconocer la evidencia del Mesías. Estos atributos nos aportan sin duda una valiosa información sobre la posición ideológica del narrador, quien ya no esconde su punto de vista sobre los hechos acaecidos.

5. JESÚS EN LA CRUZ

El relato evangélico de la Pasión avanza y volvemos a encontrar al narrador que irrumpen entre las líneas de su relato. A partir del verso V, 182 el narrador describe, según las fuentes de Mt 27: 32 – 44, Mc 15: 21 – 32, Lc 23: 33 – 38 y Jn 19: 17 – 22, a Cristo *suspensus* en la cruz (*culmine ligni*) ofreciendo una imagen pacificadora³⁰ (V, 184: *pax crucis ipse fuit*) que se interpreta como signo de salvación³¹.

A continuación, el relator ofrece una personal intervención a propósito de la necesidad de disipar toda duda acerca de la obligada dignificación del símbolo de la cruz³², como queda claro con la fórmula *Neue quis*

29 Semitismo que denota la preferencia de Sedilio por las voces de la *Vetus Latina* frente a la *Vulgata* (García de la Fuente 1994, 243 – 244). Este adjetivo aparece como sinónimo de “bastardo” en Deut. 23: 3. Fue empleado por el Papa Gregorio IX en *Decretalium Compilatio* I, 6, 20; I, 9, 10 y IV, 17, 13.

30 Ef 2:16 et reconciliet ambos in uno corpore Deo per crucem, interficiens inimicitiam in semetipso.

31 Carm. pasch. V, 186: *suppliciumque dedit signum magis esse salutis.*

32 Francisco de Sales, obispo de Ginebra dedicó una obra a la veneración del sagrado leño (Anisón 1738).

ignoret y el uso del gerundivo en *speciem crucis esse colendam* (V, 188), pues las reliquias de la cruz son las señales más claras de la piedad cristiana (Llorca 1976⁵, 869). Aparece así, de nuevo, la faceta exégeta del narrador, pues además explica que los cuatro extremos de la cruz apuntan a los cuatro puntos cardinales que simbolizan la extensión del poder de Dios que abarca todo el orbe. La universalización del mensaje cristiano que sólo excluye a la tenebrosa mente del pueblo judío aparece ya en el pensamiento de Prudencio (González Salinero 2010, 74 – 81), poeta con el que Sedulio coincide poética y dogmáticamente (Hernández Mayor 2017). De este modo se añade una innovación personal, pues no se halla en las fuentes evangélicas una explicación similar. Del mismo modo, también explica el título *Ecce homo* trilingüe de la cruz (V, 196 – 199) como señal de la Trinidad, diciendo que la Fe, que es única, ha proclamado a Jesús rey tres veces.

Ante la imagen de Jesús en la cruz la naturaleza responde siendo partícipe de su dolor. Ya nos había contado el narrador en el libro primero del *Carmen Paschale* cómo toda la creación está al servicio de los mandatos de su Creador (I, 238 – 241), por lo que no sorprende ahora que de repente, *subito* (V, 232), el cielo se obscurezca con un eclipse de tres horas (Mt 27: 45, Mc 15: 33 y Lc 23: 44) en *horrendae tenebrae, caeca sidera, tenebrosum caelum* (V, 232 – 244) y la tierra en carm. pasch. V, 245 – 251 tiembla como respuesta (Mt 27: 51 – 53). El narrador dibuja una naturaleza personificada, con rostro (V, 237: *meruerunt cernere uultum*), a la que presenta huérfana, como un personaje más del entramado poético y mostrando su luto (V, 233 – 234: *maestisque ... exequiis*), como otrora en el nacimiento de Jesús: si antes los elementos de la naturaleza se alegraron (V, 238: *laetata per ortum*) mostrando luz (V, 239: *lux ... fulsit*) en el momento del nacimiento de Jesús, ahora, en su muerte (V, 240: *hoc moriente*), se entristecen y se apagan durante tres horas (V, 242: *tribus horis*), pues también serán tres los días que permanecerá

su cuerpo en el sepulcro. Explica el narrador que la luz del sol estuvo ausente durante tres horas para simbolizar (*mystica signans*) los tres días que permanecerá Cristo en el sepulcro (V, 239 – 244)³³. En cambio, en la versión del *Opus Paschale* de este pasaje en que la naturaleza llora la muerte de Jesús, el narrador parece acercarse más a las Sagradas Escrituras (Mori 2013, 39 – 62). En definitiva, la escena queda dibujada con gran dramatismo y evocaciones a la literatura clásica³⁴ construyendo el relator un escenario patético, casi trágico, digno de la profundidad del argumento.

Esta escena final de la Crucifixión es para el narrador un momento culminante del poema; aquí, como dice, se completa la Pasión: *completa est passio Christi* (V, 261). Considera que tras narrar los muchos *mirabilia facta*, las heridas de Jesús en la cruz y la respuesta de toda la naturaleza a su dolor, es clara la revelación del poder de Dios en esos *signa* que lo han acompañado desde su nacimiento hasta su muerte. Para explicarlo recurre a la enigmática imagen simbólica de un templo que deja al descubierto su *pectus* después de rasgar un velo³⁵. Para el relator es evidente que ya es el momento de descifrar, de revelar, el misterio (V, 273 – 274: *arcana futuris / iam reseranda docens*), la ley verdadera, la *lex Moysi* (V, 274) que ha estado oculta con un *uelamen* durante tiempo y que ahora se desvelará irremediablemente para todos (V, 275: *patescit*). Algunos autores (Springer 2013, 180 y Mori 2013, 58 – 59) han sugerido que en el verso de carm. pasch. V, 275 hay una sugerente alusión al Templo de Jerusalén (Mt 27: 51 y Lc 23: 45) personificado en un joven que rasga sus

³³ Nebrija, que también editó y comentó la obra de Sedulio, ofrece la misma explicación: *Quia tantum per tres horas obscuratus est Sol, quod significabat per tres tantum dies Saluatorem in sepulchro permansurum* (Yarza Urquiola 2011, 434).

³⁴ Aparecen ecos de OV. ars III, 179; LUCAN. II, 481 y V, 220; SEN. Herc. O. 1075; VAL. FL. I, 659; CLAUD. 18, 353; IVVENC. II, 516 y IV, 10 – 11, 84 – 85 y 149; PAUL NOL. carm. 17, 74 y 18, 17, entre otros.

³⁵ Carm. pasch. V, 270 – 272: *illud ouans templum, maioris culmina templi / procubuisse uidens, ritu plangentis alumni / saucia disciso nudavit pectora uelo.*

vestidos como muestra de dolor por la muerte. A nuestro parecer, el símil del velo evoca con total claridad las palabras de 2 Cor 3: 13 – 18 donde el apóstol explica que un velo no deja comprender el Antiguo Testamento y sólo cuando se conviertan al Señor, desaparecerá. También en AMBR. in Luc. 10, 128 este pasaje está interpretado como una transición entre el Antiguo y el Nuevo Testamento (Moretti 1969, 193). Pero el pueblo judío parece que posee incapacidad para comprender el significado profundo de los textos bíblicos (González Salinero 2010, 36 – 41) y esa ceguera es la que los ha llevado al deicidio³⁶. Cristo, pese a ello, ha venido para salvar a su pueblo, entre el que se incluye el narrador, de nuevo en la escena, como revela el pronombre en *Christo nobis ueniente* (V, 275).

Además de la intención del narrador por hacer patente la unidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, la participación del relator en la Pasión de Jesús parece referenciar un momento temporal de su *nunc et hinc*, de su aquí y ahora. Así, advierte el narrador que él no desea entrar en disputas por las reliquias de la vestimenta de Cristo (V, 200 – 201), siguiendo las palabras del evangelista al recomendar que no se divida la túnica (Jn 19: 24)³⁷.

Del mismo modo, también acepta el narrador el dogma pacificador y salvador de la cruz cristiana. Ya no muestra la dureza con la que antes atacaba a Judas o censuraba la incredulidad de los *gentiles* que no reconocían a Jesús cuando entraba en Jerusalén honrado con palmas e himnos, honor sólo atribuible a Cristo, que reina con el Padre y el Hijo, en clara alusión al poder de la Trinidad (IV, 304 – 309). En cambio, nos conmueven las sentidas palabras del narrador que expresa su *pathos* por la muerte de Cristo, como un personaje más de la escena dramática, encarnando, en nuestra

36 Prudencio sostiene con énfasis la deuda de sangre del pueblo judío, en PRUD. apoth. 543 – 545: *Iudeus, postquam patria de sede revulsus / supplicium pro caede luit, Christique negati / sanguine respersus commissa piacula solvit, / en quo priscorum virtus defluxit avorum!*

37 AUG. in euang. Ioh. 118, 4, 5 y AMBR. in Luc. 10, 120 (Moretti 1969, 191).

opinión, el tópico iconográfico conocido como *Stabat mater*, esto es, la Virgen dolorosa ante la cruz, imagen que hunde sus raíces en el θρῆνος o canto de lamento fúnebre griego (Rodríguez Peinado 2015, 5).

Abre el narrador una puerta a sus propios lamentos en los versos V, 276 – 294. Mediante una pregunta retórica dirigida a la muerte, personificada³⁸, la interroga con rápidos monosílabos (*dic, nunc, sit*) y repeticiones para saber si ya está satisfecha con su victoria (1 Cor 15: 55). Pero sabe el narrador que la muerte, a la que califica como *horrenda, tristis y pessima*, es insaciable, *insaturata*³⁹ (V, 278). Le recuerda el narrador -pues la tiene delante, a tenor de las formas en segunda persona que emplea (*soles, peruenis, crearis y peris*)- que ella no ha sido creada por Dios (V, 280 – 282: *Christus ... te non formauit ut esses*), sino que ha nacido de la cruel serpiente (V, 283: *semine uipereo*), en una clara oposición entre la vida y la muerte.

Esta intervención nos evoca el primer suceso *mirabilium* del libro primero del *Carmen Paschale*, esto es, la muerte arrebatada de Enoc (I, 103 – 106). Allí también el narrador se dirigía contra esta Muerte personificada que se sorprendía al ver que le robaban aquello que le correspondía (I, 105: *mors miratur ademptum*). Si ahora, en el epílogo del poema, vuelve a hacerse presente la alusión a la Muerte es porque, creemos, el narrador quiere resaltar la armonía de su obra, demostrando así, con perfección circular, el plan equilibrado que concibe para todos sus libros y constatando que la Muerte es un personaje central de su poema.

Pero Jesús no ha muerto con su muerte, como declara con el oxímoron *sine morte mori* del verso V, 281. Él ha ofrecido su *corpus, sanguis y aqua* (V, 290) como regalo para los que creen en Él, entre los que, sin duda, se encuentra el poeta, como las formas *uescimur et habemur* nos revelan en V, 292 – 293. Y

38 STAT. Theb. IV, 473 – 474: *Tartareae sedes et formidabile regnum / Mortis inexpletae, tuque, o saevissime fratribus.*

39 DRAC. laud. Dei II, 531 – 532: *Tartarus infelix nunquam satiabilis umbris / et solitus gaudere neci (...).*

así, con la proclamación del reino de la Fe, la Eucaristía y el poder del Bautismo (cuerpo, sangre y agua) del que también se acuerda ahora con la expresión *fontes renascentes* (V, 291) concluye con esperanza el lamento que profería el narrador contra la inclemente muerte.

6. EL SANTO SEPULCRO Y LA RESURRECCIÓN

Pese a las señales evidentes para el relator y que él mismo ha ido presentando hasta este momento como testigo, conoce, no obstante, que existe un pueblo que profana la Resurrección del Señor (Mt 27: 57 – 66, Mc 15: 42 – 47, Lc 23: 50 – 56 y Jn 19: 38 – 42) al blasfemar que fueron los discípulos los que sacaron del sepulcro su cuerpo (V, 299: *Christum raperent*), por lo que el narrador lo califica como un pueblo mentiroso, *generatio fallax* (V, 297) como también llamó Jesús a los incrédulos en Mt 17: 17. La versión en prosa amplía esta idea de la falacia del robo del cuerpo mediante la expresión *Christum nocturno silentio discipulis iactitat rapientibus auferendum* (Huemer 1885, 294), pero ni en el verso ni en la prosa se alude a José de Arimatea, al que sí mencionan las fuentes evangélicas de Mt 27: 57, Lc 23: 51 y Jn 19: 38.

A partir del verso V, 308 asegura el narrador que de nada servirá (Jos 10: 18) que esos incrédulos sellen el sepulcro (V, 308: *signate sepulchrum*), pongan más guardianes (V, 309: *ponite custodes*) o lo bloqueen con una gran piedra (V, 309: *aduoluite saxum*), pues Él reina en el cielo, la tierra y el mar (V, 311 – 312). Increpa el narrador a ese pueblo que ha sido su verdugo, su *carnifex*⁴⁰ (V, 305) y al que censura por su ausencia de fe con el tópico de la *duritia cordis*. Espera que se dé ya por vencido y abandone esa incredulidad, como exclama retóricamente el narrador en la expresión *quid niteris illam / explorare fidem, cui non uis credulus esse?* (V, 313 – 314).

40 Nebrija explica este término como *qui solet damnatos plectere* (Yarza Urquiola 2011, 448).

En esos versos se precipita la conclusión de todo el poema, la certeza inexorable de que no se puede detener el irremediable poder de Cristo si se tiene Fe; y quien no crea, está en clara oposición al pueblo de Cristo. Parece lógico que el narrador tiene en mente a todo el pueblo hebreo en esta censura, como dijo en el verso V, 115 (*pandebat populis Iudeae crimina gentis*), pese a que en estos momentos no clame contra ellos directamente. En cualquier caso, el narrador se muestra disgustado contra el impío pueblo deicida que no quiere reconocer el misterio que encierran los evidentes y clarificadores *mirabilia* y *signa salutifera* narrados. De este modo el narrador se inserta en una larga tradición que desde los albores de la literatura cristiana puso el foco de atención en la dureza espiritual del pueblo de Israel, intransigencia ya denotada en la obra de Novaciano, entre otros (García de la Fuente 1994, 380) y que impregna, tanto en prosa como en verso, el *corpus* de Prudencio (González Salinero 2010)⁴¹.

Sea como fuere, el relator continúa narrando a partir del verso V, 315 cómo después del triste *sabbata*, Jesús resucita (Mt 28: 1 – 8, Mc 16: 1 – 8, Lc 24: 1 – 12 y Jn 20: 1 – 10). En el verso V, 323 nos habla de que la Virgen *parens*, junto con otras mujeres (*aliaeque simul*) acude al sepulcro para llevar aromas, referenciando, al parecer, una fuente oral o extraevangélica (Moretti 1969, 195). Las mujeres encuentran el sepulcro vacío, aunque lleno de virtud, como dice en la poética antítesis *uaccus ... sed plenus virtute* (V, 325 – 326). El narrador observa entonces cómo desde lo alto de una roca aparece un ángel con doble apariencia (V, 329: *gemina specie*): amenazante para los vigilantes, pero portador de buenas noticias (V, 322 – 333), detalle procedente de Mt 28: 2 – 3, frente al texto de Lc 24: 4 y Jn 20: 12 donde se cita a dos ángeles. En ese momento sobran las palabras y el narrador se convierte en

41 Las fuentes literarias en que se aborda la separación entre el judaísmo y el cristianismo son abundantes e inabarcables en este estudio. Puede consultarse muy oportunamente la obra de Lillo 2017.

omnisapiente, capaz de leer el pensamiento de las mujeres que, de este modo (V, 332: *igitur*), aprenden y comprenden (V, 333: *didicere*) que el Señor ha resucitado, expresándolo el poeta mediante una antítesis tan de su gusto, en el cierre del verso V, 332: *uiuire morte*.

Al parecer, el poder de la Fe ha hecho efecto además en otro personaje de la escena: un vigilante innominado (V, 333 – 350) al que el narrador observa atemorizado (V, 333 – 334: *perterritus ... miles*). Por la propia atmósfera de revelación que el *Carmen Paschale* exhala en estos versos, nos parece que el vigilante no está aterrorizado por temor al castigo derivado de no haber cumplido bien su labor de vigilante, como se explica, por otra parte, en la versión del *Opus Paschale* (Huemer 1885, 296), sino, más bien, por haber sido testigo (V, 335: *testis*) del hecho y sabedor de que no había tenido fe en la Resurrección.

Constrasta con éste la alusión siguiente a un *simulator*, otro vigilante *improbe custos* (V, 339) que optó por dejarse corromper por dinero (V, 336: *data munera*) e inventar la mentira (*fallere*) de que los discípulos robaron el cuerpo de Jesús en mitad de la noche, una *nocturna rapina* (V, 338), retomando la sospecha que en el verso V, 299 ya había quedado insinuada. Retóricamente lo interroga el narrador con un estilo propio de la oratoria judicial, como leemos en V, 339 – 341: *fare ... responde ... ut audes / dicere ...?* Le pregunta cómo pudo ser posible que el cuerpo de Cristo fuera sacado del túmulo si su ropa aún está dentro (Lc 24: 12 y Jn 20: 6- 7) y sobre ella se sienta un ángel, como dice en V, 342 – 343: *cuius iacet intus amictus? / cuius ad exuuias sedet angelus?* En el fondo el objetivo del narrador no es conocer porqué el vigilante no cumplió su misión, sino refutar, como si se tratara de un escenario forense, el robo de su cuerpo. Pero ante tantas preguntas del narrador, sólo obtiene silencio por respuesta, por lo que la acusación de robo queda anulada, como dice con la fórmula *cum mora sit furtis contraria* (V, 346). El narrador lo interpreta como una demostración de que el

vigilante miente: *mentita est uox uana tibi* (V, 348).

7. LA IGLESIA FRENTE A LA SINAGOGA

El episodio de la Resurrección encierra una información de mayor valor como declara el narrador con la expresión *ista figuram / res habet egregiam* (V, 348 – 349). Bajo el término *figura* subyace el significado relevante de que el pueblo hebreo considera (V, 349: *Iudeis constat*) que Cristo ha muerto y no que haya resucitado, como sí lo creen los cristianos entre los que se incluye el mismo narrador, como dice en V, 349 – 350: *quem nos devoto portamus pectore Christum*. De este modo el narrador aparece otra vez entre su relato para dar valor al dogma mesiánico y oponerse a la heterodoxia judía, al mismo tiempo que reconoce el simbolismo que muchos de los hechos *mirabilia* narrados tienen.

En efecto Sedilio, siguiendo la línea de Orígenes, a quien menciona en la *Epistola ad Macedonium* que precede al *Opus Paschale* (Huemer 1885, 172), parece conocer los diferentes niveles de interpretación bíblica: los escolios, las homilías y los comentarios de interpretación alegórica (Llorca 1976⁵, 265). Así, en V, 348 – 349 se encierra un profundo significado interpretativo (Auerbach 1967, 89), pues el narrador reconoce con el término *figura* no ya el símbolo de una alegoría, como, por ejemplo, el episodio del paso por el Mar Rojo, esto es, un *typus* que anticipa como prefiguración el bautismo futuro, sino que en esta ocasión el simbolismo alcanza el valor de interpretación mística, de profecía, al trasladarnos al egregio asunto de la falta de fe del pueblo judío

El velo se ha destapado y, como también en PRUD. apoth. 334 – 337, los cristianos contemplan a Cristo cara a cara. El pueblo hebreo, en cambio, aparece como antagonista del poder del Señor. La mentira del vigilante del sepulcro y el atrevimiento (V, 352: *tales aussi*)⁴²

⁴² La cláusula métrica es conocida por autores clásicos como puede verse en VERG. Aen. II, 535 – 536,

del pueblo judío que cree en la muerte de Jesús, pero no en la Resurrección inspira al narrador un sentimiento de victoria. Es el momento de la derrota del pueblo judío al que el narrador increpa con el vocativo *Iudea* (V, 352) a que llore (V, 351: *plange*) por toda la jerarquía de sus sacerdotes y ministros. Se debe lamentar ese pueblo por no tener ya fiestas que celebrar ni víctimas que sacrificar, una vez muerto su rey -dice, no sin cierta ironía-, pues ha sido Él la víctima sacrificada (V, 353 – 356).

La *persona* del relator entiende que el pueblo hebreo ha tenido una activa participación en la muerte de Jesús, pero parece incluso que el narrador se dirija también contra los seguidores de esa doctrina en su tiempo y espacio, de modo que estaríamos asistiendo a un ejemplo de sincronía diegética. Ahora, el narrador, en lugar de continuar increpando al pueblo deicida, se dirige contra la Sinagoga en tanto que símbolo de un pueblo que no tiene espacio para realizar sus sacrificios rituales⁴³ y debe retroceder (V, 357: *discedat*) en favor de la Iglesia, razón de un nuevo orden⁴⁴. La Iglesia se contrapone por su claridad a la oscura y *fuscata* (V, 357) Sinagoga. Es más, si el pueblo judío está representado por el edificio de la Sinagoga, la Iglesia es un claro símbolo de María, que aparece como una *radians* esposa de Cristo (V, 358: *pulchro sibi iunxit amore*), evocando Ef 5:25, siempre *uirgo* (V, 361), en lugar de acentuar la imagen de la Virgen como *domina et mater*.

Confluyen en esta intervención del narrador diferentes ideas que queremos resaltar: por un lado, la derrota del pueblo judío representado por la Sinagoga que, implica a su vez el triunfo de la Iglesia y, por otro lado, el encomio de la

XII, 351 – 352 y SIL. XIII, 697 – 698.

43 El emperador Valentiniano dispuso que la Sinagoga era un *locus religionis*. San Ambrosio se mostró tajante ante la destrucción de una sinagoga en Siria al considerar que era un *perfidiae locus* y que, por tanto, el emperador Teodosio no debía promover su reconstrucción (González Salinero 1998 y 2010, 115 – 118).

44 La contraposición de imágenes Sinagoga – Iglesia se reflejó pronto en el ámbito artístico, como demuestra el mosaico del ábside de Santa Pudenziana en Roma (González Salinero 2011, 47 y García 2013, 17).

madre de Dios, a la que se elogiaba con los versos iniciados en *Salue, sancta parens*⁴⁵ (II, 63 – 72) por no tener parangón con ninguna otra mujer⁴⁶, y por tanto, tampoco con la Sinagoga. En efecto, la devoción a la Madre de Dios está bien atestiguada en los Santos Padres de los siglos IV y V (Llorca 1976⁵, 293 y 867). Se trata de dos ideas complementarias, pues el narrador aprovecha magistralmente el nuevo dominio de la Iglesia para vincular simbólicamente a ella la imagen de la Virgen que, como madre de Dios, también lo va a ser de todos los cristianos que se identifican con la Iglesia.

El elogio mariano es mayor al apuntar el narrador una noticia ajena a las fuentes evangélicas: explica que el Señor se le apareció a María en toda su luz y primero (V, 362: *luce palam ... prius*) tras la Resurrección⁴⁷. Según Jn 20: 1 – 3 y Mc 16: 9 fue María Magdalena la primera en acercarse al sepulcro y verlo vacío, mientras que en Lc 24: 10 las mujeres que asistieron al sepulcro fueron María Magdalena, Juana y María, la de Santiago, lo que parece concordar con Mt 28: 1. Parece que la información aportada por el narrador en este detalle del *Carmen Paschale* sigue, otra vez, a los comentaristas, en especial a AMBR. *virginit. 1, 3, 14* (Moretti 1969, 197). De este modo, si María fue en otro tiempo una puerta para permitir su llegada, como dice en V, 364 con *aduenientis iter*, en una evidente alusión a María como *Deipara*, también ha de ser la anunciadora de su regreso (*haec sit redeuntis et index*), como concluye en el mismo verso. Y como *bona mater* (V, 362)⁴⁸ de todos los

45 Son el núcleo temático de la antífona que precede al salmo que se canta en las “Laudes” de la Navidad (Weymann 1926, 121 – 137; Bastiaensen 1973).

46 Carm. pasch. II, 68-69: *Nec primam similem visa es, nec habere sequentem, / Sola sine exemplo placuisti femina Christo.*

47 En la obra titulada *De tribus apparitionibus D. N. Iesu Christi, quae in Evangelio non habentur* (ms. Vat. Reg. 349) se narran las apariciones de Jesús a la Virgen, a Jacobo Alfeo (Santiago el menor) y a José de Arimatea (Arévalo 1794, 350).

48 Como Catulo 89, 1, en otro contexto, dice: *Gellius est tenuis: quid ni? cui tam bona mater.*

cristianos asumirá la tarea de divulgar los «grandes milagros» (V, 363) de los cuales, la Resurrección es el mayor de todos.

La narración del *Carmen Paschale* continúa hasta el verso V, 438 con la descripción de las apariciones de Cristo a aquellos que saben ver por obra de la gracia de la Fe, es decir a los discípulos (Lc 24: 13 – 42). Relata cómo Jesús se dirige a la barca de Pedro donde el narrador se hace presente de nuevo para explicar, mediante la expresión *per typicam [retia] noscenda uiam* (V, 396) el simbolismo de la red y los preceptos de Dios, que son bien acogidos cuando están «a la derecha» (V, 398), como se dice en Jn 21: 4 – 7. Después, tras enseñarles a predicar la paz (Jn 14: 27 y 20: 19), el Señor asciende a la diestra del Padre desde donde todo lo gobierna (V, 426: *et dextra sedet ipse Patris totumque gubernat*).

Anunciando que los discípulos asistieron como «fieles testigos» (V, 433) a esa ascensión (Lc 24: 51 y Act 1:9) concluye la diégesis del relato recordando el narrador que los evangelistas no pudieron escribir todo lo que vieron, como dice en V, 434 – 435: *plura uidentes ... pauca scripserunt*. La conclusión del poema está dedicada, como vemos, a una reflexión en clave narratológica: el propio narrador que ha estado asistiendo a todo el relato, que ha sido un testigo de los acontecimientos y se ha permitido increpar a los actores, ahora, alterando las leyes de la ficción narrativa, se insinúa como un testigo de la trama y se justifica por no haber podido contar la totalidad de *facta* del Señor que dan ejemplo de la *uirtus diuina* (V, 434), evocando el final del evangelio de Juan, pues el colofón de los versos de carm. pasch. V, 436 – 438 (*Nam si cuncta sacris uoluisset tradere chartis / facta redemptoris, nec totus cingere mundus / sufficeret densos per tanta uolumina libros*) evoca con total claridad el final del evangelio de Jn 21: 25: *Sunt autem et alia multa, quae fecit Jesus; quae, si scribantur per singula, nec ipsum arbitror mundum capere eos, qui scribendi sunt, libros*. De ese modo, nos parece, el narrador

desea equiparse tácitamente a la ortodoxia del canon evangélico.

Y así concluye la intención apologética del narrador que desea dejar patente el valor de los milagros del Señor. La Fe en ellos es la salvación del nuevo pueblo cristiano, heredero de la Antigua Ley de Moisés porque ha sabido interpretarla, en lugar de continuar ciegos, como el pueblo de Israel, ejecutor de una gran injusticia.

8. CONCLUSIONES

El relato de episodios *mirabilia* del *Carmen Paschale* está entrelazado con frecuentes actos de voz del narrador. Esa voz que predomina en el libro primero en su faceta programática, va cambiando de tonalidad conforme avanza el poema. Al comienzo de su obra nos habla de que quiere contar ordenadamente (I, 291 y I, 294: *per digesta*) los sucesos *mirabilia* del Antiguo Testamento y posteriormente los del Nuevo, para hacer ver la unidad que dota de sentido a ambos, porque una única forma de la divinidad, aunque se triplique, ha actuado desde el Génesis hasta la resurrección de Jesús (I, 292 – 298).

El libro quinto es el escenario donde se dibujan los hechos que entrañan un mayor misterio para la razón humana: la Resurrección de Jesús. El narrador, ofreciendo una concepción extremadamente personal de su obra, según la cual no permite ceder su propia voz a ningún otro personaje del relato que pueda filtrar sus opiniones, aparece como asistente en los episodios finales de la vida de Jesús, en los que se reconoce el poder de Cristo, quedando así revelado para todos, el misterio. Y nadie mejor que el narrador en primera persona puede divulgar ese objetivo. El narrador aparece en la escena de la trama escuchando cómo Jesús habla con su Padre, cómo ve que el demonio encarna a Judas o cómo la naturaleza responde al dolor de Cristo en la cruz. Su postura ante tales hechos es dogmática. El narrador habla desde la Fe y el reconocimiento del misterio de la Trinidad,

que desde el ataque a Arrio (I, 322 – 333) se va entrelazando en episodios como el título trilingüe de la cruz (V, 196 – 199), hasta llegar a confirmar en la narración de la Pasión y Resurrección el valor semántico global del *Carmen Paschale*: confirmar el poder de Dios desde el Antiguo Testamento hasta el reconocimiento del Mesías. Al mismo tiempo, esa limitación de la Antigua Ley al valor de profecía histórica conlleva una desacreditación del pueblo de Israel. No en vano las intervenciones directas más vehementes del narrador son precisamente aquellas que van dirigidas contra quienes no saben reconocer ese misterio, como escuchamos en las invectivas contra Judas y contra el pueblo judío (V, 351 – 358), pues siguen cegados por un velo.

El *Carmen Paschale* encierra una unidad circular que va más allá de la constatación de una única Ley divina, la de los que tienen Fe en Cristo. En el dibujo de algunos personajes del relato se observa además que han sido creados sobre patrones anteriores, como sucede con el modelo de crueldad de Judas elaborado sobre el molde del demonio en el libro segundo, la imagen victoriosa de la Iglesia, un símbolo de María como *bona mater* y *Deipara*, como también aparecía en II, 63 – 72 o la increpación

a la Muerte arrebatadora de la vida de Jesús y de Enoc. Así el valor de estos personajes se esclarece a la luz de aquellos otros del Antiguo Testamento, demostrando que María o Judas son “profecías” de la historia sagrada que aúna la Ley antigua y nueva. La *ueritas* se demuestra en la identificación entre la *imago* actual y la *umbra* del pasado.

El narrador pretende dejar claro quién es el antagonista de Cristo en toda la obra: el pueblo ciego que no cree en los *saluifica mirabilia*, el *Vetus Israel* concretado en Judas que ha sido inspirado por un *spiritus teterrimus* (V, 39), enemigo de la Fe cristiana al que el narrador tiene la necesidad de combatir. El relator del poema enraíza así con la incredulidad judaica para poner en valor el nuevo cristianismo, en una idea de progreso histórico. La Iglesia, el símbolo de la Virgen, encarna ese nuevo orden que ostenta la autoridad y cuyo poder con total claridad alaba el narrador en este libro quinto, aunque para ello se sirva incluso de fuentes extraevangélicas. Por todo, concluimos, las aportaciones del narrador van más allá de las informaciones programáticas y exegéticas, pues las consideramos manifestaciones ideológicas al servicio del dogma cristiano.

BIBLIOGRAFÍA

- Anisón, F. 1738. *El estandarte de la santísima cruz de nuestro redentor Jesu-Christo. Compuesto por el glorioso S. Francisco de Sales, obispo y príncipe de Ginebra. Traducido del idioma francés en el castellano por Florian Anison, vienense*. Madrid: Convento de la Merced.
- Arévalo, F. 1794. *Caelii Sedulii opera omnia, ad mss. codd. vaticanos, aliasque et ad veteres editiones recognita. Prolegomenis, Scholiis, et Appendicibus illustrata a Faustino Arevalo ad eminentiss., et reverendiss. principem et D. D. Franciscum Antonium De Lorenzana S. R. E. Presb. Cardinalem, Archiepiscopum Toletanum, Hispaniarum Primatem*. Roma: apud Antonium Fulgonium.
- Auerbach, E. 1967. *Figura. Sacrae Scripturae Sermo Humilis*. Madrid: Editorial Trotta.
- Bastiaensen, A. 1973. L'antienne *Genuit puerpera regem*, adaptation liturgique d'un passage du *Paschale Carmen* de Sedulius. *Revue bénédictine* 83, 388-397.
- Braidotti, C. 1993. Prefazioni in distici elegiaci. En *La poesia cristiana latina in distici elegiaci. Atti convegno internazionale, Assisi, 20-22 Marzo 1992*, editado por G. Catanzaro y F. Santucci, 57 – 83. Assisi: Accademia properziana del Subasio.
- Corsaro, F. 1956. *Sedulio poeta*, Catania: Istituto Universitario di Magisterio.
- Curtius, E. 1948. *Europäische Literatur und lateinischen Mittelalters*, Tübingen: Francke A. Verlag.
- Dermot Small, C. 1985. Rhetoric and Exegesis in Sedulius. *Classica et Mediaevalia* 37, 223 – 244.

- Donnini, M. 1978. Alcune osservazioni sul programma poetico di Sedulio. *Rivista di studi classici* 26, 246 – 236.
- García de la Fuente, O. 1994. *Latín bíblico y latín cristiano*. Madrid: Ediciones CEES.
- García García, F. A. 2013. Iglesia y Sinagoga. *Revista digital de iconografía medieval* 5 (9), 13 – 27.
- González Salinero, R. 1998. Una constitución de Valentiniano I sobre el respeto a los lugares de culto judíos. *Polis: revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad* 10, 157 – 166.
- González Salinero, R. 2004. Judíos y arrianos: el mito de un acercamiento inexistente. *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes* 64 (1), 27 – 74.
- González Salinero, R. 2010. *Infelix iudaea. La polémica antijudía en el pensamiento histórico-político de Prudencio*. Madrid: CSIC – Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma.
- González Salinero, R. 2011. Apologética antijudía y *ecclesia potens* en Tertuliano y Cipriano. *Polis: revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad* 23, 35 – 59.
- Green, Roger P. H. 2006. *Latin Epics of the New Testament. Juvencus, Sedulius*, Arator. Oxford: University Press.
- Grillo, A. 1978. La presenza di Virgilio in Sedulio poeta parafrastico. En Chevallier, R. (ed.), *Présence de Virgile. Actes du Colloque des 9, 11 et 12 Décembre 1976 (Paris E.N.S., Tours)*, 185 – 194. Paris: Les Belles Lettres.
- Hernández Mayor, M.^a D. 2009 a. La división de libros en el *Carmen Paschale* de Sedulio. En Conde Parrado, P. y Velázquez Soriano, I. (eds.), *La Filología Latina: Mil años más*, vol. 2, 909 – 924. Madrid: Palas Atenea.
- Hernández Mayor, M.^a D. 2009 b. La actitud poética de Sedulio a través de la metáfora: el proemio del Carmen Paschale. En Arcos Pereira, T., Fernández López, J. y Moya del Baño, F. (eds.), “*Pectora mulcet*”. *Estudios de retórica y oratoria latinas*, 599 – 611. Logroño: Instituto de estudios riojanos.
- Hernández Mayor, M.^a D. 2017. Sedulio a la luz de Prudencio: tradición y razones poéticas. *Myrtia* 32, 339 – 372.
- Herzog, R. 1975. *Die Bibel Epik Der Lateinischen Spätantike : Formgeschichte einer erbaulichen Gattung*. München: Fink.
- Huemer, I. 1885. *Sedulii opera omnia recensuit et commentario critico instruxit Iohannes Huemer. Accedunt excerpta ex Remigii expositione in Sedulii Paschale Carmen*. Wein: CSEL 10.
- Kartschoke, D. 1975. *Bibeldichtung: Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von Juvencus bis Otfrid von Weissenburg*. München: Fink.
- Lillo Botella, C. 2017. *La separación de caminos entre judíos y cristianos: una perspectiva geográfico-literaria*. Tesis doctoral. Universidad de Alicante. <http://hdl.handle.net/10045/71452> En línea: 12/02/2021.
- Llorca, B. 19765. *Historia de la Iglesia católica I: Edad Antigua: la Iglesia en el mundo grecorromano*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Milner, J. 1826. *Historia de la Iglesia de Jesucristo, durante los tres primeros siglos*. Londres. <https://play.google.com/store/books/details?id=c-4CAAAAQAAJ&rdid=book-c-4CAAAAQAAJ&rdot=1>. En línea: 12/02/2021.
- Moretti Pieri, G. 1969. Sulle fonti evangeliche di Sedulio. *Atti e Memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere "La Colombaria"* 34 (20), 127 – 243. Firenze: Olschki.
- Mori, R. 2013. *Sedulio: tra prosa e poesia. L'Opus Paschale e il Carmen Paschale*. Padova: Libreria universitaria.it.
- Radford Ruether, R. 1991. The *Adversus Judaeos* Tradition in the Church Fathers: The Exegesis of Christian Anti-judaism. En Cohen, J. (ed.), *Essential Papers on Judaism and Christianity in*

- Conflict from Late Antiquity to the Reformation*, 179 – 193. New York – London: New York University Press.
- Rodríguez Peinado, L. 2015. Dolor y lamento por la muerte de Cristo: La Piedad y el Planctus. *Revista digital de iconografía medieval* 7 (13), 1 – 17.
- Springer, C. P. E. 1988. *The Gospel as Epic in Late Antiquity. The Paschale Carmen of Sedulius*. Leiden: Brill.
- Springer, C. P. E. 2013. *Sedulius, “The Paschal Song and Hymns.”* Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Yarza Urquiola, V. 2011. *Aelii Antonii Nebrissensis Grammatici Opera. Comentario al “Carmen Paschale” y a dos himnos de Sedulio*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Weymann, C. 1926. *Beiträge zur geschichte der Christlich-lateinischen poesie*, München: Olms.

Cómo citar / How to cite: Dohijo, E. 2021. Cruces grabadas en la necrópolis rupestre tardoantigua de Tiermes (Montejo de tiermes, Soria). *Antigüedad y Cristianismo* 38, 175-202. <https://doi.org/10.6018/ayc.481701>

CRUCES GRABADAS EN LA NECRÓPOLIS RUPESTRE TARDOANTIGUA DE TIERMES (MONTEJO DE TIERMES, SORIA)

CROSSES ENGRAVED IN THE LATE ANTIQUITY CAVE-DWELLING NECROPOLIS OF TIERMES (MONTEJO DE TIERMES, SORIA)

Eusebio Dohijo¹

IE University,

Segovia, España

eusebiodohijo@hotmail.com

orcid.org/0000-0003-3120-8886

Recibido: 10-6-2021

Aceptado: 29-9-2021

RESUMEN

Estudiamos el hallazgo de tres cruces latinas del tipo horquillado, grabadas en la necrópolis rupestre tardoantigua de Tiermes. Para determinar su cronología hemos analizado el propio contexto cementerio en el que fueron realizadas. Los restos recuperados en el transcurso de las excavaciones allí practicadas se pueden fechar entre finales del siglo V y mediados del siglo VI. A su vez, hemos corroborado cómo el tipo de cruces reproducido tuvieron un momento de esplendor justamente en ese momento cronológico, de uso cementerio del espacio; existiendo múltiples paralelos tanto en Oriente como en la Península Ibérica. Aquí no son extrañas en estaciones rupestres de distinto cariz, incluidos eremitorios y/o necrópolis, entre otros.

Palabras clave: Cruces grabadas, Necrópolis rupestre, Antigüedad Tardía, Soria.

ABSTRACT

The finding of three Latin crosses of the bracketed type, engraved in the late antiquity cave necropolis of Tiermes is studied. The cemetery context itself, in which the tombs were made, is analyzed to determine their chronology. The remains recovered during the excavations carried out there can be dated between the end of the 5th century and the middle of the 6th century. At the same time, we have confirmed that the type of crosses reproduced had a moment of splendor, precisely at that chronological moment, when it was used as a cemetery space; existing multiple parallels both in the East and in the Iberian Peninsula. They are not strange in cave stations here, of different appearance, including hermitages and / or necropolis, among others, case of hermitages and / or necropolis, among others.

Keywords: Crosses engraved, cave-dwelling necropolis, Late Antiquity, Soria.

¹ Antiquity & Middle Ages Research Centre (IE University).



SUMARIO

1. Contexto Histórico Arqueológico.
2. Los grabados. Contexto Historiográfico.
3. Contexto arqueológico.
4. Descripción de las cruces.
5. Análisis y cronología.
6. Conclusiones.

1. CONTEXTO HISTÓRICO ARQUEOLÓGICO

Termes es junto a *Uxama Argaela*, *Ocilis* y *Numantia* uno de los cuatro yacimientos más emblemáticos de la provincia de Soria (Fig. 1.1). Desde antiguo los trabajos arqueológicos realizados allí se han centrado principalmente en los períodos celtibérico y altoimperial. Del primero, son escasos los restos conservados en el emplazamiento del yacimiento, debido a la intensa actividad constructiva posterior, que eliminó y/o transformó la mayoría de estructuras talladas en la roca (Argente *et al.* 1997, 38-40, Gutiérrez Dohijo y Rodríguez Morales, 2000, 173-177, a causa -en parte- a la práctica de limpiar sistemáticamente los espacios de hábitat, impidiendo una acumulación de desechos (Dohijo 2018, 287). Así, los restos más representativos de este periodo corresponderían con los hallados en la necrópolis de incineración, utilizada durante los siglos IV a.C. al I d. C. (Argente *et al.* 2001).

Como ciudad romana, el enclave parece que debió municipalizarse durante el siglo I d.C.,

momento en el que nuevas infraestructuras se adueñan del espacio. Se producen reformas urbanísticas intensas, construyéndose los edificios y espacios más representativos de una ciudad, abarcando obras públicas de gran envergadura, caso del Área Foral (Argente *et al.* 1984; Martínez 2010; Dohijo 2012 – 2013 y Pérez, Illarregui y Arribas 2015), el Acueducto Romano, el Graderío Rupestre, el Conjunto Rupestre del Sur (Argente *et al.* 1994), la mansión privada Casa del Acueducto I y II (Argente y Díaz 1994) o una manzana urbana anexa al Foro (Dohijo 2007). De esta manera, las transformaciones que experimentó la ciudad fueron radicales, constituyendo el momento de mayor esplendor y extensión del asentamiento. Su mantenimiento como significativo núcleo urbano de carácter local se debe a su posición estratégica como importante nudo de comunicaciones viarias entre *Uxama*, *Ocilis*, *Segovia* y *Segontia*. Era una de las escasas alternativas para cruzar entre las dos Mesetas.

La última gran construcción realizada en la *ciuitas* consistió en edificar una muralla

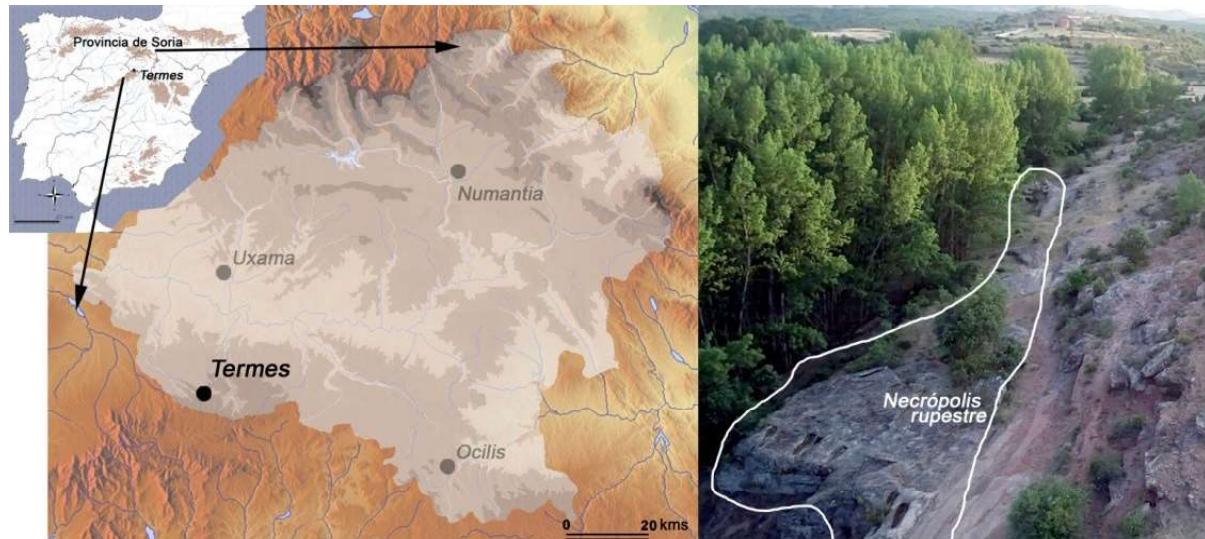


Figura 1. 1) Localización de *Termes* en relación con el resto de yacimientos más emblemáticos de la provincia de Soria. 2) Y vista panorámica con el sector B de la necrópolis en el primer plano y el cerro de Tiermes al fondo.

durante la segunda mitad del siglo III (Argente *et al.* 1980), monumentalizando su imagen exterior; lo que proporcionó a la ciudad uno de los elementos de mayor prestigio. A partir de ese momento, las modificaciones acaecidas en la ciudad ocasionan cambios de usos reflejados en la compartimentación de los espacios o en el desmontaje de elementos arquitectónicos, además de su sistemática reutilización. Las transformaciones continuaron hasta el siglo VII, momento en el que se edificó junto al área foral una iglesia, que portó una ornamentación muy característica (Gutiérrez Dohijo 2003). La cristianización del paisaje urbano se completó con la presencia de un cementerio tardoantiguo junto al río, tallado en la roca, ya de finales del siglo V – principios del VI (Dohijo 2014) y de otro hispanovisigodo, anexo al Área Foral (Dohijo 2007). En líneas generales, la metamorfosis que experimentó *Termes* indica una presencia continua de actividad, que posiblemente produjo la evolución de una *civitas* a un *castrum* (Dohijo 2011a, 224).

La descomposición del estado hispanovisigodo durante el siglo VIII, y la nueva situación geopolítica ocasionó la pérdida de su anterior singularidad. Durante parte de la Alta Edad Media toda esta área geográfica fluctuó entre los reinos del norte y del sur, hasta que las tierras al mediodía del Duero quedaron sin un control efectivo. En el siglo XII con el dominio castellano leonés asentado, el área vuelve a tener un control administrativo y eclesiástico. Así, se tienen noticias de la existencia de un monasterio y una pequeña aldea en Tiermes, cuyos nombres se recogen en la documentación eclesiástica, a causa a diferentes donaciones y pleitos surgidos en esos años. Sin embargo, a partir de entonces, Caracena será la cabeza política de esta zona. A finales del siglo XV, el lugar figura como parroquia, asociada a un cementerio, y ya no es mencionada como aldea. En la siguiente centuria se considerará como un despoblado.

En la segunda mitad del siglo XIX es cuando el yacimiento vuelve a tener un cierto protagonismo, a causa de las rebuscas

realizadas por codiciosos buscadores de tesoros. Poco después fueron sustituidos por excavadores oficiales, que actuaron en el yacimiento de forma discontinua durante la primera mitad del siglo XX. No será hasta 1975 cuando José Luis Argente Oliver comienza a excavar el yacimiento de manera sistemática, convirtiéndole en un lugar de referencia turística y arqueológica (Dohijo y Arribas 2018).

Estas cruces fueron presentadas de forma parcial en un estudio en el que insistía en la cronología tardoantigua de la necrópolis rupestre del Río.

2. LOS GRABADOS. CONTEXTO HISTORIográfICO

A nivel historiográfico, el estudio de las representaciones artísticas realizadas bajo la técnica del grabado en superficies rocosas se ha incrementado paulatina y considerablemente desde el último decenio del siglo XX, tanto en número como cualitativamente en su conocimiento y asignación cronológica. A su vez, ya existen síntesis realizadas por los más destacados investigadores, que han tratado esta temática. Para una comprensión del fenómeno creemos necesario mencionar dos estudios imprescindibles. El primero se puede considerar un estado de la cuestión y análisis valorativo, donde Gómez Barrera (2004) esbozaba a través de una serie de hitos significativos el devenir de los estudios sobre grabados en la Península Ibérica. El inicial quedaba vinculado a la celebración y publicación del *I Congres Internacional de Gravats Rupestres i Murals* (1992), en el que por primera vez un evento de este tipo tuvo como protagonista la propia técnica, el grabado, y no el periodo cultural en el que estuviesen realizadas las representaciones. Gómez Barrera (2004, 27) destacaba la necesidad de divulgar cualquier conjunto de grabados, independientemente de la cronología. E insistió en el incremento de estudios post-paleolíticos producido con respecto a anteriores

decenios; así como también el sorprendente florecimiento de grabados medievales y modernos. El segundo hito consistió en las consecuencias conceptuales que sobre el arte prehistórico supuso el descubrimiento casi simultáneo de las estaciones de Siega Verde (1988) y Foz Coa (1990), lo que ocasionó que el arte “de las cavernas” salía al aire libre. El tercero de los hitos versó en la vinculación de determinadas representaciones del arte rupestre con el arte megalítico. El cuarto de los hitos fue establecido a través del empleo de la arqueología espacial para interpretar los grabados gallegos. Y por último, la quinta de las aportaciones significativas fue definida con el reconocimiento de grabados rupestres post-paleolíticos, produciéndose otra transformación en la concepción y datación del arte prehistórico y su progresiva identificación en épocas de la Prehistoria reciente (Calcolítico – Bronce Inicial o Edad del Hierro) o en momentos históricos (Edad Media y Moderna). En este sentido, el cúmulo de trabajos sobre grabados en edificaciones medievales no ha cesado de crecer. Cabe destacar, por mencionar algunos sobresalientes ejemplos como las monografías relativas a los efectuados en Villena (Alicante) (Hernández Alcaraz 2015) o trabajos colectivos dedicados a grafitos históricos figurativos con una más amplia cronología (Ozcáriz 2012), o acompañados con marcas de cantería (Barrera Maturana 2019).

El segundo de los estudios es una reciente síntesis, específica del arte rupestre en Castilla y León (Gómez Barrera 2020). Allí se analiza la historia de la investigación de estas representaciones desde sus primeros descubrimientos, para a continuación profundizar en este arte en función de tres grupos de conjuntos: los grabados rupestres esquemáticos en cuevas, la pintura rupestre esquemática y por último los grabados rupestres esquemáticos y con tradición esquemática al aire libre. En cada apartado se observa cómo el incremento de estaciones más la aparición de determinados estudios

globales han permitido concretar aún más el conocimiento que se tiene de ellos. A ello se suma, los trabajos monográficos en otras áreas geográficas próximas como por ejemplo la zona aragonesa (Benavente 2002, y Paz Peralta 2004).

En nuestro inmediato ámbito territorial, el Alto Duero, la figura de Juan Antonio Gómez Barrera vuelve a aparecer como referente en el estudio de los grabados post-paleolíticos con su tesis doctoral (Gómez Barrera 1992). Este estudio se ha convertido con el paso de los años en referente en el avance del conocimiento de estos grabados tanto a nivel provincial como Peninsular. Con este estudio y otro anterior (Gómez Barrera 1991, 266-7) se pusieron las bases para clarificar la cronología de parte de estas representaciones con arranque en el Calcolítico; y un amplio desarrollo durante el Bronce Antiguo y Medio. Además, planteó su prolongación con cambios en su temática y menor número de representaciones durante la Edad del Hierro, Romanización y Edad Media. Justamente, en el entorno del yacimiento de Tiermes se localizan tres extensos cortados que forman continuos abrigos y covachos, denominados “Barranco de la Mata”, “Tiermes-Sotillos” y “Valle del Río Manzanares”; y es en donde se desarrollan varios de los conjuntos más extensos de grabados esquemáticos al aire libre en la provincia (Gómez Barrera 1992, 102 - 185), que ilustran el continuo empleo de esta técnica en diferentes momentos cronológicos.

Por otra parte, respecto a la posibilidad de situar la creación de algunos grabados durante la Antigüedad Tardía, de nuevo, Gómez Barrera (1993) estableció otra semblanza, abriendo el camino al tortuoso reconocimiento de grabados en fechas no muy propicias según los cánones tradicionales en ese momento. Allí, planteó la posibilidad de que una serie de estaciones rupestres estuvieran realizadas dentro de Antigüedad Tardía o en el periodo Medieval por su “directa relación con centros religiosos de culto cristiano” caso de Arati (Alins de Vallferrera, Lérida), San Miquel (Ribera de Cardó, Lérida), La Roca de Les

Bruixes de Prats (Andorra), La Serradeta (Vistabella, Castellón) o la Cueva de La Santa Cruz (Conquezuela, Soria). Este último yacimiento recibió allí un pormenorizado análisis. La perduración de lugares sagros ancestrales y la posterior cristianización temprana de determinados lugares quedó así vinculada definitivamente. Para llegar a este planteamiento fue determinante en la argumentación la incorporación de los restos detectados en cuevas artificiales del País Vasco (Azcárate 1988) y del valle del Ebro (Monreal 1989). Además, reflexionó sobre la existencia de grabados en edificios medievales y modernos, y la rápida proliferación de estudios que comenzaban a divulgar diferentes conjuntos y que tenía como denominador común la constante presencia de signos cruciformes. También, la cristianización de otra serie de edificios, esta vez de época musulmana, fue defendida claramente por Cressier (1986). Las controversias surgieron en relación al espacio temporal asignado a estos motivos, que también se extendieron a otras figuras, como los cuadrúpedos, tan representados en el área terrestina. De esta manera, los grabados sitos en el pórtico y ábside de la ermita de Nuestra de Tiermes fueron asimilados formalmente con otros existentes en el Barranco de la Mata (Barrera y Casa 2003, 692).

3. CONTEXTO ARQUEOLÓGICO

El sujeto de este estudio son las cruces que se encuentran en la necrópolis rupestre del Río, dentro del denominado Sector B. Esta necrópolis se encuentra a unos 500 metros aproximadamente al noroeste del cerro en el que se enclavó la ciudad (Fig. 1.2). Se sitúa en uno de los accesos de la ciudad, manteniendo la tradicional disposición de las necrópolis en paralelo y junto a los viales de las ciudades; en un lugar privilegiado por su accesibilidad. Además, ofreció una nueva funcionalidad a una parte de la cantera allí existente y ya en desuso en el momento de emplear el espacio como cementerio. Las estructuras

prismáticas ocasionadas por la extracción de la roca arenisca, condicionó la posterior disposición y orientación de las tumbas. No hubo superposiciones de tumbas ni áreas amortizadas. La reutilización fue directamente sobre la base de roca de la cantera; en la que -en ocasiones- los cubos prismáticos resultantes recuerdan la forma de sarcófagos o nichos. Existe una ordenación del micro-espacio, pudiéndose detectarse un cierto cuidado o posicionamiento preeminente de alguna sepultura. Además, se observan agrupaciones de tumbas, que mostrarían vínculos familiares o afectivos. Las tumbas guardan generalmente, una orientación ritual mirando al oeste, disponiendo los cuerpos de cubito supino, siguiendo el rito cristiano.

Por otra parte, la necrópolis se puede considerar como suburbana, inmersa en un enclave bajo tradición cultural tardoantigua, que introduce nuevos ritos, asociados al cristianismo. De esta manera, no es el producto de una población dispersa, ni marginal. Sería el cementerio de una parte de la comunidad, ya cristiana que vivió en el cerro. Además, no está asociada a ninguna edificación de culto, ni *locus* con un simbolismo especial, tal y como ocurre con otras manifestaciones, caso de *Ercavica*, donde la necrópolis se desarrolló a partir de un habitáculo cenobítico (Barroso y Morín 2003).

Su cronología ha estado inmersa en una cierta polémica. Tras la sistematización de los conjuntos funerarios rupestres por Alberto del Castillo (1968, 1971), la necrópolis terrestina fue clasificada dentro de la Alta Edad Media de forma general, clasificación acorde con el sustrato ideológico imperante del momento (Dohijo y Lasheras 2016, 280). Posteriormente se planteó retrotraer su datación a tenor de los restos descubiertos durante su excavación en los años 1981 y 1982) (Doménech y Casa 1992, Doménech 1981, 1994 y Casa 1992). Años después, a finales del siglo XX, diferentes estudios abrieron nuevos caminos, tanto de interpretación como metodológicos, ofreciendo la posibilidad de que fuese más

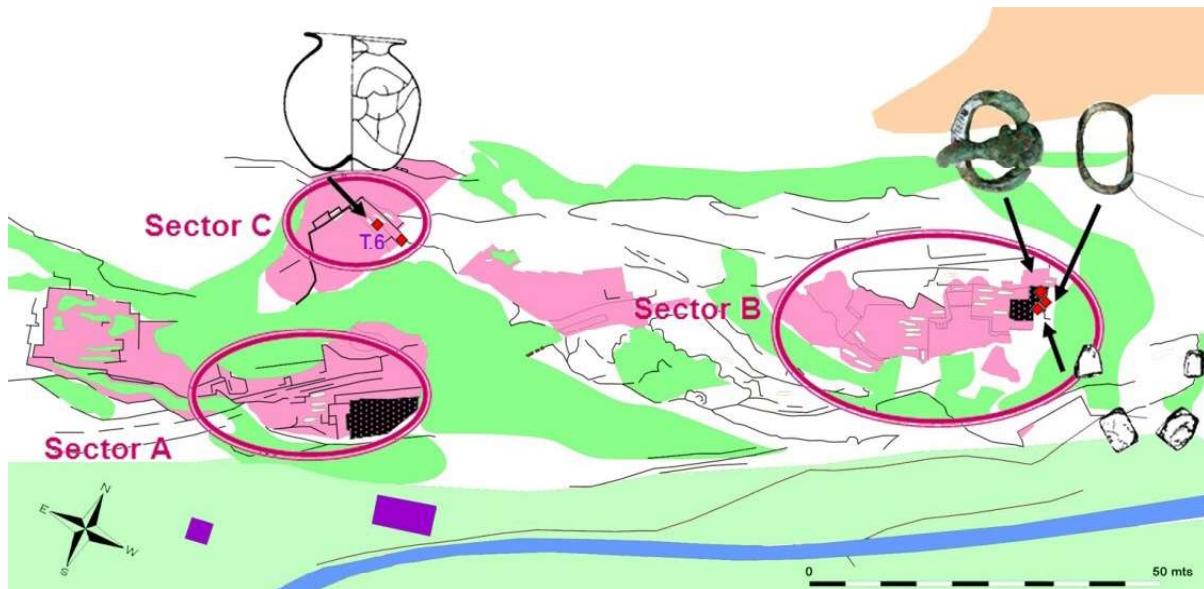


Figura 2. Plano de la necrópolis con indicación del hallazgo de ajuares y de las cubetas de deposición (trama negra punteada).

antigua (Gutiérrez Dohijo, 1998). En este sentido, al reestudiar los restos exhumados y contextualizarlos arqueológicamente se consiguió concretar los diferentes usos del espacio en el que se situó el área cementerio, proponiendo una nueva asignación cronológica (Dohijo 2014).

Su base cronológica se estableció a partir del propio contexto de los escasos elementos de ajuar detectados (Fig. 2) y de forma indirecta en los paralelos que otros conjuntos cementeriales presentaban en relación a la similitud de sus rasgos morfológicos, especialmente en las formas que adquirían los receptáculos tallados en la roca y la corroboración con las dataciones absolutas realizadas en algunas de ellas. Actualmente, cada vez son más numerosos los estudios en los que existen dataciones de este tipo, incluso en pleno siglo VII, en conjuntos tallados en la roca. Muy significativo es el recientemente publicado en Burgos, asociado con un eremitorio y con tumbas con forma trapezoidal (Polo, Palomero y Reyes, 2021). Así, el ritual de disponer ajuar y vestir a los difuntos, permitió situar las fechas de uso del cementerio dentro de las tradiciones tardoantiguas; descartando su uso durante época alto o pleno medieval, momentos en el que desaparece esta práctica.

Así fue determinante:

- por una parte, el hallazgo de un ungüentario globular, no simétrico, de cuello muy corto y labio recto sin pliegue, con pie rehundido, fechado tradicionalmente en el siglo V. Con paralelos en necrópolis como las de La Morterona (Saldaña, Palencia), Simancas (Valladolid), Calle Granada (Alcorcón, Madrid), San Miguel del Arroyo (Valladolid), Roda de Eresma (Segovia) y la Sur de la villa de la villa de la Olmeda (Palencia). A estos conjuntos se les asigna una datación entre mediados/finales del siglo IV y primera mitad del siglo V (Fuentes 2004) o entre 410/420 hasta 460/470 d. C (Vigil 2011, 192). Apareció in situ y en posición "primaria" (tumba número 6/34 de la necrópolis) bajo una enorme losa que sirvió de cobertura con un peso de una tonelada. Esto ocasionó la inviolabilidad de la tumba, hallándose la inhumación con su ajuar intacto (Dohijo 2014, 384) (Fig. 2 Sector C, T. 6/34).

- y por otra parte, en posición secundaria, como material de relleno en una cubeta de deposición (sector B) (Fig. 2) en la que fueron a parar los restos de extracción de los rellenos de las fosas, se detectó un collar compuesto de cuatro cuentas de ámbar, assignable entre la segunda mitad del siglo V hasta

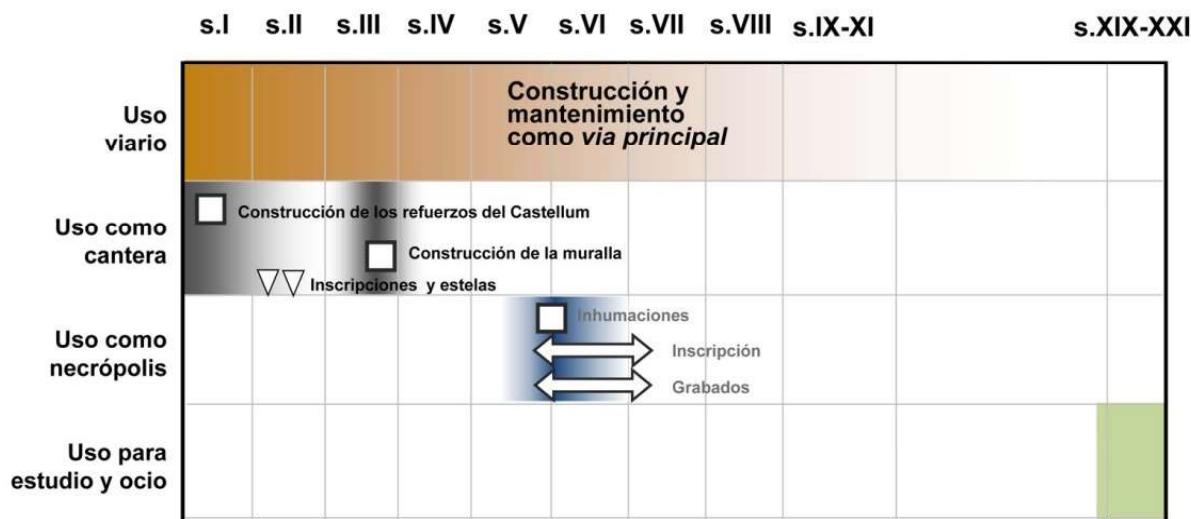


Figura 3. Cuadro cronológico de los usos espaciales donde se asentó la necrópolis rupestre.

mediados de la segunda mitad del siglo VI; y dos hebillas de bronce, una con aguja recta simple y aro seudo-oval, propio del siglo V y otra de tipo escutiforme con escudo simple; correspondiente entre finales del siglo V y mediados del siglo VI.

Igualmente, la ordenación de la secuencia cronológica de los usos del espacio permite concretar la fecha de uso como necrópolis con seguridad entre mediados del siglo V y mediados del siglo VI (Fig. 3).

4. DESCRIPCIÓN DE LAS CRUCES

El descubrimiento de las cruces grabadas en la roca se efectuó durante la campaña de excavación de 1981. Fue recogida en los diarios de esa campaña de la siguiente manera. Primero en una mención al describir las primeras impresiones y reconocimiento del lugar, durante el segundo día de excavación, haciendo referencia al área que posteriormente se denominó como B: “En esta roca también hay unas cruces incisas en la roca.” (Doménech 1981, hoja 2, 4-VII-81). Posteriormente, al describir los trabajos exploratorios en esta parte se especificaba que “*Hemos dedicado a limpiar toda la superficie de roca de la zona B, no encontrándose ningún tipo de material. En la limpieza de esta roca hemos podido observar una especie de cruces grabadas en el suelo, de*

época moderna y hechas quizás por pastores.” (Doménech 1981, hoja 14, 30-VII-81).

Posteriormente, sin embargo, este resto no aparecerá mencionado en los inmediatos informes de excavación (Casa y Doménech 1981 y Doménech 1982a), trabajos de difusión (Doménech 1981, 1982b y Doménech y Casa, 1992) o los más extensos análisis, caso de la memoria de excavación (Doménech 1994) o su inclusión en la tesis doctoral de Carlos de la Casa (1992). Esto propició su eclipse, posiblemente por –como hemos reseñado– la consideración moderna de su ejecución y debido a que el interés de las investigaciones se centró en las estructuras funerarias. Años después, se incluye como un elemento más que contextualizaba la Tardoantigüedad del cementerio (Dohijo 2014) y es allí donde se divulgaron por primera vez.

Las tres cruces se localizan en el sector B de la necrópolis (Fig. 4). Concretamente en el promontorio superior del mismo, en un área en el que quedó como reserva, sin que se practicasen fosas talladas en la superficie rocosa. En cambio, se aprecian restos de tallas, líneas antiguas de extracción de sillares, cambios de planos y profundidad, efecto del anterior uso como cantera, dando la impresión que el espacio presenta una jerarquización y ordenación concreta, siguiendo unas pautas:



Figura 4. Visión aérea del Sector B de la necrópolis, con localización de las cruces grabadas y tumba nº 24.

- Existencia de la preeminencia de una tumba infantil (nº. 24). Es la única que conserva una estructura aérea en un lateral, como arcosolio, ocasionando una escenografía frontal, que insinúa una prestancia superior al resto.

- En torno a ella se acumulan las tumbas, dispuestas a cota variable y en el borde de los bloques prismáticos ocasionados por la cantera anterior.

- En contraposición, el espacio más horizontal y extenso de esta área quedó sin ser ocupado por ninguna tumba, tallada en la roca. Justamente en este lugar es donde se localizan las cruces aquí identificadas.

- Finalmente, es posible que los restos superiores desaparecidos, caso de las coberturas de las tumbas, o de la posible señalización de la localización de cada sepultura, jugasen un papel determinante a este respecto, se ha planteado que cruces dispuestas de una forma semejante cumpliese una función de señalización sepulcral, como se evidencia en el caso de otra necrópolis rupestre, la localizada junto al eremitorio rupestre de San Pantaleón (La Puente del Valle, Valderredible, Cantabria) (Fernández y Lamalfa 2018, 237 y

Fig. 3.6 y Fig. 9). Allí se talló una cruz griega en una posición semejante, centrada en un espacio rectangular enmarcado y/o rebajado. Este yacimiento presenta una rica secuencia cronológica, fechada incluso por dataciones absolutas dentro de la Antigüedad Tardía, siendo vuelta a interpretar recientemente, y ofreciendo unas fechas entre los siglos VIII y IX (Gutiérrez Cuenca 2015, 294). Además, la presencia de señalizaciones externas durante época hispanovisigoda es un hecho demostrado recientemente (Casa y Domenech, en prensa).

Las cruces dispuestas en la necrópolis termestina son las siguientes:

Cruz nº 1. Cruz latina, con las terminaciones de los brazos transversales y superior acabadas en forma horquillada trífida; mientras que la inferior forma una peana característica, triangular, que deja hueco central, ocupado por un rebaje. Se encuentra grabada por medio de una incisión gruesa (aprox. 1 cm) de escasa profundidad, que impide su reconocimiento en determinados momentos. Sus medidas totales son 48 cm. de alto por 36 cm de ancho. Como peculiaridad hay que señalar que la cruz se dispone centrada inscrita dentro de

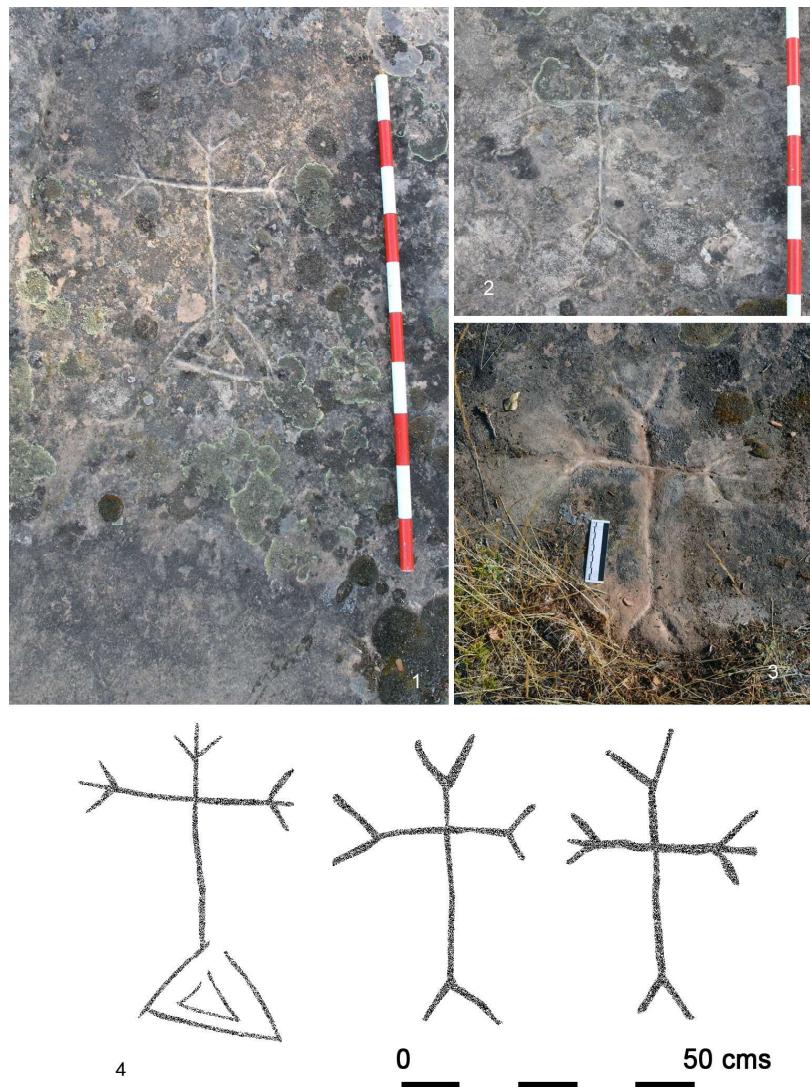


Figura 5. 1) Detalle de la cruz nº. 1; 2) Cruz nº. 2. y 3; Cruz nº. 3); 4) Dibujo interpretativo de las tres cruces.)

una superficie rebajada, en forma de cabecera, de unos 50 cm de ancho. Este espacio parece prolongarse en longitud de 1,70 cm; lo que da sensación de crear un cubículo (Fig. 5.1).

Las dos cruces restantes se encuentran aproximadamente a 2 metros al noreste de la primera descrita. Se disponen, contrapeadas, alineadas en un mismo eje, y en perpendicular a una grieta lineal de la estructura pétrea (Fig. 4).

Cruz nº 2. Cruz latina, con todas las terminaciones de los brazos acabados en forma bífida, horquilladas. Fue realizada con la misma técnica que la anterior. Sus medidas

totales son 62 cm. de alto por 44 cm de ancho. (Fig. 5.2).

Cruz nº 3. Cruz latina, con las terminaciones de los brazos superior e inferior acabados en forma horquillada bífida, y las del travesaño horizontal de forma trifida. Éste se encuentra muy desgastado. Presenta las mismas características técnicas que las anteriores. Sus medidas totales son 48 cm. de alto por 35 cm de ancho. (Fig. 5.3).

La segunda cruz y tercera difieren respecto a la primera en que no presentan peana y en no poseer todos los brazos aspecto horquillado, en forma trifida. (Fig. 5.4).

5. ANÁLISIS Y CRONOLOGÍA

La presencia de cruces grabadas sobre superficies pétreas en yacimientos de diferentes épocas, generalmente prehistórica y medieval suscitaron, -y aun hoy- suscitan controversias, principalmente de carácter cronológico. La aparición de estos motivos en estaciones megalíticas propició su inclusión dentro de ese periodo cultural. Posteriormente, en fechas recientes, dentro de estudios locales, como es el caso de Cantabria (Fernández *et al.* 2016) o en distintas monografías sobre determinadas estaciones al aire libre (Royo y Campos 2015, 142), (Royo *et al.* 2020, 112) y (Royo y Gómez 2005-2006, 313-314) se empezó a hablar abiertamente sobre la cristianización de esos espacios sagrados primitivos, a través de la incorporación de cruces en fechas posteriores. Este planteamiento evidencia que los apriorismos originarios sobre su data se han revisado y superado, poniendo en duda la unicidad cronológica de conjuntos rupestres grabados y así haberse propuesto su creación durante distintas fases o momentos históricos. Además, la incorporación historiográfica de grabados localizados en construcciones medievales y modernas (Fortea 1970-1, 151-154), permitió abrir vías interpretativas novedosas al proporcionar unas fechas *postquam* para determinadas realizaciones. Esto no solo ocurriría con la representación de estos singulares motivos cruciformes; también es posible argüir que alguna otra representación, como –ocasionalmente– algunas de las características cazoletas o herraduras asignadas a períodos de la Prehistoria Reciente (Calcolítico – Bronce Inicial), fueron ejecutadas en momentos postmedievales a tenor de unos determinados contextos (Rabal y Castejón 2020).

Por otra parte, se hace evidente que a pesar de que las cruces grabadas -con y sin peanas- de épocas históricas muestran unos aspectos muy semejantes, debido a la simplicidad de la forma representada, se aprecian variantes. Por ejemplo, así aparece la incorporación de

elementos distintivos, o acabados concretos en las terminaciones de los brazos o cuerpo de la cruz, o se recrean con dibujos a los que se añaden trazos, o las conocidas peanas. Esta variedad de formatos ya apareció recogida en varios estudios, como el realizado por Fortea (1970-1) dedicado a los grabados rupestres esquemáticos de la provincia de Jaén en edificios medievales y modernos; o en edificios musulmanes por Cressier (1986), o en distintas estaciones arqueológicas (Solo de Zaldivar 1991) y (Ballesteros y Ribeiro 1999).

A tenor de las cruces representadas en la necrópolis rupestre de Tiermes, nuestro interés se centra en las cruces de terminación horquilladas (con y sin peana) (Fig. 5). Hay que señalar que se trata de unas formas no excesivamente frecuentes dentro del repertorio de formas desarrolladas tanto desde época tardoantigua como hasta nuestros días. Por ejemplo, Fortea (1970-1) no llegó a incluir ninguna con un aspecto similar.

Por otra parte, como es consabido, la presencia de cruces en eremitorios, junto con excepcionales inscripciones, se ha convertido en elementos discriminadores, que proporcionan rasgos esenciales al carácter a estos lugares (González Blanco 2014, 24). Así estos contextos rupestres han ido adquiriendo un corpus doctrinal propio, debido a su frecuente aparición en espacios tallados en roca de distinta consideración. Una ágil aproximación historiográfica sobre el fenómeno del eremitismo ha sido ofrecida por González Blanco (2014), teniendo como hilo conductor la cronología de los distintos restos. Allí múltiples representaciones relevantes reflejan el importante papel que jugaron las diferentes expresiones del ascetismo oriental. Así observamos cómo este tipo de cruces se pueden considerar características de determinados ámbitos y momentos concretos.

Siguiendo un sentido cronológico por su aparición en contextos definidos, observamos que cruces con terminación en horquilla (con 2 o 3 puntas) comienzan a hacer su presencia dentro del siglo VI hasta el primer cuarto

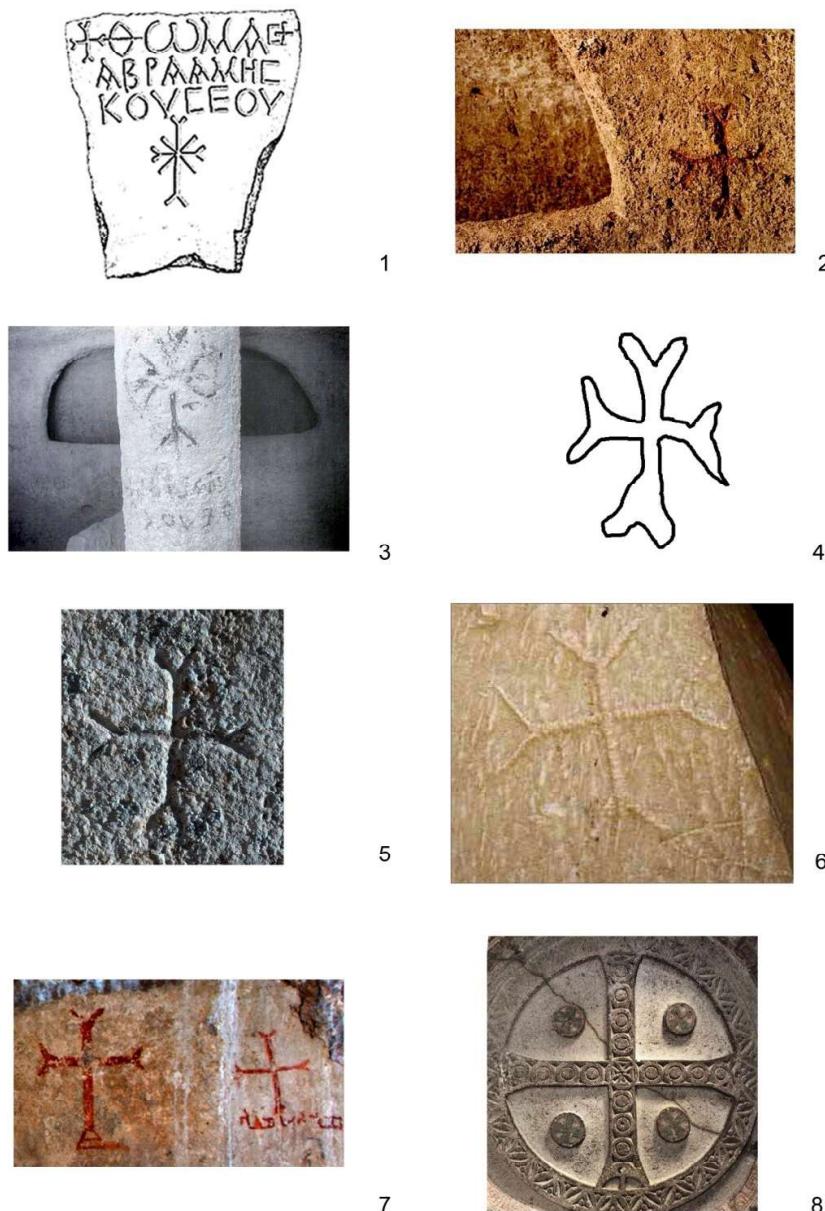


Figura 6. Cruces con terminación horquillada orientales de época bizantina: 1) Lapida de la necrópolis de Tall As-Sin (Deir ez-Zor, Siria) según Montero *et al.* (2008, 276); 2) Cruz grabada en la tumba 160 de la misma necrópolis según Montero *et al.* (2008: lám. 58.2); 3) y en la tumba 161 según Montero *et al.* (2008, Fig. 47.2); 4) en Tell Magâra (Siria) según Matilla (1998, 430); 5) en Qasr al-Antar (Siria); 6) en Jericó según Fernández *et al.* (2016, Fig. 3); 7) en la cisterna del acantilado al-Aliliyat (Kfar Mukhmas, Israel) según Borschel-Dan (2020); 8) Capilla de San Sergio (Göreme, Capadocia).

del siglo VII d.C. durante el ámbito cultural bizantino en distintos países del Próximo Oriente (Montero *et al.* 2006, 426). Montero *et al.* (2008, 282) aportan ejemplares que fueron definidos como “cruz quadrata horquillada bífida” al tener esa característica terminación. Esa terminación horquillada, en ocasiones,

aparece bífida, caso de las cruces localizadas en una necrópolis de Tall As-Sin (Deir ez-Zor, Siria), en lápidas funerarias de cierre de cámara funeraria, como signo inicial de la inscripción (Fig. 6.1), o grabadas en el lateral de los nichos, caso de la tumba 160 (Fig. 6.2); y otras veces trifida, caso de la cruz pintada en



Figura 7. Cruces orientales de época bizantina, con distintas terminaciones, talladas en mármol: 1) Estela del Monasterio Apa Jeremias (Saqqara, Memphis, Egipto) (British Museum, EA1621); 2) Estela procedente de Egipto (British Museum, EA714); 3) Estela hallada en Egipto (British Museum, EA1759); 4) Estela de Eutropios (Egipto) (British Museum, EA1326); 5) Estela funeraria ateniense (Museo de Antigüedades Bizantinas y Cristianas de Atenas, nº BXM 00406); 6) Columna en el Nymfeo A de Laodicea (Lycum, Turquía) (Şimşek 2006, Fig. 3); 7) Sarcófago de los corderos (San Apolinario in Classe, Ravenna); 8) Sarcófagos de Teodoro (San Apolinario in Classe, Ravenna); 9) Epitafio de Rufina (Mértola, Portugal) según Santiago (2004, 223, lám. 5.1).

rojo sobre una columna en la tumba 161 de la misma necrópolis (Fig. 6.3).

Montero *et alii* (2006, 426) señalaban que este modelo de cruz sería el más representado en yacimientos orientales bizantinos. Los ejemplos en el ámbito oriental abundan, concretándose en cronologías relativas a los siglos VI y VII. Su soporte varía, así como

la calidad de las realizaciones. Las vemos apareciendo sobre superficies rupestres en eremitorios o monásticos, caso -por ejemplo- de la detectada sobre un dintel en Tell Magâra (Siria) con forma griega (Matilla 1998, 430) (Fig. 6.4); en Qasr al-Antar (Siria) (Fig. 6.5); en Jericó (Fernández *et al.* 2016, Fig. 3) (Fig. 6.6); pintadas en la cisterna del acantilado al-Aliliyat

cerca de Kfar Mukhmas (Israel) (Borschel-Dan 2020) (Fig. 6.7); o talladas y pintadas, como las realizadas en la Capilla de San Sergio en el complejo cenobítico de Göreme (Capadocia) (Lynn 2018, 136 - 140), fechado en el siglo VI (Fig. 6.8).

Otras veces, el cambio de soporte y técnica de ejecución ocasiona representaciones con siluetas donde los brazos adquieren terminaciones internas horquilladas. Concretamente, el trazo interno del tallado crea visualmente la sensación de esa terminación según se proyecte la luz. Efecto claramente producido cuanta mayor dureza tiene el soporte pétreo y el bisel sea más pronunciado. Así se reflejan en numerosas cruces talladas en estelas funerarias de distinta procedencia oriental-bizantina, con cronologías centradas en los siglos VI y VII. Son por ejemplo las depositadas en el Museo Británico de procedencia copta, nº. EA1621 del Monasterio Apa Jeremias (Saqqara, Memphis, Egipto) (Fig. 7.1); la nº. EA714 con doble trazo remarcado (Fig. 7.2); la nº. EA1759 con la cruz horquillada grabada en vez de tallada (Fig. 7.3); y la nº EA1326 con representación de cruz latina (Fig. 7.4). O también se observa en la estela funeraria ateniense (nº BXM 00406) del Museo de Antigüedades Bizantinas y Cristianas de Atenas (Fig. 7.5). Este mismo efecto es el conseguido con el tallado de una cruz sobre un *menorah*, con una evidente intención de mostrar su superposición, en un resto de columna hallada en el Nymfeo A de Laodicea (Lycum, Turquía) (Şimşek 2006) (Fig. 7.6). De igual manera, ocurre con las recreaciones producidas en talleres occidentales con otras piezas excepcionales, caso de las cruces mostradas en algunos sarcófagos localizados en San Apolinario in Classe (Ravenna), con cruces acabadas en forma apuntada y doble línea interna, caso del que muestra corderos (Fig. 7.7) o el de Teodoro asignadas al siglo V (Fig. 7.8). E incluso en lápidas de un ámbito geográfico más cercano, con la lápida de Rufina, hallada en Mértola, en la que además de aparecer una pequeña cruz

tallada a bisel, presenta de manera prominente otra cruz claramente con las terminaciones en horquilla (Fig. 7.9).

Objetos de orfebrería y metalistería presentan también cruces con terminaciones apuntadas, tanto en su forma, como complemento ornamental de ellos. Así, en algún caso aparece una cruz horquillada como *invacatio* en alguna de las leyendas de los cálices del tesoro de Attarouthi (Siria), caso del numerado como 1986.3.8 y depositado en el Museo Metropolitano de Nueva York, siendo fechado entre el 500 y 650 (Fig. 8.1). Otras veces la cruz se muestra con terminaciones ligeramente laceadas, caso de la grabada en posición central en un plato o patena de plata, procedente de las proximidades del monasterio de Acheripoetos (Kyrenia, Chipre), datada en el siglo VI y depositada en el Museo Británico (nº. 1899,0425.1) (Fig. 8.2). O con terminaciones aplanaadas en la decoración grabada de un broche muy semejante al tipo D, liriforme de Ripoll (1998, 138 - 146), tan reconocidos en contextos hispanos, esta vez, procedente de Atenas y también depositado en el Museo Británico (nº. 1880,0501.14), propio del siglo VII (Fig. 8.3). Igualmente, son frecuentes las cruces como asas ornamentales de diferentes tipos de lucernas de bronce. Algunas presentan las terminaciones muy pronunciadas, caso de la depositada en el Museo Nacional Arqueológico de Atenas, fechada en los siglos V-VII (Xanthopoulou 2010, 103-4, nº. LA 3.019) (Fig. 8.4), o la procedente del complejo episcopal de Louloudies (Piérie), nº inv. BA 51/3 del Museo de la civilización bizantina de Tesalónica (Xanthopoulou 2010, 105, nº. LA 3.025) (Fig. 8.5). Sin embargo, donde mejor se muestran cruces horquilladas son en las bases de sendos candelabros formados por varillas radiales. Uno está conservado en la Walters Art Gallery de Baltimore (nº 54.2466) y posee las terminaciones romboidales, como recurso para anexar al círculo en el que está inscrita la cruz (Xanthopoulou 2010, 314, nº. LU 6.017) (Fig. 8.6). En cambio, otro ejemplar muy similar, solo difiere en el formato de

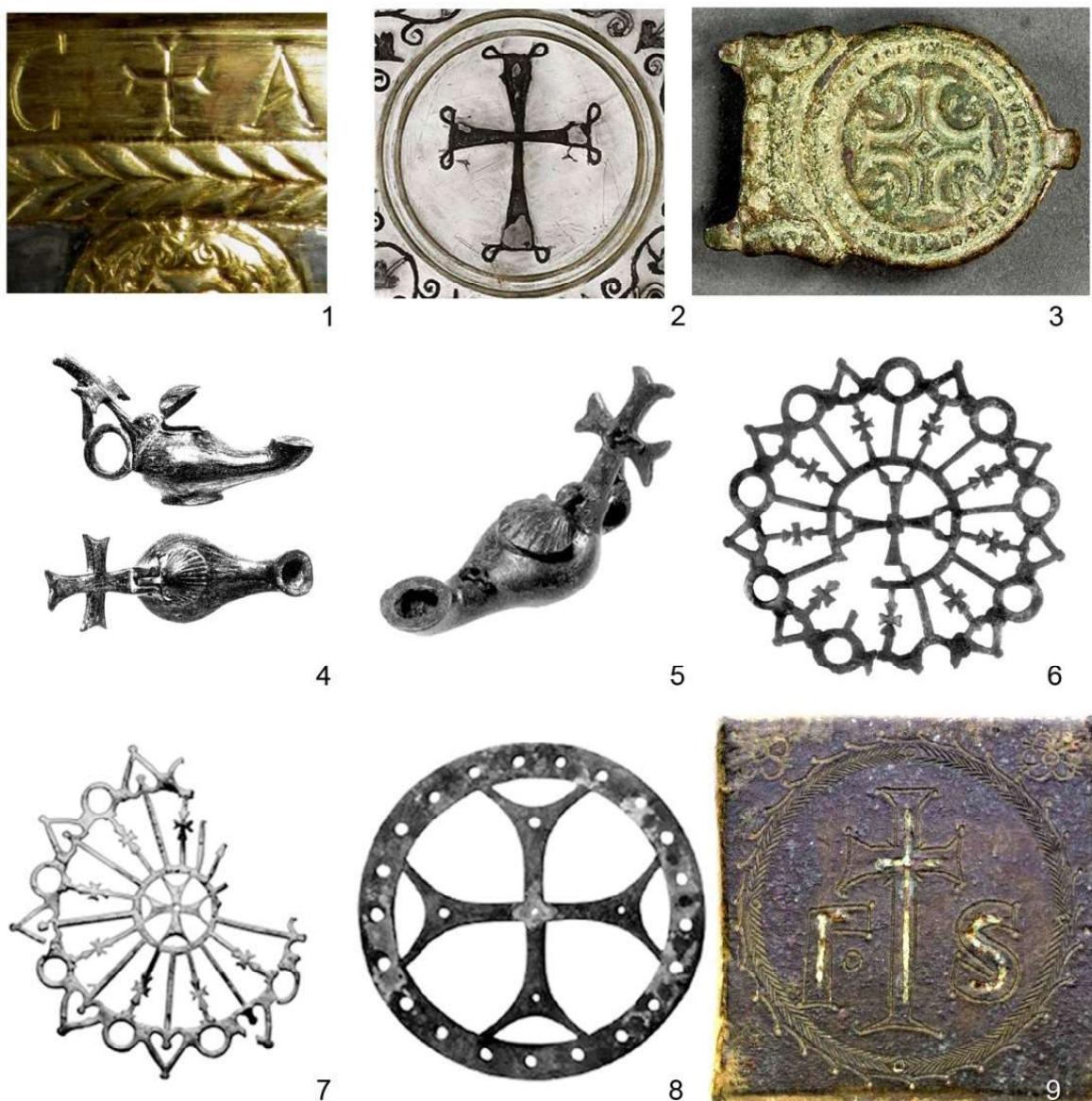


Figura 8. Cruces orientales de época bizantina, en orfebrería y toreútica: 1) Cálix (nº. 1986.3.8), tesoro de Attarouthi (Siria) (Museo Metropolitano de Nueva York; creditos: Purchase, Rogers Fund y Henry J. and Drue E. Heinz Foundation, Norbert Schimmel y Lila Acheson Wallace Gifts 1986); 2) Patena de las proximidades del monasterio de Acheripoetos (Kyrenia, Chipre) (British Museum, nº. 1899,0425.1); 3) Broche procedente de Atenas (British Museum, 1613059333 Creative Commons); 4) Lucerna (Museo Nacional Arqueológico de Atenas) según Xanthopoulou (2010, 104); 5) Lucerna procedente del complejo episcopal de Louloudies (Piérie) (Museo de la civilización bizantina de Tesalónica) según Xanthopoulou (2010, 105); 6) candelabro de la Walters Art Gallery de Baltimore según Xanthopoulou (2010, 314); 7) candelabro según Xanthopoulou (2010, 314); 8) candelabro del Museo del Louvre (Ant.Egip. inv. E11873) según Xanthopoulou (2010, 290); y 9) Pesos de balanza del Museo Británico (nº. 1980,0601.13).

la cruz central. En esta ocasión la cruz posee los extremos claramente horquillados (Xanthopoulou 2010, 314, nº. LU 6.020) (Fig. 8.7). Esta forma de cruz también aparece en otro candelabro, ahora con forma circular, y claramente horquilla, procedente de Egipto y

conservado en el Museo del Louvre (Ant.Egip. inv. E11873) (Xanthopoulou 2010, 290 y nº. LU 2.022) (Fig. 8.8). Incluso el modelo de cruz con las terminaciones acabadas de forma lenticular, aparecen de forma general en pesos de balanza, como muestra uno de los muchos depositados

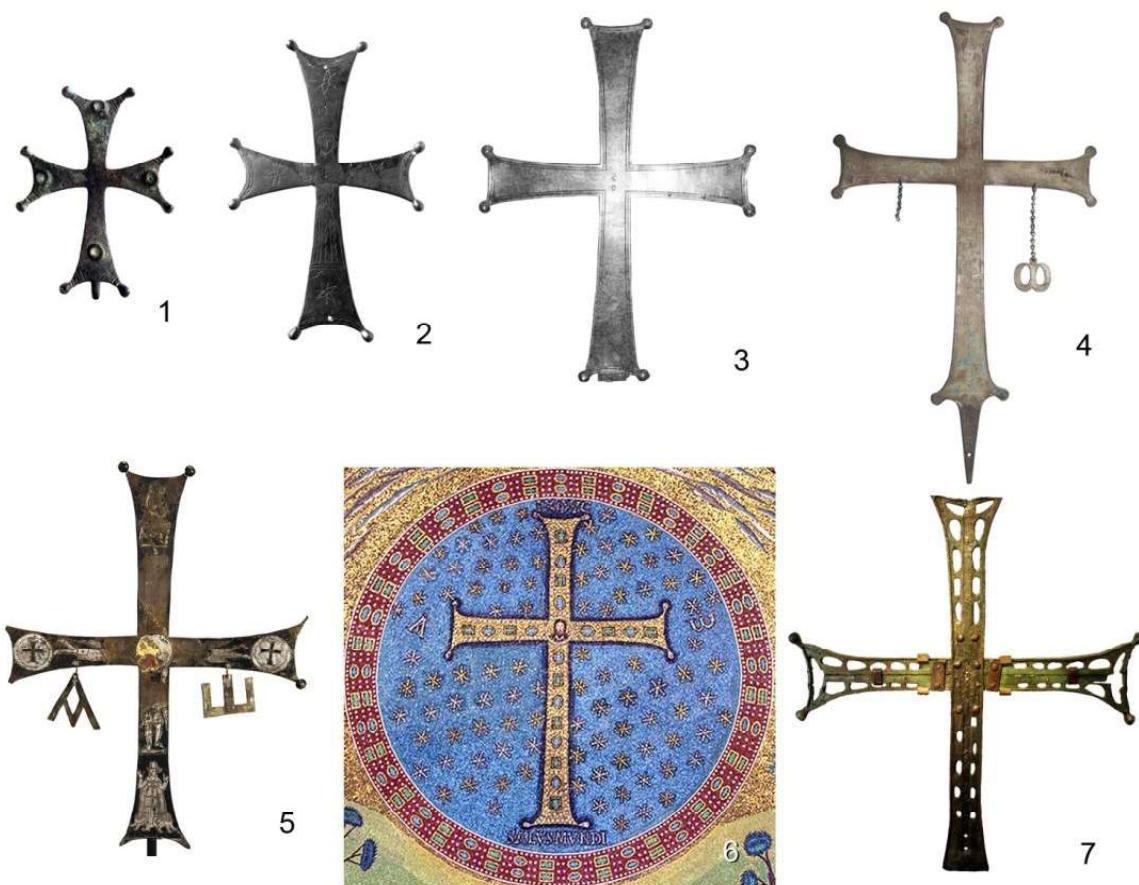


Figura 9. Cruces tridimensionales de época bizantina: 1) Pequeña cruz de la Colección Marc Antoine du Ry; 2) cruz del Museo de Bellas Artes de Budapest (nº. 96.24.A); 3) cruz procesional Narses según Greenwood (2015, Fig. 2), 4) First Divriği según Greenwood (2015, Fig. 9); 5) cruz de la Christian Schmidt Collection según Adams (2015, Fig. 20); 6) mosaico parietal en San Apolinar in Classe (Ravenna); 7) cruz de la cúpula de la Basílica de San Vitale (Ravenna) (Museo Nazionale de Ravenna).

en el Museo Británico (nº. 1980,0601.13) fechado entre el siglo V y VI (Fig. 8.9). Sin duda, unas y otras representaciones responden a la esquematización de un modelo de cruz muy determinado, con prolongaciones en las terminaciones, en ocasiones muy abiertas, de ahí el término “horquilladas”.

En versiones tridimensionales se desarrollan modelos muy reconocibles en el ámbito bizantino. Su silueta fue copiada en pequeñas cruces, como el caso de una en la Colección Marc Antoine du Ry, fechada en el siglo VI (Fig. 9.1). O en otras de mayor tamaño, como en la depositada en el Museo de Bellas Artes de Budapest (nº. 96.24.A), con una data entre el siglo VII y VIII (Fig. 9.2).

Aunque las más significativas debieron ser las grandes cruces, incluidas las procesionales; que podrían haber sido el modelo a imitar por su alto valor visual y simbólico. Sin lugar a dudas uno de los ejemplares más destacados en este sentido es la cruz Narses, fechada entre los siglos VI y VII (Fig. 9.3) o la cruz First Divriği (Fig. 9.4) (Greenwood 2015) o la cruz de la Christian Schmidt Collection (Adams 2015) (Fig. 9.5), entre otras (Cruikshank 1987), cuyos semblantes, fisonomía, son homogéneos con las características terminaciones puntiagudas de los brazos. Este mismo carácter se expresa en la gran cruz que presidió San Apolinar in Classe (Ravenna) (Fig. 9.6) en forma de mosaico parietal, igual que la que estuvo en su cúpula

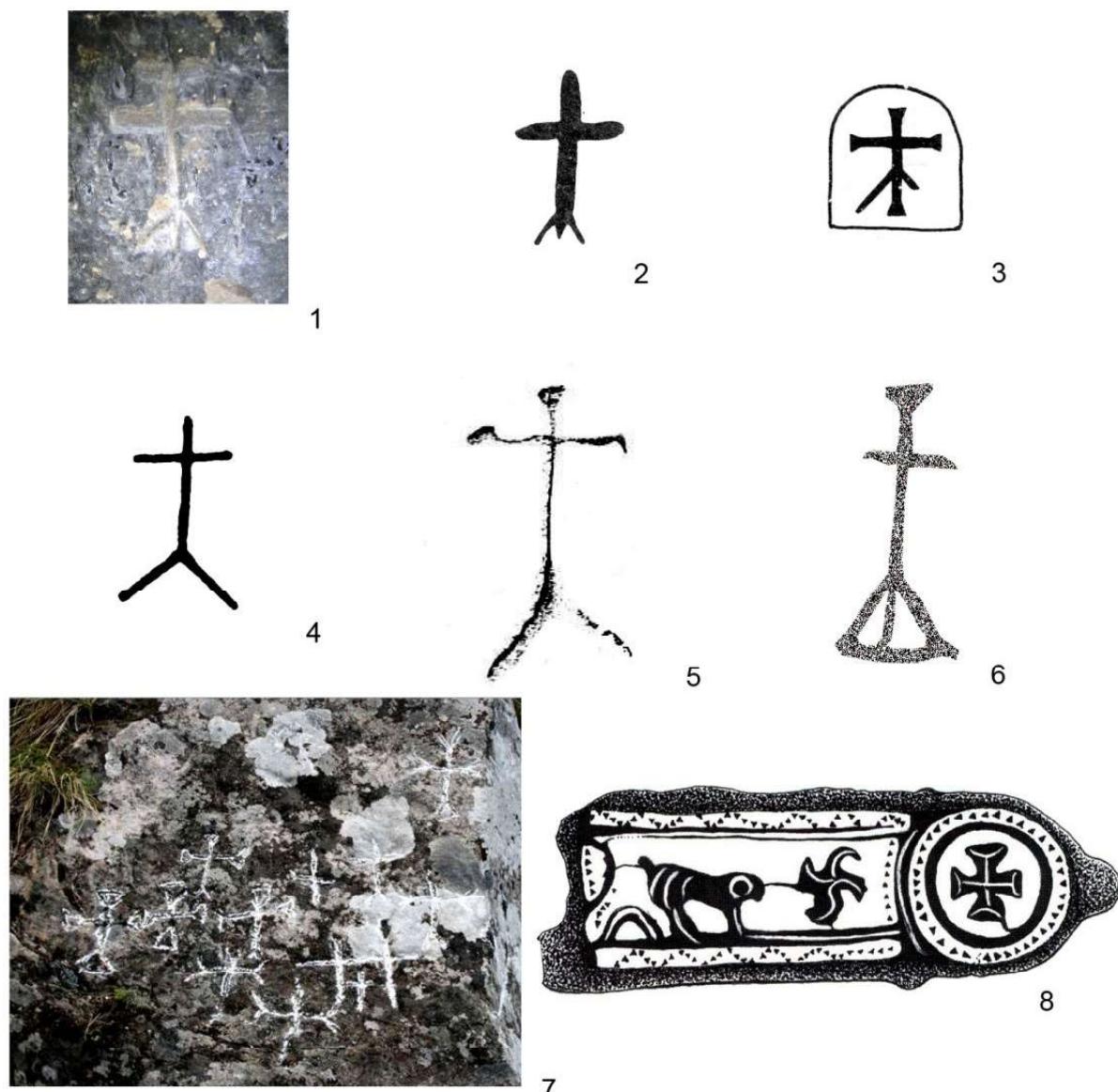


Figura 10. Cruces horquilladas en eremitorios de la Península Ibérica: 1) Mazarulleque (Cuenca); 2) San Pedro (Tartalés de Cilla, Burgos) según Monreal (1989, lám. 145.14); 3) la Lora (Álava) según Monreal (1989, lám. 145.24); 4) en el eremitorio de San Julián (Faido, Condado de Treviño, Burgos) según Monreal (1989, lám. 145.4); 5) en el eremitorio de Ercávica (Cuenca) según Barroso y Morín (1996, Fig. 3); 6) en el pocillo de agua de Ercávica según Barroso y Morín (2007, Fig. 28); 7) en Majadas de Las Mestas (Espinam, Camaleño, Cantabria) según Gómez Casares *et al.* (2016, Fig. 3.1); 8) en broche de cinturón de la cueva de las Penas (Mortera, Cantabria) (Serma *et al.* 2005, Fig. 6.1).

de la Basílica de San Vitale (Ravenna), hoy en el Museo Nazionale de Ravenna (Fig. 9.7). Sean estos ejemplos de ambientación contextual en la creación artística y de representación simbólica de la cruz durante el siglo VI y VII, principalmente, en el marco de referencia de todo el Orbe en ese momento. Y teniendo en cuenta, el ambiente iconoclasta imperante, que

impulso la representación icónica de la cruz (Algül 2017).

En el ámbito hispano, la presencia de motivos cruciformes grabados en eremitorio es frecuente. Su significación sirvió de base cronológica para concretar cronologías a conjuntos rupestres. La propuesta inicial de González Blanco *et al.* (1979) fue concretada posteriormente en estudios monográficos

sobre los eremitorios situados en el País Vasco (Azkárate 1988) y La Rioja (Monreal 1989, 272 - 274). Actualmente, la proliferación de estudios se extiende a otros ámbitos locales, como el valenciano (Ferrer 1991) y (Molina 2013), o el aragonés (Paz Peralta 2001) representándose diferentes modelos de cruces. Sin duda, se echa en falta un estudio global de este fenómeno en el ámbito hispano.

Concretamente, para el caso que nos acompaña, las cruces horquilladas, su presencia en eremitorios tardoantiguos resulta ser excepcional, y en todo caso coexisten junto con otros modelos de cruces, más simples o con otras terminaciones y bases. Debemos señalar su existencia con forma de horquilla en la terminación del travesaño inferior en Mazarulleque (Cuenca) (Fig. 10.1), con forma trifida, muy parecida a la desarrollada en San Pedro (Tartalés de Cilla, Burgos) (Monreal 1989, lám. 145.14) (Fig. 10.2) y a la de la Loza (Álava), aquí inserta bajo un arco tallado (Monreal 1989, 152 y lám. 145.24) (Fig. 10.3). Bien podría interpretarse como la esquematización de cruces procesionales, donde el vástago asidero es visible e identificable sin problema (ver ejemplares en la figura 9).

Otro modelo es el que presenta travesaños superiores no tan marcados, con horquilla bifida inferior, caso de la exhibida por la cruz localizada en el eremitorio de San Julián (Faido, Condado de Treviño, Burgos) (Monreal 1989, lám. 145.4 y Azkarate 1988, 129.a) (Fig. 10.4). Otro ejemplar muy parecido es el grabado en el eremitorio de Ercávica (Cuenca) (Barroso y Morín 1996, Fig. 3) (Fig. 10.5), lugar, aquí interpretado como muestra de devoción popular relacionado con la muerte del santo Donato, acaecida entre los años 583-584 (Barroso y Morín 2003, 23). Para estos autores (Barroso y Morín 1996, 175) existiría una sincronía cronológica en el uso del eremitorio y necrópolis, fechados entre los siglos VI - VIII. En contraposición estaría el planteamiento de Monco (1986, 256), quien estimó ligeramente anterior la construcción

del eremitorio, fechado a partir del siglo V, y su abandono, acaecido a mediados o finales del VI. El lugar presenta muchas similitudes con la necrópolis termestina, la reutilización de un lugar que anteriormente se había empleado como cantera; su posterior desarrolló como cementerio, en el que también se practicaron fosas talladas en la roca, de un aspecto muy semejante a las de Tiermes. Además, algunos de los ajuares allí excavados también aportaron similitudes formales y cronológicas (Dohijo 2012, 384-5). Este eremitorio de Ercavica se ha asociado al cercano pocillo de agua; donde en uno de los sillares que lo componen se grabó otra cruz, esta vez con peana (Barroso y Morín 2007, Fig. 28) (Fig. 10.6). Esta terminación del brazo inferior es compartida por una de las cruces termestinas. La disposición de este elemento sustentador de la cruz fue interpretada como clara alusión al Gólgota, al ser mencionada como cruces de calvario por Barroso y Morín (2007, 236). Cruces horquilladas, junto con patadas y simples griegas y latinas aparecen también en estaciones al aire libre, como las localizadas en la Majadas de Las Mestas (Espinam, Camaleño, Cantabria) (Gómez Casares *et al.*, 2016) (Fig. 10.7). En este mismo ámbito cultural aparece significativamente en un broche de la cueva de Las Penas (Mortera, Cantabria) (Serna, 2005) (Fig. 10.8) en la que también se representa el *Agnus Dei*.

En relación a este aspecto, es el momento de mencionar la ornamentación recreada en determinados recipientes de vidrio de producción bizantina; cuyas facetas presentan signos judíos y cristianos. Respecto a estos últimos, aquellos que presentan motivos cruciformes aparecen unas veces con terminaciones horquilladas y peana en forma de peldaños, y otras bajo forma circular y/o globular como bien tipificó Barag (1970, Fig. A) (Fig. 11.1). Las interpretaciones sobre el origen de cada modelo iconográfico han suscitado un interesante debate historiográfico (Ross 1962 y 1964, Barag 1970, Wood 2004, Raby 1999 y Jacobson 2020, entre otros).

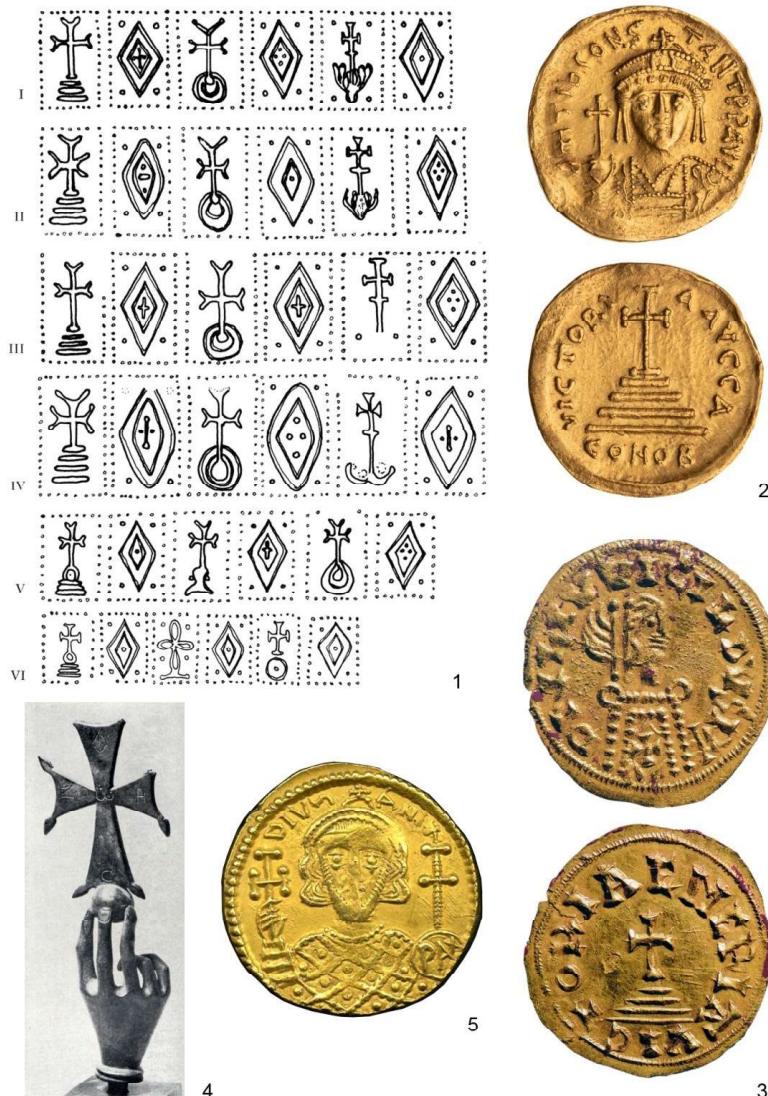


Figura 11. 1) Motivos cruciformes en recipientes de vidrio de producción bizantina según Barag (1970, Fig. A); 2) Solido de Tiberio II (578 – 582) con representación de la cruz sobre gradas en anverso (American Numismatic Society 1973.56.125); 3) Tremís de Leovigildo depositado en la Real Academia de la Historia, que imita el modelo anterior según Canto, Martín Escudero y Vico (2002, 94 - 95); 4) *Globus cruciger* de la Colección de Mr and Mrs. Werner Abegg según Ross (1964, Fig. 1.1); 5) Anverso de moneda de Justiniano II (British Museum, 874419001 Creative Commons).

Según Barag (1970, 39), Frolow (1948) identificó la cruz horquillada con la *crux gemmata*, aquella erigida por Teodosio II, en torno al 420, con forma monumental sobre la roca del Gólgota. Sin duda, este fue un referente iconográfico de gran trascendencia en esos momentos (Milner 1996). Las cruces se muestran con peldaños, cuya silueta esquematizada presenta líneas horizontales paralelas decrecientes según se asciende,

formando un triángulo principalmente, a partir del emperador Tiberio II (578 – 582) (Barag 1970, 41) (Fig. 11.2). Otras veces, la interpretación iconográfica de esta base se ha establecido en relación al triunfo de la cruz sobre las gradas del templo zoroástrico, con ocasión del triunfo de Justino II (565 - 578) sobre los persas (López Sánchez 2002, 255-256). Ese semblante será incorporado por Leovigildo en sus acuñaciones (Fig. 11.3),



Figura 12. Ejemplos de cruces con peanas y globos en contextos eremíticos en la Península Ibérica: 1) Giribaile (Vilches, Jaén) según Gutiérrez Soler *et al.* (2005, Fig. 10); 2) Ringurrinas (Tinajas, Ruidera, Albacete); 3) San Martín en Villarén (Burgos) según Monreal (1989, 145.3).

siendo ya habitual en la numismática de época visigoda (Ruiz Trapero 2004, 183). Aquí el influjo del Imperio Oriental como *imitatio imperii* también se mostró sin ningún pudor (Francisco 2009, 118 - 120). Además, el contexto del comienzo de emisión de estos tremises, a partir del 579 – 580, en plena guerra civil contra Hermenegildo, parece estar incidiendo en un simbolismo especial debiéndose leer en clave religiosa y política, de legitimación del poder frente al adversario (Gomes, Peixoto y Rodrigues 1995, 26-27), aunque también fuese copiado por su oponente.

Por otra parte, la imagen desarrollada en otras caras alternas de los recipientes de vidrio muestra cruces con base circular, que a su vez ha recibido diversas interpretaciones: como bulbos, formados por círculos concéntricos, descritos como la interpretación de la tradicional imagen del globo sostenido por Nike (Ross 1964, not. 6), siendo recogida por las monedas de Teodosio II (Barag 1970, 41). Baray (1993, 41 - 45) establece su vínculo con la concepción omfala del Gólgota y su imagen simbólica transmitida en forma de cruz sobre globo, el Orbe o *globus cruciger*, sobre el que se sostiene la legitimación política. Ese semblante fue reproducido tridimensionalmente, con las singulares manos portadoras del globo, sobre la que se asienta la cruz (Ross 1964) (Fig. 11.4). Iconográficamente, el *globus cruciger* parece que puede retrotraerse hasta época de Arcadio, aunque se exployó principalmente

bajo el imperio de Teodosio II. A pesar de ello, la reproducción de ambas imágenes, el Orbe portado por el emperador en anverso y cruz con peltaño es común verlas en todo este periodo. Además, son muy significativos los tipos anteriores que mostraban, en anverso, la efigie en busto de Justiniano II (689-706), portando en cada mano la cruz con gradas y el *globus cruciger* (Fig. 11.5). Aquí se unen ambos semblantes en una misma imagen, tal y como se reproducen en muchas estaciones. Por el contrario, Wood (2004, 195) considera que el círculo concéntrico correspondería a la visión del monte Gólgota desde una perspectiva elevada. En suma, la idea simbólica es la que rápidamente fue ilustrada en el conocido mosaico del ábside central de la iglesia de Santa Prudenciana en Roma, donde se posiciona como eje de referencia sobre la figura del Cristo.

Este semblante esquematizado, cruz sobre círculo, es frecuente en contextos semejantes en eremitorios tardoantiguos o atribuidos al dicho periodo, variando la forma del resto de terminaciones, caso por ejemplo de algunos en Andalucía Oriental, concretamente en Giribaile (Vilches, Jaén) (Gutiérrez Soler *et al.* 2005, Fig. 10) (Fig. 12.1); o con la cruz latina estilizada y terminaciones horquilladas, caso del producido en Ringurrinas (Tinajas, Ruidera, Albacete) (Fig. 12.2), en donde el conjunto de cruces es muy variado y que en el momento de su publicación se asoció al “cristianismo más

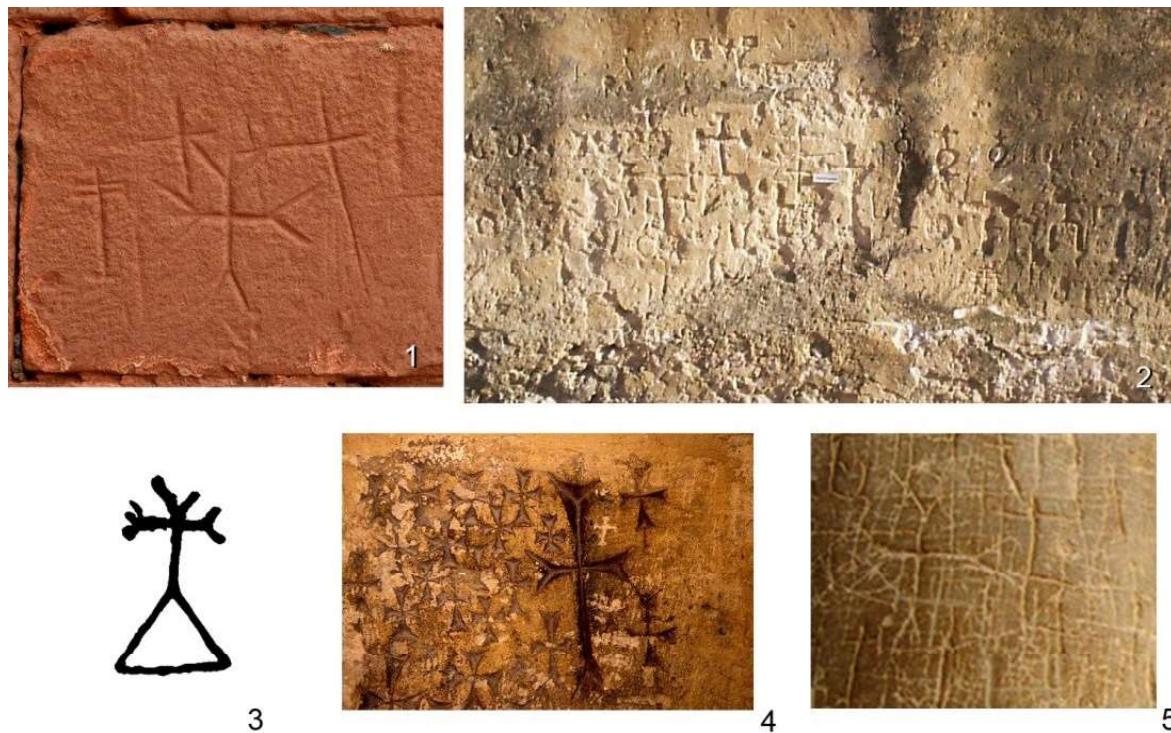


Figura 13. Cruces grabadas horquilladas en el entorno inmediato de Tiermes: 1) ermita de Nuestra de Tiermes; 2) iglesia de San Miguel de Gormaz; y paralelos: 3) Monasterio de San Pedro de Arroyo (Palencia); y 4 y 5) iglesia del Santo Sepulcro de Jerusalén.

antiguo” (Balbín Behrmann y Bueno Ramírez 1979, 554) o en el controvertido eremitorio de San Martín en Villarén (Burgos) (Monreal 1989, 37) (Fig. 12.3).

Siglos después, las cruces latinas o griegas horquilladas vuelven a hacer su presencia en contextos vinculados con edificios plenomedievales. Por su inmediata proximidad, mencionamos la que se grabó en la propia ermita de Nuestra de Tiermes, en el testero exterior del ábside, en su lado sur. Posee forma griega con terminación en horquilla, con dos de sus brazos bifidos claramente, y otros dos con terminación trífida, debido a la prolongación de ambos travesaños (Fig. 13.1). Fue grabada, junto a otras de porte más sencillo (Gómez Barrera y Casa 2003, 686-7). Cerca de allí, la iglesia de San Miguel de Gormaz cubrió parte de sus muros con una multitud de grabados en forma de cruz de distintos formatos, principalmente en el exterior del muro norte. Algunas de ellas poseen forma horquillada y muchas con peanas de distintos modelos (Fig. 13.2), a los que se les ha asignado

de manera general unas fechas modernas o contemporáneas (Arnaiz 2008, 206), a pesar de la diversidad temática y técnica que se apreciaba antes de la restauración del edificio. Otro ejemplar con forma latina, peana y brazos con terminación bífida aparece en el paramento del Monasterio de San Pedro de Arroyo (Palencia) (Fernández y Lamalfa 2005-6, Fig. 1.4) (Fig. 13.3). Estos son sólo algunos unos ejemplos que muestran el resurgir de este símbolo en un momento muy concreto, cuando el ambiente de “cruzada” se sentó en los reinos cristianos de la Península Ibérica. El ejemplo más claro que sirve de referente ideológico y espiritual es la capilla de Santa Helena en el interior de la iglesia del Santo Sepulcro de Jerusalén, donde las superficies parietales fueron cubiertas de cruces, concretamente en el ábside, tras el altar, como muestra devocional realizadas por encargo de cruzados y peregrinos en los siglos XII y XIII (Caine *et al.* 2018). La aglomeración de cruces presenta distintas terminaciones, muchas con un biselado, que recuerda el modelo iconográfico anterior (Fig. 13.4). Esto se

repite en otras localizaciones dentro del templo siendo reconocibles grabados cruciformes más simples con acabado horquillado (Fig. 13.5).

Por último, realizando un salto cronológico, el modelo vuelve a ser empleado en grabados tanto post finales del siglo XV en la fachada este de la torre norte en la Villa Vieja de Berja (Cressier 1986, 128) (Fig. 14.1); o en la posterior cruz localizada en Casa de Villafranca de Laguarta (Sabiñanigo, Huesca) fechado con claridad en el siglo XVII, (Royo y Gómez 2002, 95 y Rio 1983, 98-99) (Fig. 14.2). Más aún, la presencia de distintos motivos cruciformes en el cementerio de Maro (Nerja, Málaga) (Solo de Zaldivar 1991) evidencia que la representación de estos símbolos fue utilizada en época contemporánea como un producto de la espiritualidad popular latente. Esto ha llevado a vincular algunos modelos de cruces con aquellas realizados a partir del siglo XV en Castilla, popularizados por los *Via Crucis*, y otras veces vinculados a la proximidad de vías pecuarias y su posible realización por pastores (Ramiro Rodero *et al.* 2018, 33 y 93).



Figura 14. Cruces grabadas horquilladas de cronología postmediaeval: 1) torre norte en la Villa Vieja de Berja según Cressier (1986, 128); 2) Casa de Villafranca de Laguarta (Sabiñanigo, Huesca) según Royo y Gómez (2002, Fig. 29).

6. CONCLUSIONES

La metodología empleada para fechar las realizaciones grabadas o talladas ya fue expuesta con claridad por Royo y Gómez (2002, 145): “*La datación de los motivos cruciformes deberá realizarse en la mayoría de las ocasiones acudiendo a otros elementos anexos, inscripciones o el propio contexto histórico-*

arqueológico del lugar o de sus inmediaciones, en especial en lo referido a los grabados al aire libre.”. Esto es debido principalmente a que de forma general se ha considerado que “una de las causas que ofrece esta indefinición en la datación es la falta de asociación de las figuras geométricas, en especial las cruces o figuras antropomorfas, a paralelos de restos muebles además de una asociación a un yacimiento arqueológico.” (Paz Peralta 2004, 442). En relación con las cruces termestinas, nuestra aproximación ha intentado subsanar -en parte- estas deficiencias; esclareciendo tanto el contexto inmediato de ellas, como también mostrar la existencia de suficientes paralelos formales desarrollados en la misma época, como para considerar que dichas cruces fueron realizadas en el momento de uso de la necrópolis.

Tratando el caso que aquí nos ocupa y siguiendo la contextualización de los hallazgos, tenemos el propio ambiente cementerial, como lugar usado con tal fin entre mediados del siglo V y principios del VI. Esta fecha es proporcionada por los escasos elementos de ajuar encontrados en posición “primaria”; así como por el resto de piezas que compondrían la indumentaria detectada en los cambios de altura inmediatos de la roca, que actuaron como cubetas de deposición. A su vez, la población allí enterrada tendría como lugar más próximo de asentamiento el propio cerro de Termes, donde se evidencian numerosos restos arqueológicos para ese periodo cronológico (Dohijo 2011b, 136 - 169).

Por otra parte, el uso de grabar unas cruces en la superficie horizontal de la roca plantea realizar alguna interpretación sobre su finalidad. A tenor de la disposición de las cruces, se observa una diferenciación entre la situada en posición central respecto de los retalles próximos, que parecería indicar el lugar de localización de otra sepultura, no tallada como fosa. Esto motiva la reflexión sobre cómo fue el aspecto externo o más superficial de estos conjuntos cementeriales; que sin duda debieron tener indicaciones exteriores visibles

como también áreas de circulación. Por el contrario, con frecuencia son interpretadas como unos conjuntos compactos sin áreas diferenciales y muy supeditados a la imagen actual, con la roca desnuda. Por otra parte, las otras dos cruces dispuestas con una orientación diferente y sin remarcaciones próximas, podrían suponer que fueron realizadas con una finalidad distinta, aunque ese cambio de orientación no sería determinante, al ser rasgo de la disposición de este cementerio. Creemos que, las cruces ejercieron una función señalizadora y de reconocimiento religioso, bajo el credo cristiano, dentro de la propia jerarquización y ordenación del espacio interior del área cementerrial, en el momento de uso del cementerio.

Por otra parte, respecto a la existencia de cruces tipológicamente semejantes hemos constatado que entre el siglo V al VII, las cruces horquilladas latinas simples, con peana (en forma de peldaños) o bajo círculo fueron unos elementos claves en la iconografía religiosa ya desde los primeros momentos del cristianismo tras el Edicto de Milán, principalmente en el ámbito cultural bizantino. El simbolismo de la cruz asentada sobre el Gólgota, auspiciada por Teodosio II, marcará iconográficamente distintas creaciones artísticas y su inclusión como temática de referencia ornamental. El repertorio es inmenso, abarcando todas las representaciones plásticas posibles y alternativas de modelos de cruces horquilladas. Su relevancia icónica debió ser esencial, como reflejo de la victoria ideológica en la formación de una nueva sociedad, en la que la diversidad de cultos se constriñó hacia la perpetuidad de un solo culto. Así, símbolos como el *globus crucifer* fue sustento ideológico en la concepción del nuevo poder imperial. Y a la vez, la cruz se convirtió en el elemento simbólico por excelencia de la religión cristiana. Iconográficamente, al completarse con otros elementos, enriqueció su significado, incorporando mensajes de supremacía religiosa, transcendiendo así a la esfera política. Así fue tomada como refuerzo del poder

imperial y sustentación para su legitimación. Su presencia y uso propagandístico en diferentes modelos monetales orientales y su trasplante a la numismática de época visigoda refuerza su simbolismo y establecen un vínculo iconográfico directo entre estas creaciones y las efectuadas como grabados parietales. Constantinopla fue enemigo político – militar, pero referente cultural del momento. Las cruces horquilladas aparecen en Oriente desarrollándose entre el siglo V a inicios del VII, y expandiéndose al Imperio Occidental rápidamente. La Península Ibérica no quedó exenta de este devenir. Así tenemos, cruces detectadas en eremitorios de posible origen tardoantiguo, asociadas con sepulturas o en cementerios como las aquí estudiadas de la necrópolis rupestre de *Termes*.

Además, constatamos que el uso de este modelo de cruz no es exclusivo de un solo periodo. En otros dos momentos históricos, su empleo vuelve a tener una presencia testimonial. En época plenomedieval, bajo el ambiente cultural de “cruzada” vuelve a eclosionar, generalizándose junto con otros modelos de cruces. Y ya posteriormente en época moderna, aparecen de nuevo como recurso gráfico de la religiosidad popular, de manera muy puntual. Se emplearon unas técnicas sencillas y modelos iconográficos reconocibles. Consideramos que existió “*la pervivencia de cierta inquietud (¿artística?, ¿religiosa?)*” (Gómez Barrera 1991, 569), no así la del mensaje o significado que los generó, ya que supondría implícitamente el mantenimiento continuo del mismo; ya que como hemos observado en cada momento de cada periodo histórico las motivaciones fueron cambiando, matizándose o transformándose, siempre dentro del ámbito espiritual / religioso. El contexto arqueológico del cementerio terrestino impide llevar las cruces a momentos plenomedievales.

En todo caso, creemos que la interpretación de cada conjunto arqueológico debe realizarse en función de cada contexto preciso y ello es debido a unas respuestas sociales diferenciables.

Existen momentos de mayor proliferación en su creación, no solo como expresión artística, si es que se les puede asignar bajo esa consideración, sino como recurso que transmite diferentes intenciones y finalidades en relación al ámbito espiritual. En el caso aquí estudiado, su significación como refuerzo simbólico

o como señalización espacial dentro de la estructuración cementerrial es determinante. Su tipología, propia de los siglos VI-VII, refuerza el carácter cristiano del cementerio. Es por tanto la primera y más antigua necrópolis de *Termes* en la que se detectan ritos y manifestaciones funerarias cristianas.

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, N. 2015. *Carbunculus ardens: The Garnet on the Narses Cross in Context*. *Dumbarton Oaks Papers* 69, 147 – 158.
- Algül, A. 2017. The cross within the context of byzantine ecclesiastical buildings from the early byzantine period through iconoclasm. *ARHA* 318: *Late Antique and Byzantine Art* 15, 1 – 14.
- Arnáiz Alonso, B. 2008. La expresión espontánea. Graffiti en *San Miguel de Gormaz*. En *San Miguel de Gormaz. Plan Integral para la recuperación de un edificio histórico*, 189 – 209. Valladolid: Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo.
- Balbín Behrmann, R. de y Bueno Ramírez, P. 1981. Avance sobre el yacimiento de Arte Esquemático de la Tinaja, Ruidera. Albacete. En *Altamira Symposium. Symposium Internacional Sobre Arte Prehistórico*, 551 – 565. Madrid: Ministerio de Cultura, Dirección General de Bellas Artes, Archivos y Bibliotecas.
- Borschel-Dan, A. 2020. Rare Second Temple menorah drawing from biblical Maccabean site brought to light. *The Times of Israel* En <https://www.timesofisrael.com/rare-second-temple-menorah-drawing-from-biblical-maccabean-site-brought-to-light/>. En línea: 11/10/2021.
- Argente Oliver, J. L. y Díaz Díaz, A. 1994. *Tiermes IV. Casa del Acueducto. (Domus alto imperial de la ciudad de Tiermes) Campañas 1979-1986*. Excavaciones Arqueológicas de España 167. Madrid: Instituto de Conservación y Restauración de Bienes Culturales.
- Argente Oliver, J. L., Casa, C., Díaz, A., Izquierdo, J. Mª., Jimeno, A. y Revilla, M. L. 1980. Tiermes I (Campañas 1975-1978), *Trabajos de excavaciones realizados en la ciudad romana y en el entorno de la Ermita Románica de Nuestra Señora de Tiermes*. Excavaciones Arqueológicas de España 111. Madrid: Instituto de Conservación y Restauración de Bienes Culturales.
- Argente Oliver, J. L. 1984. Investigaciones del mundo romano en Tiermes. En de la Casa Martínez, C. (coor.), *Actas del I Symposium de Arqueología Soriana*, 243 – 294. Soria: Diputación provincial de Soria.
- Argente Oliver, J. L. 1994. *Tiermes, Excavaciones Arqueológicas, Campaña 1994*. Junta de Castilla y León. Soria: Diputación provincial de Soria.
- Argente Oliver, J. L. 1997. *Tiermes, Excavaciones Arqueológicas, Campaña 1997*. Junta de Castilla y León. Soria: Diputación provincial de Soria.
- Argente Oliver, J. L., Díaz, A. y Bescós, A. 2001. *Tiermes V. Carratiermes Necrópolis Celtibérica. Campañas 1977 y 1986 - 1991*. Memorias 2000. Arqueología en Castilla y León 9. Valladolid: Junta de Castilla y León.
- Azcárate Garai-Olaun, A. 1988. *Arqueología Cristiana de la Antigüedad Tardía en Álava, Guipúzcoa y Vizcaya*. Vitoria – Gasteiz: Diputación Foral de Álava.
- Ballesteros, C. y Ribeiro, M. 1999. Marcas de cristianización nos núcleos urbanos antiguos de Alpalháo e Valencia de Alcántara (Cáceres). *Ibn-Maruán* 9 – 10, 391 – 416.
- Barag, D. 1970. Glass Pilgrim Vessels from Jerusalem – Part. I. *Journal of Glass Studies* 12, 35 – 63.

- Barrera Maturana, J. I. 2019. *Graffitos históricos y marcas de cantería en el patrimonio inmueble de la Universidad de Granada*. Cuadernos Técnicos de Patrimonio 10. Granada: Universidad de Granada.
- Barroso Cabrera, R. y Morín de Pablos, J. 1996. La ciudad de Arcávica y la fundación del Monasterio Servitano. *Hispania Sacra* 48 (97), 149 – 196.
- Morín de Pablos, J. y Barroso Cabrera, R. 2003. El monasterio Servitano. Auge y caída de un cenobio visigodo. *Codex Aqvilarensis* 19, 11 – 29.
- Barroso Cabrera, R. y Morín de Pablos, J. 2007. Las ciudades de Arcávica y Recópolis y la fundación del Monasterio Servitano. Organización territorial de un asentamiento monástico en la España visigoda. En López Quiroga, J. Martínez Tejera, A. M. y Morín de Pablos, J. (eds.), *Monasteria et Territoria. Elites, edilicia y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)*, 233 – 258. Oxford: BAR Publishing.
- Benavente Serrano, J. 2002. Los graffiti del Bajo Aragón: un frágil patrimonio pendiente de protección, recuperación y valorización. En *Los graffiti: un patrimonio inédito para el análisis de la historia de las mentalidades. Al-Qannis. Boletín del taller de arqueología de Alcañiz*, 9, 157 – 174.
- Canto García, A., Martín Escudero, F. y Vico Monteoliva, J. 2002. *Monedas visigodas*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Casa Martínez, C. de la. 1992. *Las necrópolis medievales de Soria*. Valladolid: Junta de Castilla y León.
- Casa Martínez, C. de la y Doménech Esteban, M. 1981. Necrópolis Rupestre del Río. En Excavaciones en el yacimiento de Tiermes. Informes preliminares de la séptima campaña (1981), *Celtiberia* 62, 298 – 300.
- Doménech Esteban, M. y Casa Martínez, C. de la. (En prensa). Comentarios sobre señalizaciones de cabeceras de sepulturas en la necrópolis de Hispania en los momentos de la cultura visigoda a raíz de los hallazgos de Herrara de Pisueña (Palencia). *Publicaciones de la Institución Tello Tellez de Meneses*.
- Castillo, A. del. 1968. Cronología de las tumbas llamadas olerdolanas. En *Actas del XI Congreso Nacional de Arqueología*, Zaragoza, 1968, 835 – 845.
- Castillo A. del. 1971. Necrópolis altomedievales en las provincias de Soria, Logroño y Burgos. *Excavaciones Arqueológicas en España*, 74. Madrid.
- Cressier, P. 1986. Graffiti cristianos sobre monumentos musulmanes de la Andalucía oriental: una forma de exorcismo. En *Actas del I Congreso de Arqueología Medieval Española*, vol. 1, 274 – 291. Zaragoza: Diputación General de Aragón. Departamento de Educación y cultura.
- Cruikshank Dodd, E. 1987. Three Early Byzantine Silver Crosses. *Dumbarton Oaks Papers* 41, 165 – 169.
- Dohijo, E. 2007. La necrópolis hispanovisigoda del área foral de Termes. *Pyrenae* 38 (1), 129 – 169.
- Dohijo, E. 2011a. Evolución y transformación urbana de las ciudades del Alto Valle del Duero durante la Antigüedad Tardía. En García, Al. (coor.), *Espacios urbanos en el occidente mediterráneo (s. VI - VIII)*, 219 – 228. Toledo: Toletum Visigodo.
- Dohijo, E. 2011b. *La Antigüedad Tardía en el Alto Valle del Duero*. BAR International Series 2199. Oxford: Archeopress.
- Dohijo, E. 2012 – 2013. Una visión retrospectiva de los trabajos efectuados en el yacimiento de Tiermes (Soria). Campañas 1998 - 2000. *Oppidum* 8 – 9, 145 – 178.
- Dohijo, E. 2014. De nuevo sobre la cronología de la necrópolis tardoantigua rupestre de Tiermes (Montejo de Tiermes, Soria). En González de la Fuente, F., Paniagua Vara, E. y de Inés Sutil,

- P. (coor.), *Investigaciones arqueológicas del valle del Duero: Del Neolítico a la Antigüedad tardía. Actas de las segundas Jornadas de Jóvenes Investigadores del Valle del Duero*, 377 – 393. Valladolid: Glyphos.
- Dohijo, E. 2018. Reflexiones sobre algunos contextos con cerámicas pertenecientes a los siglos VI-VIII en la provincia de Soria. En Martín Viso, I, Fuentes Melgar, P. Sastre Blanco, J. C. y Catalán Ramos, R. (coor.), *Cerámicas altomedievales en Hispania y su entorno (siglos V – VIII d.C.)*, 284 – 310. Valladolid: Arbotante Patrimonio e Innovación.
- Dohijo, E. y Arribas Lobo, P. 2018. Evolución del valor arqueológico de un patrimonio cultural singular. El yacimiento de Tiermes (Soria) como ejemplo. En Álvarez Álvarez, D. y de la Iglesia Santamaría, M. A. (coor.), *XI Congreso Internacional Ar&Pa. El papel del Patrimonio Cultural en la construcción de la Europa de los ciudadanos*, 443 – 452. Valladolid: Universidad de Valladolid – Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo.
- Dohijo, E. y Lasheras, J. A. 2016. El impacto de las dataciones absolutas en el conocimiento del arte paleolítico y las necrópolis tardoantiguas en España. *Sautuola* 21, 277 – 284.
- Doménech Esteban, M. 1981. Necrópolis Rupestre de Tiermes. *Arevacon*, nº. 4, 16.
- Doménech Esteban, M. 1982a. Necrópolis medieval rupestre. En “Excavaciones Arqueológicas en el Yacimiento de Tiermes. Informes preliminares de la octava campaña (1982). *Celtiberia* 64, 356 – 357.
- Doménech Esteban, M. 1982b. Necrópolis Rupestre de Tiermes. En *Exposición : Yacimiento Arqueológico, Tiermes*. 20 y 30. Soria: Diputación Provincial de Soria.
- Doménech Esteban, M. 1994. Excavaciones Arqueológicas en la Necrópolis Rupestre de Tiermes. Campañas de 1981 y 1982. En *Tiermes III. Excavaciones realizadas en la Ciudad Romana y en las Necrópolis Medievales. (Campañas de 1981-1984). Excavaciones Arqueológicas en España* 166, 63 – 81.
- Doménech Esteban, M. y Casa Martínez, C. de la. 1992. Necrópolis rupestre de Tiermes. En *II Symposium de Arqueología Soriana. Homenaje a Teógenes Ortego y Frías*, 19 – 21 de octubre de 1989, vol. 2, 1061 – 1069. Soria: Diputación Provincial de Soria.
- Fernández Ibáñez, C. y Lamalfa Díaz, C. 2018. Los grabados rupestres de época histórica de «La Peña de San Pantaleón» (La Puente del Valle, Valderredible, Cantabria). En Gutiérrez Cuenca, E., Hierro Gárate, J. A. y Bolado del Castillo, R. (coord.), *Septem! Homenaje a Alberto Gómez Castanedo*, 233 – 244. Santander: Federación Acanto.
- Fernández Acebo, V., Serna Gancedo, M. L. y Martínez Velasco, A. 2016. Cruciformes vs cristianización. Anotaciones y propuestas sobre el interés de su desglose y clasificación. En Serna Gancedo, M. L., Martínez Velasco, A. y Fernández Acebo, V. (coord.), *Después de Altamira: Arte y grafismo rupestre post-paleolítico en Cantabria*. 79 – 88. Santander: Acanto.
- Ferrer Marset, P. 1991. L'eremitori rupestre d'Ares del Bosc. *Alberri*, 4, 111 – 123.
- Fortea, J. 1970-1. Grabados Rupestres Esquemáticos en la Provincia de Jaén. *Zephyrus* 21 – 22, 139 – 156.
- Francisco Olmos, J. M. de. 2009. El problema de la sucesión al trono en la monarquía visigoda: fuentes numismáticas. *Anuario de historia del derecho español* 78 – 79, 107 – 138.
- Frolow, A. 1948. Numismatique byzantine et archéologie des lieux saints, au sujet d'une monnaie de l'impératrice Eudocia (Ve siècle). *Memorial Louis Petit*, Bucharest, 78-94.
- Gómez Barrera, J. A. 1991. Contribución al estudio de los grabados rupestres postpaleolíticos de la Península ibérica: las manifestaciones del Alto Duero. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie I, Prehistoria y Arqueología* 6, 265 – 267.
- Gómez Barrera, J. A. 1992. *Grabados rupestres postpaleolíticos del Alto Duero*. Serie Investigación 1. Soria: Museo Numantino-Caja Salamanca y Soria, Junta de Castilla y León.

- Gómez Barrera, J. A. 1993. Tradición y continuidad del arte rupestre en la Antigüedad Tardía. *Antigüedad y Cristianismo* 10, 433 – 448.
- Gómez Barrera, J. A. 2004. El grabado como manifestación artística en la Prehistoria peninsular. *Cuadernos de Arte Rupestre* 1, 25 – 55.
- Gómez Barrera, J. A. y Casa Martínez. C. de la. 2003. Primeros ejemplos de grabados en la provincia de Soria. En *Actes del I Congrés Internacional de Gravats Rupestres i Murals. Homenatge a Lluís Díez - Coronel* (Lleida, 23-27 de noviembre de 1992). (coord. González Pérez, J.R.), 685 - 695.
- Gómez Casares, G., Martínez Velasco, A. y Serna Gancedo, M. L. 2016. Majada de Las Mestas (Espinama, Camaleño). En Serna Gancedo, M. L., Martínez Velasco, A. y Fernández Acebo, V. (coord.) *Después de Altamira: Arte y grafismo rupestre post-paleolítico en Cantabria*. 157 – 160. Santander: Acanto.
- González Blanco, A. 2014. La cronología de las cuevas artificiales. En López Quiroga, J. y Martínez Tejera, A. M. (eds.), In concavis petrarum habitaverunt. *El fenómeno rupestre en el Mediterráneo Medieval: De la investigación a la puesta en valor*. 18 – 28. BAR International Series 2591. Oxford: Archeopress.
- González Blanco, A., Espinosa Ruiz, U. y Sáenz González, J. M. 1979. La población de La Rioja en los siglos oscuros (IV-X). *Berceo* 96, 81 – 111.
- Gomes Marques, M., Peixoto Cabral, J. M. y Rodrigues Marinho, J. 1995. Ensaios sobre história monetária da monarquia visigoda. *Nvmmvs* 3, 11 – 30.
- Gutiérrez Cuenca, E. 2015. *Génesis y evolución del cementerio medieval en Cantabria*. Tesis de Doctorado. Santander: Universidad de Cantabria.
- Gutiérrez Dohijo, E. 2003. Puntualizaciones sobre las hipótesis de un edificio visigodo alrededor de la Ermita de Nuestra Señora de Tiermes (Montejo de Tiermes, Soria). En Bosch Jiménez, C., García Moreno, L. A., Gil Egea, M. a E. y Vallejo Girvés, M. (eds.), *Santos, Obispos y Reliquias. III Encuentro Internacional Hispania en la Antigüedad Tardía. Alcalá de Henares, del 13 al 16 de octubre de 1998*, 173 – 192. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.
- Gutiérrez Dohijo, E. y Rodríguez Morales, F. J. 2000. Tiermes. Nacimiento, formación y desarrollo de una ciudad romana en la Celtiberia. En Dias, L. T. y Araújo, J. M. S. (eds.), *Mesa Redonda. Emergência e desenvolvimento das cidades romanas no norte da Península Ibérica*, 171 – 190. Porto: Escola Profissional de Arqueologia – Instituto Português do Património Arquitectónico.
- Gutiérrez Soler, L. Mª., Rueda Galán, C., Beatriz Luna, M. y Díaz García, Mª. J. 2005. Las cuevas de Giribaile: nuevas aportaciones para el estudio del poblamiento eremítico en Andalucía Oriental. *Arqueología y territorio medieval* 12 (1), 7 - 38.
- Greenwood, T. 2015. A Corpus of Early Medieval Armenian Silver. *Dumbarton Oaks Papers* 69, 115 – 146.
- Hernández Alcaraz, I. 2015. *Grafitis medievales y postmedievales de Villena (Alicante). Documentos gráficos de la Historia*. Tesis Doctoral. Alicante: Universidad de Alicante.
- Jacobson, R. D. 2020. *Projections on Glass: Reconsidering Glass Pilgrim Vessels from Byzantine Jerusalem*. Tesis Doctoral. New York: City University of New York (CUNY).
- López Sánchez, F. 2002. Reges Criniti Visigothorum, *Revue numismatique* 158. 6ª serie, 241 – 269.
- Lynn McMichael, A. 2018. *Rising Above the Faithful: Monumental Ceiling Crosses in Byzantine Cappadocia*. Tesis para el grado de Doctor en Filosofía. New York: City University of New York.
- Martínez Caballero, S. 2010. El foro romano de Termes (Hispania Citerior). Síntesis histórica, arqueológica y topográfica. S. I a. C.- s. II d. C. *Archivo Español de Arqueología* 83, 221 – 266.

- Matilla, Seiquer, G. 1998. Signos cristianos en las necrópolis. *Antigüedad y Cristianismo* 25, 457–431.
- Milner, Ch. 1996. “Lignum Vitae” or “Crux Gemmata”? The Cross of Golgotha in the Early Byzantine Period. *Byzantine and Modern Greek Studies* 20, 77 – 99.
- Monco García, C. 1986. El eremitorio y la necrópolis hispanovisigoda de Ercávica. En *Actas del I Congreso de Arqueología Medieval Española*, vol. 2, 241 – 257. Zaragoza: Diputación General de Aragón. Departamento de Educación y cultura.
- Monreal Jimeno, L.A. 1989. *Eremitorios Rupestres Altomedievales (El Alto Valle del Ebro)*. Cuadernos de Arqueología de Deusto 12. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Montero Fenollós, J. L., Al-Shbib, S. 2008. La necrópolis bizantina de Tall As-Sin (Deir ez-Zor, Siria). Memorias del proyecto arqueológico Medio Éufrates Sirio-I. Madrid: CSIC.
- Montero Fenollós, J. L., Chebibe, C. y Al-Ali, M. 2006. Investigaciones sirio-españolas en el valle medio del Éufrates: primeros datos sobre la necrópolis bizantina de Tall As-Sin (Siria). *Antigüedad y cristianismo* 23, 409 – 426.
- Molina Cerdá, J. 2013. El poblamiento en cuevas en el interior de la Comunidad Valenciana (Bocairent, Banyeres de Mariola, Beneixama y Alfafara). *Antigüedad y cristianismo* 28, 489–595.
- Ozcáriz Gil, P. (coord.) 2012. *La memoria en la ‘Piedra. Estudios sobre grafitos históricos*. Pamplona: Dirección General de Cultura – Institución Príncipe de Viana.
- Paz Peralta, J. A. 2004. Grabados rupestres cruciformes en el interior de la Península Ibérica: Comunidad autónoma de Aragón. En Martínez García, J. y Hernández Pérez, M. (eds), *Actas del Congreso de Arte Rupestre Esquemático en la Península Ibérica. Comarca de los Vélez, 5-7 de Mayo 2004*, 441 – 454. Alicante: Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil – Albert.
- Pérez González, C., Illarregui Gómez, E. y Arribas Lobo, P. 2015. Evidencias materiales para la caracterización del foro altoimperial de Tiermes. En Álvarez Martínez, J. M^a, Nogales Basarrate, T. y Rodà e Llanza, I. (eds.), *Centro y periferia en el mundo clásico. Actas XVIII Congreso Internacional Arqueología Clásica*, 831 – 837. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano.
- Polo Romero L. A., Palomero Ilardia, I. y Reyes Téllez, F. 2021. El yacimiento arqueológico de la mosquita (Villalaín, Burgos). Avances en el estudio del hábitat rupestre y los centros de culto en el norte de Burgos. *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra* 29, 2 – 24.
- Rabal Saura, G. y Castejón Porcel, G. 2020. Análisis de una expresión gráfica inédita en la región de Murcia: los grafitos históricos del caño del Barracón y de la torre de Inchola (Alhama de Murcia). *Revista Murciana de Antropología* 27, 111 – 142.
- Raby, J. 1999. In Vitro Veritas: Glass Pilgrim Vessels from 7th-Century Jerusalem. En Johns, J. (ed.), *Bayt al- Maqdis: Jerusalem and Early Islam*. 113 – 190. Oxford: Oxford University Press.
- Ramiro Rodero, R., López-Mencherio Bendicho, V. M.; Marchante Ortega, Á., Cárdenes Martín-Buitrago, Á. J., García Zamorano, P. M. y Onrubia Pintado, J. 2018. *Grabados rupestres en La Mancha centro: documentación y estudio de un patrimonio desconocido*. Oxford: Archeopress.
- Río Martínez, V. 1983. Colección de signos esotéricos del Alto Aragón. En *Signos Lapidarios de Aragón*. 95 – 108. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Ross, M. C. 1962. *Catalogue of the Byzantine and Early Mediaeval Antiquities in the Dumbarton Oaks Collection*. Washington D. C.: The Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Ross, M. C. 1964. Byzantine Bronze Hands Holding Crosses. *Archaeology* 17 (2), 101 – 103.
- Royo Guillén, J. I. y Campos Gómez, J. C. 2015. Un nuevo conjunto de grabados al aire libre de cronología protohistórica e histórica, en el entorno del Castro Colorado (Cuevas-Astorga, León). *Quaderns de Prehistoria i Arqueología de Castelló* 33, 129 – 153.

- Royo Guillén, J. I. y Gómez Lecumberri, F. 2002. Panorama general de los graffiti murales y de los grabados al aire libre medievales y post-medievales en Aragón: paralelos y divergencias. En Al-Qannis. *Boletín del taller de arqueología de Alcañiz* 9, 55 – 157.
- Royo Guillén, J. I. y Gomez Lecumberri, F. 2005 – 2006. La Cueva de las Cazoletas de Monreal de Ariza (Zaragoza) y sus grabados rupestres: Un santuario celtibérico al aire libre. *Kalathos* 25 – 26, 293 – 321.
- Royo Guillén, J. I., Navarro Cabeza, F. J. y Benedí Monge3, S. 2020. Un paisaje sacralizado por grabados rupestres protohistóricos e históricos en las hoces del río Mesa (Calmarza, Zaragoza). *Espacio, tiempo y forma, Serie I, Prehistoria y Arqueología* 13, 105 – 140.
- Ruiz Trapero, M^a. 2004. En torno a la moneda visigoda. *Documenta et Instrumenta* 1, 179 – 201.
- Santiago Fernández, J. de. 2004. Materia y elementos iconográficos en las inscripciones cristianas de Mértola. *Documenta & Instrumenta* 2, 193 – 226.
- Serna, M. L., Valle, A. e Hierro, J. 2005. Broches de cinturón hispano-visigodos y otros materiales tardoantiguos de la cueva de las Penas (Mortera, Piélagos). *Sautuola* 11; 279 – 291.
- Şimşek, C. 2006. A menorah with a cross carved on a column of Nymphaeum A at Laodicea ad Lycum. *Journal of Roman Archaeology* 19, 343 – 346.
- Solo de Zaldívar Yébenes, P. 1991. Los cruciformes del cementerio de Maro, en Nerja (Málaga). *Jábega* 71, 3-14.
- Xanthopoulou, M. 2010. *Les lampes en bronzecà l'époque paléochrétienne*. Bibliothèque de l'Antiquité Tardive, 16. Turnhout: Brepols.
- Woods, D. 2004. The Crosses on the Glass Pilgrim Vessels from Jerusalem. *Journal of Glass Studies* 46, 191 – 195.

Cómo citar / How to cite: Mousavi, R. y Niehoff-Panagiotidis, J. 2021. Harmonization of Calendars in the Early Islamic World as Reflected in *al-Farghānī's Elements of Astronomy*. *Antigüedad y Cristianismo* 38, 203-217. <https://doi.org/10.6018/ayc.471611>

HARMONIZATION OF CALENDARS IN THE EARLY ISLAMIC WORLD AS REFLECTED IN AL-FARGHĀNĪ'S ELEMENTS OF ASTRONOMY

ARMONIZACIÓN DE CALENDARIOS EN EL MUNDO ISLÁMICO PRIMITIVO COMO SE REFLEJA EN ELEMENTOS DE ASTRONOMÍA DE AL-FARGHĀNĪ

Razieh S. Mousavi

*Max Planck Institute for the History of Science,
Berlin, Germany*
rmousavi@mpiwg-berlin.mpg.de
orcid.org/0000-0002-0263-8548

Jannis Niehoff-Panagiotidis

*Freie Universität,
Berlin, Germany*
jnp@zedat.fu-berlin.de
orcid.org/0000-0001-7253-4317

Recibido: 3-3-2021

Aceptado: 2-6-2021

RESUMEN

Este artículo pretende arrojar luz sobre los conocimientos calendáricos en los primeros siglos de la era islámica, en los que diferentes tradiciones administrativas quedaban bajo el control de un gobierno central. La astronomía, como disciplina patrocinada por la corte en la dinastía abasí (132-656 /750-1258), emprendió la tarea fundamental de identificar y dominar varias disciplinas calendáricas bajo el reinado de los califas para hacer viable una gestión centralizada. En los dos primeros siglos, el dominio del calendario lunar árabe, cuya importancia radica en la regulación de las fiestas y ocasiones anuales islámicas, provocó drásticos desacuerdos con los ciclos anuales de siembra que seguían los agricultores. En consecuencia, el sistema fiscal oficial se enfrentó a graves problemas, cuya solución fue el desarrollo de un calendario solar bien establecido. La gran preocupación de los astrónomos musulmanes del siglo IX por los cómputos calendáricos reconoce su participación integral en este desafío ejecutivo. El presente estudio sigue estas prácticas a través de la atenta lectura de un texto astronómico árabe del siglo IX escrito por Ahmad b. Muhammad b. Kathīr al-Farghānī (Alfraganus en occidente), conocido principalmente como los Elementos de Astronomía. La cuidadosa exploración de este texto nos ayuda a conseguir una imagen más amplia de los relatos sobre el tiempo en la primera época islámica y la necesidad de las conversiones calendáricas. Además, el informe detallado del autor sobre los cinco calendarios existentes en la época (árabe, siríaco, bizantino, persa y egipcio) y sus sistemas de nomenclatura, abre una posibilidad para la investigación lingüística de la relojería en el mundo islámico.

Palabras clave: Astronomía, islam, Ahmad al-Farghānī, tradición, Antigüedad Tardía.

ABSTRACT

This paper seeks to shed more light on calendrical knowledge in the first centuries of the Islamic era in which different administrative traditions fell under the control of a central government. Astronomy as a court-sponsored discipline in the Abbasid dynasty (132-656 AH/750-1258 CE),



undertook the pivotal task of identifying and mastering various calendrical disciplines under the reign of the caliphs to make a centralized management feasible. In the first two centuries, the domination of the Arabic lunar calendar, whose significance lies in governing the Islamic yearly festivals and occasions, led to drastic disagreements with the annual planting cycles that were followed by the farmers. Accordingly, the official taxation system faced serious problems, the solution of which was the development of a well-established solar calendar. The large concern of the ninth-century Muslim astronomers for calendrical computations acknowledges their integral participation in this executive challenge. The present study follows these practices through the lens of a ninth-century Arabic astronomical text, written by Ahmad b. Muhammad b. Kathīr al-Farghānī (*Alfraganus* in the west), known mainly as the *Elements of Astronomy*. The careful exploration of this text helps us achieve a broader image of time-keeping accounts in the early Islamic era and the need for calendrical conversions. Moreover, the author's detailed report of the five existing calendars of the time (Arabic, Syriac, Byzantine, Persian and Egyptian) and their systems of nomenclature, opens an early window to the linguistic investigation of time-reckoning in the Islamic world.

Keywords: Astronomy, Islam, Ahmad al-Farghānī, Tradition, Late Antiquity.

SUMARIO

1. Introducción.
2. Calendrical Questions of the Ninth Century.
3. In Synchrony of Different Calendars.
4. Concluding Remark.

1. INTRODUCTION

The treatise under investigation here is compiled in the middle of the ninth century by al-Farghānī, an eminent Muslim astronomer who allegedly took part in the courtly astronomical observations during the time of caliph al-Ma'mūn (r. 198-218 AH/813-833 CE)¹. Nothing specific is known about al-Farghānī's life, but according to his family-name, it seems reasonable to trace his lineage back to Farghāna, a major Transoxianan city and landscape. He earned his unique reputation in the history of Medieval astronomy for the wide circulation of his well-structured exposition of Ptolemaic theories known as the Elements of Astronomy through Arabic and Latin translations². Despite al-Farghānī's deviation from Ptolemy in a few

subjects, the nucleus of the work remains loyal to Ptolemaic astronomy. This is done in a way that it was occasionally labelled as a summary of the Almagest which probably played a role in its vast popularity. Backed by a high level of authenticity, the Elements of Astronomy safely grafted non-Ptolemaic elements to the fertile ground of the nascent Islamic astronomy. One of these additions appears in the first chapter, where the main concern of the author is a comparative study of the five calendars in function in his time: Arabic (lunar), Syriac, Byzantine, Persian, and Egyptian (Coptic). The fact that this practical topic is addressed in the opening chapter of his work calls for careful attention. In the first part of our study, we approach this question by observing the socio-cultural sphere of the ninth century, in which al-Farghānī turns into a protagonist in the activities regarding calendrical issues. Through this analysis, we will see how an attempt for the standardization of the applied annuals was carried out by ninth-century astronomers.

1. Shā'īd al-Andalusī (1997, 225) openly supports al-Farghānī's activities as an astronomer at al-Ma'mūn's court, although he does not provide details.

2. A list of its Medieval Latin translations has been provided by Carmody 1956, 113 – 116.

The second part of this paper is devoted to a technical investigation of the surveyed calendars in al-Farghānī's chapter while also tracing their historical and philological origins in the surviving sources. Furthermore, the discrepancies found in the extant Arabic manuscripts come to our focus. In relation to these, we discuss computational materials and the dialectical divergences that are disseminated through the textual transmission of the Elements of Astronomy.

It should be noted from the start that this article is the result of a collaboration between a specialist in mathematical astronomy and a historian-philologist in the field of Byzantine and Oriental Studies. The latter uses his knowledge for the elucidation of some of the historical/philological problems of the aforementioned chapter of al-Farghānī, particularly where the Byzantine calendars are concerned (Coptic, Greek, Syriac), while not entering the technical part. A comprehensive discussion of most issues raised in this study will be carried out in the framework of the first author's doctoral project³.

2. CALENDRICAL QUESTIONS OF THE NINTH CENTURY

Al-Farghānī's Elements of Astronomy is among very few well-preserved astronomical compilations reaching us from the early Islamic period. Our knowledge of the Muslim contributions in the first three centuries is very fragmentary and lacks verification. Some are only known to us through quotations, revisions and translations of later authors and survive

in single copies⁴. In these circumstances, the fact that the Elements of Astronomy exists in eighteen copies from diverse time-periods underlines its importance. Moreover, the differences between surviving copies and commentaries, translations, and quotations⁵ made upon al-Farghānī's text are so limited, that we can safely assume to have access to a text that is very close to the original version that left the hands of its author. In light of this credibility and widespread circulation⁶, this paper will track calendrical knowledge of the early Islamic centuries on both textual and contextual levels.

Al-Farghānī's text, which he himself introduces in the first sentence as *Jawāmi' ilm al-nujūm wa uṣūl al-ḥarakāt al-samāwīya* (Compendium of the Knowledge of Stars and the Elements of Celestial Motions), begins with a chapter on chronology. The structure and content of this chapter stands apart from the next twenty-nine chapters which focus predominantly on Ptolemaic astronomy. Here, he gives a taxonomic conspectus of the different methods of time-reckoning among the people of his temporal and geographical horizon in clear technical Arabic. We have little certain knowledge about the calendars used by pre-Islamic Arabs. But there is no large amount of disagreement over the fact that

⁴ *Sindhind Zīj* by Al-Khwārizmī is a good example of this inadequacy which is extant only in a Latin translation of a recension made by al-Majrītī (Cordoba, c. 980) and is too far distant from the original text. For detailed information, see Neugebauer (1962, esp. 8 – 9); van Dalen (1996, 200 and 246).

⁵ Two available Arabic commentaries on the *Elements of Astronomy*, by al-Qabisī (d.356/967) and al-Jūzjānī (d.462/1070), the pupil and biographer of Ibn Sinā, have been observed by the authors of this paper. Our claim on the stability of al-Farghānī's text is also based on consulting K. *al-A'lāq al-nafisa* by Ibn Rusta, a 10th century Persian geographer and traveller, in which five chapters of the *Elements of Astronomy* are quoted word for word.

⁶ As mentioned above, an already unpublished Arabic critical edition of the *Elements of Astronomy* built upon surviving manuscripts has been employed in this paper. An incomplete yet extensive list of extant manuscripts is available online at <https://ismi.mpiwg-berlin.mpg.de/text/136041> (ISM: Islamic Scientific Manuscripts Initiative, accessed on 10 June 2020).

they utilized vague methods of intercalation to keep a lunar calendar in step with the seasonal cycle⁷. Early Islamic astronomy was strongly influenced by Sasanian-Indian traditions. Through this the Persian Yazdgirdī calendar infiltrated into the Islamic astronomical discipline to the extent that it gained primacy over the other options⁸. A Persian year consists of 365 days, divided into twelve months of 30 days each, plus five supplementary days added to the end of the eighth month (*Ābānmāh*). This concrete simple structure made it a good candidate for astronomical periodic computations⁹. However, since it is primarily utilized in scientific-astrological activities, it hardly made its way into the official calendrical system. Taxational years were counted based on Arabic lunar time-reckoning, although Persian feasts, like *Nawrūz*, remained culturally in use in the eastern provinces of the caliphate as the opening dates for tax collection. This discordant application of two chronological settings caused a certain amount of confusion. Even worse, following the fall of the Sasanian empire, intercalation was no longer implemented and thus, Persian months began to circulate through the course of a solar revolution. It eventually led to an unsynchronized calendar from the solar year in which farming phases occurred out of season. In the first half of the ninth century, *Nawrūz* receded one season, from summer to spring, forcing landholders to pre-sell their green crops in order to pay their taxes. It led to increasing dissatisfaction with the central government and thereby an administrative

7 For an extensive discussion on pre-Islamic intercalation methods in Arabic Peninsula see Nallino 1911, 84-104.

8 See Pingree 1968, 100 in which surviving fragments of astronomical works by Ya'qūb b. Tāriq (fl. late 2thc. AH/8th c. CE, Baghdad) are introduced and investigated. Ya'qūb b. Tāriq is known as one of the representatives of the earliest Islamic astronomers. According to Pingree's research, the Persian calendar was remarkably used in his writings.

9 Al-Bīrūnī (1878, 31) links the wide usage of Persian calendar in *zījes* to its practical simplicity (*lī-suhūlat al-'amal bihi*).

action to relieve the demand for calendrical reform became expected.

According to some accounts, the restoration of Sasanian intercalary periods was proposed earlier by Persian taxpayers but failed to convince the caliphs. Al-Bīrūnī (362-c.440 AH/973-c.1048 CE) suggests that this relates to their fear of being accused of supporting Zoroastrianism¹⁰. That a year consists of twelve months is attested to in the Qur'ān (9: 336 – 37) in which any manipulation of this amount and functioning "nasi'" is strongly prohibited. There is no consensus among the commentators of the Qur'ān as to the precise meaning of *nasi'*. It is historically evident, however, that to some early readers of the Qur'ān it implied the correspondence of the Arabic lunar calendar to the natural (solar) year and, consequently, the implementation of intercalary cycles was refrained from¹¹. The Persian Yazdgirdī calendar was not the only chronological system practised alongside the Muslim lunar calendar. The Christian solar calendar, based on the Julian regulation was also in use in the western territories. Its mode of intercalation involved adding one day to the standard year of 365 days, once every four years. This seemingly occurred without causing conflict despite working in tandem with the Muslim lunar system of time-keeping¹². Faced

10 According to al-Bīrūnī (1878, 31), Persian local landowners (*dihqāns*) raised this suggestion formally at least two times to the courts. First, they asked Hishām b. 'Abdulmalik (r. 105 – 125 AH/ 724 – 743 CE) who was finally warned to intercalate the Persian calendar and commit a *nasi'* (v. *infra* on this issue) and secondly, they contacted the Iranian vizier of Hārūn al-Rashīd (r. 170 – 193 AH/ 786 – 809 CE) who refrained from insisting on this reform because of the accusation of carrying Zoroastrian zeal.

11 For a brief review on different interpretations see de Blois 2000, 260. Some narratives link *nasi'* with employment of an intercalation method by pre-Islamic Arabs in which one month was added every two or three years. In another group of witnesses, *nasi'* is said to be connected with the four pre-Islamic sacred months verified later in Qur'ān.

12 Al-Maqrīzī (1924, 265 – 266, ed. Wiet) evidently reports that *rūmī* months were in use in Syria, Peninsula and Mosul while facing no discrepancy with the solar cycle and the civil calendar. According to him, this was also true

with multiple traditions in their communities, Muslim scholars expanded their perspective of the problem and its possible solutions through comparative research. Their suggestion was to maintain the correspondence between Yazdgirdī and Julian calendars, to exculpate the caliph from the stigma of *nasī'*. Available sources are not unanimous about the official operation of this calendrical reform at the time of caliph al-Mutawakkil (r. 232 – 247 AH/ 847 – 861 CE), however, it is largely accepted that questions regarding this issue were pursued openly at his court¹³. What is interesting for this paper is that this time-period coincides with the period in which al-Farghānī flourished and actively participated in some courtly executive projects¹⁴. This contribution depicts him as a close observer of the discussion. According to solid evidence, the attempt to postpone the festival of Nawrūz eventually came to fruition about a half century later, during the reign of caliph al-Mu'tadid (r. 279 – 289 AH/ 892 – 902 CE) when a calendrical reform was officially announced and implemented. In 282 AH/ 895 CE¹⁵, Nawrūz was returned to summer from its current position in spring. Furthermore, a Julian system of four yearly intercalation was ordered to be regularly applied to the Persian Yazdgirdī calendar to make it stable through the course of a solar year. In accordance with this adaptation, no drastic change happened to the Persian arrangement of months and days except for the introduction of six, instead of five, intercalary days in every four years. This

in Egypt and its environs where the Coptic calendar was considered for tax collection.

13 Al-Bīrūnī (1878, 32) trusting his sources reports that in 243 AH/858 CE, al-Mutawakkil ordered the fixation of *Nawrūz* on the 17th June (*Hazirān*), but this reform was left unfinished after his sudden murder.

14 Al-Farghānī's name appears in two construction projects during al-Mutawakkil's time: a Nilometer in Cairo, and a water canal for the planned new capital of the caliphate: see Sabra 1971.

15 This date here is taken from al-Maqrīzī's report (1924, 266, ed. Wiet), apparently derived from the historian al-Tabarī (d. 310 AH/ 923 CE), 10: 39. There is no agreement among Islamic sources on the exact date of this calendrical change. For this see Taqizadeh 1937, 157: footnote 312.

calendrical reform, later known as "Mu'tadidī calendar", had a lasting impact on Muslim financial bureaucracy.

The Mu'tadidī calendar was exclusively destined to regulate the taxational year and save the farmers (and perhaps other seasonal workers like fishermen) from the bother and inconvenience of paying off-season taxes. Therefore, it never took over for the lunar religious-civil calendar. However, the Mu'tadidī calendar was implemented for a long time in Persia¹⁶ and Egypt¹⁷. Since the adjustment of fiscal years was restricted to governmental decisions with no automatic procedure, it was sometimes subjected to ignorance. Tagizadeh (1939, 109) speculates that Zoroastrian Persians were particularly reluctant to permit any changes to their traditional mode of calendar and did not support the addition of a bissextile day every four years¹⁸. Another factor which increased

16 Ibn Wahb (4th c. AH /10th c. CE) 1967, 392, who provides detailed information about administrative manuals, reports that two dates, lunar Arabic and Solar *Kharāj* year, were registered by officials for financial documents of the Abbasid courts to avoid misuses and injustice. For more examples of the usage of the solar fiscal calendar for financial purposes, see Taqizadeh 1939a, 907 – 908. Fixing *Nawrūz* at the beginning of summer, caused a seasonal difference from what is currently in use today in which *Nawrūz* is celebrated in spring. Accordingly, for years, Nawrūz and the first month of the Persian calendar, *Farvardīn-māh* were assigned to summer, and as a result, the fourth month, *Tīr-māh*, was known as the opening month of autumn which remarkably appears in Persian literature. See, for instance, Mas'ūdī 2003, introduction: 28 – 30; 31.

17 Al-Qalqashandī (756 – 821 AH/ 1355 – 1418 CE) confirms that the taxational year was still in use in Iraq and Persia at his time (1913 – 1922, 2: 390).

18 It is said that Zoroastrians in the western part of Iran shifted the addition of five extra days to the end of the last month instead of its former place at the end of the eighth month: see de Blois 2000, 261. Kūshayār (c. 332 – 416 AH/c. 944 – 1025 CE) suggests that this reform occurred in 375 AY (i.e. *Anno Yazdgird*) and reports that in some northern parts of Iran, the older tradition was still respected at his time (Bagheri 2006, 20 – 21; 30 – 31). Another witness for this shift appears in Shahmradān's book (written in 466 AH /1074 CE) where he maintains that *Isfandārmad-māh*, the last month of current Persian calendar has 35 days, openly opposing those who consider *Ābān-māh* (the eighth month) consisting of 35 days. He,

the amount of confusion were the attempts to harmonize the solar budget years with their lunar counterparts. Because the lunar calendar falls one year forward, once in every 33 solar years, the plan was to drop one fiscal year every 33 cycles. This operation, known as *Izdilāq*, required the systematic care of passing years which could not be centrally managed through changing dynasties and policies¹⁹. Gradually, therefore, the necessity of a new reform was accepted by the governments. The creation of the Jalālī calendar (adopted on 471 AH/ 1079 CE)²⁰ was a response to this need.

Following a brief history of al-Mu'tadid's calendrical reform inaugurated at the time of caliph al-Mutawakkil, we now return to the protagonist of our paper, al-Farghānī, who wrote the Elements of Astronomy at the very beginning of this period. We will see in the following sentences of this chapter, how the hot debate regarding tax-calendars noticeably left its mark on al-Farghānī's text. As expected, however, this thread of influence on a ninth-century astronomical text is not discernible through the content alone and calls for closer inspection. In the previous discussion we saw that the Persian Yazdgirdī calendar served as a foundational ground for computational astronomy in the early Islamic centuries through which long periods of planetary motions became handily calculable. As a result of the relative openness of early Islamic sciences, other calendrical systems were also treated in astronomical handbooks and accompanying tables were devoted to making the conversion of dates possible. All Islamic *zījes* (astronomical tables with instructions) dedicate an opening section to chronology including information on different eras and

like Kūshyār, assumes that supplementary days should be added to the month ending at Aries (2003, 19).

19 Al-Maqrīzī (1924, 263, ed. Wiet) explains that employment of *Izdilāq* was a technique used to escape from committing *nasī* [In Wiet's edition *Izdilāq* is recorded as *Izdilāf*. For more information on this different reading see Taqizadeh 1939a, 908: footnote 1].

20 A detailed exposition of this calendar can be found in Taqizadeh 1939b, 108-117.

calendars²¹. Elements of Astronomy, although distinct in genre and style, shares this feature with *zījes* and begins with a descriptive and explanatory introduction to the calendrical knowledge of his time. Investigating the surviving copies of the text reveals that they can be categorized into two major groups with regard to the calendrical material: (1) manuscripts dealing with Persian, Hijra (Islamic lunar), Syriac, Byzantine and Coptic calendars respectively; and (2) those with a sequential change in which Hijra, Syriac, Byzantine, Persian and Coptic calendars appear in turn. This divergence does not include any variation in content and is only limited to the positioning of the subsections. It is also noteworthy that, while the second group is greater in amount, the first covers mainly older witnesses²². We contend that the historical context we reviewed above is what gives meaning to the re-arrangement of the material.

The demotion of the Persian calendar in the second group of the manuscripts reminds us of a similar turn in the transmission of the *Zij* of al-Khwārizmī (c. 163 – 235 AH/c. 780 – 850 CE). Although early readers confirm the centrality of the Persian calendar in his astronomical tables²³, the single surviving manuscript based upon a Latin translation of its tenth-century revision is presented in Hijra dates. Since the extant witness of al-Khwārizmī's work is far removed from the original, we have little means to track a calendrical displacement there. But the Elements of Astronomy provides us with a safe ground to speculate upon this question. The manner of shifting the base calendar is, in our point of view, rooted in the changing approaches to the scholarly

21 Kennedy 1989, 17.

22 Detailed information on editorial procedures will appear in Mousavi's doctoral dissertation.

23 Ibn Muthannā (4th c. AH/10th c. CE) who wrote a commentary on al-Khwārizmī's *Zij*, confirms that his astronomical tables were computed based on Persian calendar (Goldstein 1967, 24 – 25). Ibn al-Qiftī (568 – 646 AH/ 1172 – 1248 CE) assigns the variation into Hijra chronology to al-Majritī through producing his revision on al-Khwārizmī's *Zij* (1903, 336).

identification of calendrical knowledge. Early Islamic contributions regarding chronology have developed from purely astronomical considerations which gave little care to civil requirements. However, the rise of discussions on keeping the seasons fixed to calendar dates, paved the way for astronomers to play a new role in the Abbasid administrative scene. Instead of prioritizing the Persian calendar as the chief computational instrument in astronomical handbooks, the Arabic Hijra system of time-reckoning became increasingly featured, because of growing concerns about religious congruency. Moreover, the change in arrangement in the second group of the manuscripts in al-Farghānī's text speaks of another contextual influence. After Hijra chronology, Syriac and Byzantine calendars emerge in line surpassing the Persian and Coptic systems. This tactic of re-ordering different disciplines suggests the underlying wish to set precedence to the first pair's intercalary method. This means that the Syriac and Byzantine system of adding a bissextile day every four years to regulate the fiscal year, is seen as preferable to the Persian and Coptic system of supplementing firm 30-day months with fixed extra days²⁴. It also signals a desire to acknowledge the caliphal order of harmonizing the Persian Yazdgirdī calendar with respect to the Julian yearly cycle. Considering the low number of the first group of manuscripts alongside the aforementioned contextual analysis and the stability of other chapters, convinces us that the rearrangement of the calendars was exerted either by al-Farghānī himself or at a very early stage of the text's reception²⁵. The work *Elements of Astronomy*

can be taken as a witness that displays how the cooperation of astronomers in the executive practices of the time led to a major shift in the epistemological status of practical science.

In the following section, we scrutinize the linguistic and technical aspects of al-Farghānī's text through which we observe the process of standardization of the calendrical knowledge within the window of the ninth century. In this exploration, we also deal with a theoretical representation of astral sciences in a time that most authors offered their knowledge in algorithmic tabular formats, which left their audience with less of an opportunity to grasp the underlying principles.

3. IN SYNCHRONY OF DIFFERENT CALENDARS

We saw in the previous part that comparing different calendrical systems and applying them in coordination with each other was an important concern during the ninth century. This is not only true for astronomers, but for the class of *udabā'* in general since many of them served in official positions. This part of our paper is aimed at identifying the patterns, structures and devices used by al-Farghānī to present a well-organized exposition of the calendars. The way he introduces, deconstructs, and compares different chronological systems, conveys a desire to standardize the time-keeping accounts and to make a user-friendly interface for practical applications. To follow his trajectory of elucidation, we treat the calendars in separate sections based on the second sequence of the manuscripts discussed above which circulated wider and reflects *de facto* preferences.

(1) Hijra Calendar

a second version of his work. But we can say for certain that the Persian calendar was his chief concern while shaping the initial form of his chapter on chronology. Not only when discussing the differences between eras, are all calendars compared with the Persian calendar, but the sole chronological system whose name appears in other chapters is the Persian calendar.

24 A similar categorization of the calendars based on the methods of intercalation is pointed out by al-Qalqashandi (1913 – 1922, 2: 373, 381) in which he pairs the Coptic and Persian calendars against the Syriac and Byzantine disciplines. Al-Qalqashandi does not mention any source for his classification, however, it shows that this viewpoint was still supported by Muslim scholars.

25 Observing the extant Latin and Hebrew translations of the *Elements of Astronomy*, confirms the wider availability of the second group of manuscripts. We have no other indication that al-Farghānī provided

As far as the Arabic-Islamic year is concerned, the author states that this lunar year is comprised of 354 days and that this is a jalil year. In the first group of manuscripts, starting with the Persian calendar, there is no detailed information on the Hijra month-names and the author is content to mention only the first and the last months (min al-Muḥarram ilā dhī al-Hajja). The fact that in the second group, Arabic month-names appear and stand in parallel to the structure of the expositions for other calendars, speaks again of their practical prominence. Al-Farghānī explains that for the precise length of a lunar year we need to add eleven days every 30 years. In this sense, the average lunar year has 354 days plus a fifth and a sixth (of a day): fatakūnū hīssatū al-sanātu al-wāhiḍatū khamsan wa sudsan yauman (= 354 days and 8 hours and 48 minutes). Accordingly, the year in which these additional days are implemented, includes seven complete (tāmma) and five incomplete (nāqīṣa) months. If observing the moon matters for us for counting the months, al-Farghānī says that complete and incomplete months are not predictable, but the number of the days of the months remains intact (al-‘adad al-ayyām al-shuhūr huwa bi-l-hisāb al-muṣahħah).

(2) Syriac and Byzantine Calendars

The Syriac calendar (shuhūr al-suryānī) was used by the Byzantines in the Eastern part of their Empire and by the Syriac Christians in Iraq and Iran; regions which once belonged to the Sasanian Empire. These are the old Aramaic (indeed the Babylonian) month-names, used also by the Parthians and the Sasanians²⁶, of pre-Hellenistic origin (adopted

26 To see how the system of different time-reckoning between the Hellenistic Empires of the East functions, one can take a glimpse on the parchments from Avroman in Kurdistan investigated by Minns 1915 (two in Greek, one in Aramaic [with some Iranian words]) from the first c. BCE, and the Syriac deed of sales found in Dura Europos dated on May 9 243 (ed. and commented by Drijvers and Healey, 232 ff.). Also the inscriptions from Palmyra bear witness to this interaction, e. g. in the bilingual inscription

by the Seleucids) and also used by the Jews (who continue to use the lunar calendar). These names have remained in use even in present time in Greater Syria (bilādal-shām) and Iraq, alongside the Islamic ones. They also form the basis of the modern Turkish month-names. The reason for this is taxation.

The list of the Syriac month-names in the Elements of Astronomy are as follows: Tishrīn al-awwal (31 days), Tishrīnal-ākhir (30), Kānūn al-awwal (31), Kānūnal-ākhir (31), Shubāṭ (28 or 29 days, also Turkish) -in the latter case (29 days for Sh.), this year is, according to al-Farghānī, a leap year (kabīsa, this is also the Islamic name)- Adhar (31), Nisān (30), ’Ayyār (31), Hazīrān (30), Tammūz (31), Ab (31), Aylūl (30).²⁷ This year contains 365 days, with an extra day being added once every four years. This results in there being 365 and a quarter days yearly.

Al-Farghānī's exposition on the Byzantine calendar (shuhūr al-rūm) is the shortest. Rūm here means "Byzantine," as it always does in Islamic sources. Al-Farghānī rightly declares that the months observed by the Byzantines were the same as the Syriac ones. For every Byzantine name he further gives the Aramaic equivalent, these are cited above. It is worthwhile to examine these names here, in order to help determine from which kinds of sources he acquired his information:

"Ynw'ryw,
Fbrw'ryws,
Mrtyws,
'brylyws,
Mýyws,
Ywnyws,
Ywlwyws,
'ghst̄s,
Sbtmryws (so read b instead of n),
'qtñryws,
Nwmrryws,

in Greek and Aramaic published recently by Kubiak and Jakubiak(2012), Nr. 3 (Aramaic/Macedonian Month name).

27 Variants of the Arabic month-names in the surviving manuscripts will appear in forthcoming Mousavi's doctoral dissertation.

Dhqmyrws.”

These are clearly the original Latin month names as they were in use in the Byzantine Empire and in Greece today; the Ancient Greek month-names did not survive (only G. Pachymeres, a 14th c. Byzantine historian tried to use them again). Consequently, they display a Greek form, which means that the Latin ending is – like decembris – is changed with a tendency for hypercorrection into the Greek ιος – like Δεκέμβριος etc²⁸. It is important to know that even in Modern Greek there is a difference between the more popular names that end in (- ις) and the more official names that end in (- ιος): Γενάρις against Ἰανουάριος. The latter longer forms prevail today, while the shorter ones are common in proverbs. Therefore, it is highly probable that al-Farghānī had an official Byzantine list in front of him, maybe even from a Syriac source (where the official Byzantine names appear frequently); he knows the names through written sources, not from spoken Greek. The only exception to this is the form of the name of August, Aghostos, which is evidently a popular Latin form close to Italian Agosto. It is also attested to in Syriac (Brockelmann 4b). From this we can conclude that al-Farghānī was dealing with learned material as the names for the months among the Western neighbours of the caliphate are concerned.

Our author also correctly states that the first day of January corresponds to the first day of Kānūn al-ākhir, when the festival of the qlnds is celebrated. This is clearly the Byzantine feast on the first of January κάλανδαι, which is the Byzantine form of the Ancient Roman kalendae, that marks the beginning of the Roman Year. This was a popular festivity in Byzantium that was officially condemned by the Church but is still celebrated in Greece today. Here, Al-Farghānī is giving the (almost) Modern Greek form, κάλανδα, which goes back to the old accusative. The different forms of the names are listed in Lampe (696 b) and

Trapp²⁹. The Arabic form is given without vowels, but the subjacent Greek form is clear.

(3) Persian Calendar

The Persian calendar (shuhūr al-furs) is given more attention than all the other calendars in the Elements of Astronomy. This is perhaps because as an astronomer of Iranian origin he possesses more personal experience with this particular subject. However, he demonstrates no sign of knowledge of the old Sogdian and Khwārizmian calendars which were still currently in use in his native Farghāna valley. These calendars are still mentioned by al-Bīrūnī even centuries later³⁰. Our author does not even mention the Armenian calendar, which is also derived from the old Iranian times, but dates from a “pre-reform” (v. infra) period.

While the Armenian calendar is only of limited importance, especially in Baghdad during the ninth century, its absence does highlight the scientifically disciplined method of al-Farghānī’s writing, seeing as it comes from his native land. The structure of this section is as follows: Like in the other examples, he first gives a list of the month-names, in the modern sequence, beginning with Farvardīn-māh. The formula always runs x + māh (“month”). This is exceptional because he does not add e. g. μήν into the other lists. He also includes a list of the 30 Zoroastrian names for the days of the month, which is among the earliest extant witnesses. These names are given below without a detailed philological commentary. This will be further developed in a separate paper and will be based on various extant manuscripts:

“Hrmz, Bhmn, ’rdybhsht, Shhrywar, ’sfnd’rmq, Khrd’d, Mrd’d, Dyb’dr, ’d’r, ’b’n,

²⁹ E. Trapp, *Lexikon zur byzantinischen Grätzät* (online edition: stephanus.tlg.uci.edu/lbg/#eid=33698&content=search&type=greek&term=kaland : accessed on April 22 2020), ss vv. The female plural form appears already in the 6th c. Byzantine writer, John Lydus: καλάνδαι.

³⁰ Lewy 1941, 37ff. Also, the Mandaeans today use the Iranian month-names, v. Macuch et alii , A Mandaic Dictionary x.

Khwr, M'h, Tyr, jwsh, Dybhmr, Mhr, Srwsh, Rshn, Frwdyn, Bhr'm, R'm, B'd, Dybdyn, Dyn, 'rd, 'sht'd, 'sm'n, Z'my'd, M'rsfnd, 'nyr'n.

Most of these names go back to Zoroastrian deities and can also be found in the list of month-names. Even if one considers the unreliability of some manuscripts and the lack of vowel signs, the forms given by al-Farghānī are the New Persian forms, not the ones found in Pahlavi (v. the list in Panaino et al. 1990, table 23). Four Zoroastrian festivals are inserted into this list, which is the highest number given for any sort of calendar in the Elements of Astronomy. These are Nawruz (called Nayrūz, a common Arabic form) on the first of Farvardīn-māh, Mihrjān on the sixteenth of Mihr-māh, the ten days of Farvardīgān, beginning with the 26th of Abān-māh (and thus continued into Āzār-māh). On the first of Āzār-māh, he also mentions an old Iranian festival, the Kūsīh bar-nishīn, a festival of reversal which al-Farghānī calls in Arabic Rukūb al-kusaj³¹. Finally, the five supplementary days are added to the end of Ābān-māh (the eighth month). He names them with the classical expression andarjāhāt³². This is clearly an Arabicized form of middle Persian anadargāh. Gāh stems here from oir. Gāθā.

Now, a few remarks about the Persian calendar as it appears in al-Farghānī's text will be provided. The first comment deals with the form of the ancient Zoroastrian calendar as it is given in the Elements of Astronomy. Before answering this, one should be aware that the Sogdian, the Armenian, and the Khwārizmian calendars represent the older stages of the Iranian calendar, since they themselves are of Iranian origin. The Iranian calendars followed in their historical development the history of the Iranian State(s) and was, therefore, subject to basic changes. So, the calendars of these lands,

separated from the State, are "pre-reform"³³. The fact that Christians took over the Iranian month-names should not astonish, especially if one considers the Eastern Christians under Sasanian rule who adopted an Iranian feast for the New Year. In Syriac, the feast is named with the Iranian dialect form nausardel (Taqizadeh 1940). Also, the Cappadocian Calendar which is attested to in Roman times (late Republic), was probably forgotten by this time; it is the Julian calendar where only the month-names are Persian. This was an expression of the identity of the local elite from the region who claimed Iranian descent. This is similar to the contemporary calendar of Iran³⁴.

Interestingly enough, al-Farghānī shows no trace of a thirteenth month for intercalation. This confirms de Blois' thesis (1996, 39) of assigning the information about Iranian pre-Islamic intercalations as they appear in al-Bīrūnī etc., to fiction. The guide fossil for assessing this, however, is the placement of the five additional days as listed by al-Farghānī. These are as follows: ahandjāh, ashandjāh, isfandārmazjāh (derived from the Zoroastrian goddess Spəntā. Mainyū + Gāθā, akhashtarjāh, and hashoshatjāh. All of these five names derive from those of the five most holy Gāθās, the hymns by Zarthustra. This identification took place sometimes after Alexander and before Islam. The form under which they appear here in al-Farghānī's work contrasts from the Middle Persian form in a remarkable manner. This is due to the misreading of the correspondent Pahlavi Forms; which means that our author knew this language but in an imperfect form³⁵.

The way in which the ten days of Farvardinjāh is explained by al-Farghānī is also of importance. He maintains that the five days that are added to the end of Ābān-māh, should

33 De Blois 1996, 46ff, esp. the "synoptic table" on p. 48.

34 Bickermann 1967, 198 and footnote 6; and Panaino et al. 1990.

35 We want to thank Prof. M. Macuch (Freie Universität Berlin) for her useful remarks concerning this point.

31 See de Jong 1997, 382, footnote 94.

32 For the other names see Boyce 1970, 517ff., spec. footnote 34; and de Blois 1996, footnote 7, according to Henning from al-Bīrūnī; one common designation in Persian is *duzida*, meaning "stolen".

not be counted (*lāta ‘uddminal-shuhūr*). A word should also be said about the significance of this festival, fravashis³⁶. It is mentioned in the notice of a Byzantine ambassador to the Sasanian court towards the end of the sixth century, which is attested to by the Byzantine historian Menander Protektor (d. after 582), and falls under the third of March of the year 565 CE (“Yazdgird early”). We are informed that he was sent by his emperor towards the Persian border at Dara in Syria, because at Nisibis (Persian since 363) they celebrated a kind of obsequies which the Greek author calls “Furdigan” which is (apart from the vowels) the same form that appears in the Syriac martyron of George³⁷. The festival prevented any type of official business from being conducted. So, according to de Blois (1996), a second reform of the calendar of Ancient Iran took place probably in the reign of Kavādh. This reform separated the Persian (Sasanian) calendar proper from the other Iranian ones (Armenian, etc.). This can be deduced from the aforementioned Syriac Martyron³⁸, where we read that the festival of Farvardīgān fell in the thirtieth year of king Kavādh in the Syrian month Adhar, i.e., in March. In the year 518 CE, the Iranian Adhar (and thus also Nawrūz) began on 17th of March, which means that the andargāh-days should begin on Ābān-māh 26. This is exactly where al-Farghānī has them³⁹. He is evidently using the “Yazdgird early” era here once again. This era counted from the Hijra onwards, and the presence of two exact correspondences confirms the hypothesis that it goes back to pre-Islamic Persia.

36 The difference between *Farvardīn* and *Fravashīs* due to different pronunciations of the *Awesta*.

37 Doblhofer 1955, 121ff. with the commentary on p. 216. As Gray (1904) has shown many decades ago, the Byzantines were well informed about Iranian time-reckoning.

38 Hoffmann 1880, 79.

39 DeBlois 1996, 41 with notes; 46f. with notes. The “stolen days” began but after Ābān 30; so al-Farghānī counts the period of ten days at the year’s end correctly: five days in Ābān + five days outside the regular time-reckoning.

(4) Coptic Calendar

Al-Farghānī’s treatment of the Coptic month-names (shuhūr al-qibṭ) follows again with the same phrase-structure. The Iranian calendars underwent several stages of reform after the Egyptian calendar was introduced in a special Iranian way after the conquest of that country by the Achaemenid Cambyses in 525 BC. De Blois (1996, 49) accepts the time span that falls roughly between 481 and 479 BC, i.e., under Xerxes for this innovation. The anadargāh corresponds clearly to the five additional Egyptian days that are called ἐπαγόμεναι by the Greeks (and al-Farghānī, v. infra). Our author calls them “Coptic”⁴⁰. Also, the thirty gods presiding on every single day of the month brings to mind the Egyptian decani. Moreover, the names for the weeks (of ten days) represent gods (something unknown to Greeks). But it must be stressed that the Old Egyptian decani presided over ten days, so their number resulted 36 for each year plus the additional days⁴¹.

As the Coptic month-names are concerned, the manuscripts of al-Farghānī display significant differences in about half of the names. This is already noted by Jakob Christmann (1590, 189) in his commentary, but at his time, there was no Coptic dialectology. For the first name, also the beginning of the Egyptian calendar, we read in all known manuscripts twt, but for the second one, instead of f’wfȳ, some manuscripts read b’bh. By the same token, we find:

kywqy replaced by kyhk
m’khyr by mshyr

40 One should be cautious when using the term “Coptic”. Ptolemy uses the Egyptian month-names regularly in the Greek form as was the custom since the Ptolemies. “Coptic” is a language whose use was independent from the modern Coptic Miaphysite Church during Late Antiquity (miaphysite authors normally wrote in Greek).

41 See Bickerman 1967, 29. The *decani* used to get established by the priests according to the star closest to the rising sun. This changed during the course of the year. The main difference is that the course of the gods is the same every month for Zoroastrianism, unheard of also in the Roman calendar with its many feasts.

f' mynwt by brmhwt (sic!)
frmwt by brmwdh
b'khwn by bshns (sic)

The solution for this duplicity can be resolved by using the dictionary by Crum, the handbooks by Grumel and Ginzel, and the dictionary by Preisigke. The second forms of the list given above correspond with the standard Arabic forms, while the first forms are closer to the Graeco-Coptic month-names as used by Ptolemy (e. g. ed. Heiberg: 256; 472; 256; 315; 329; 204/345; 362; 369; 205; 374; 332; 344), as well as to the genuine Coptic names as given by Crum (Saidic or Bohairic)⁴². These names always appear with the different and various names that exist in the diverse Coptic dialects; there is no standard Coptic language. One should also take into account that the Coptic language does not differentiate between voiced and voiceless stops (as can be seen by the many spellings of Greek words). Aspiratae, like Greek X, are also used without phonemic correspondence⁴³.

To analyse one example: The name of the fourth name is given as *kyw'qy* in one group of manuscripts. This corresponds clearly to the form used by Ptolemy: *Xoīāk*. Looking into Crum's dictionary we find that there is a spirant in the Coptic, which the Greeks had no means expressing (133 r): *κοιάθκ* (with many variants). But it is this form that creates the background of the standard Arabic form in *kyhk*, as given by Crum, and it also appears in some manuscripts of the Elements of Astronomy. The first form given by our author is therefore closer to the Greek, i.e., the one used by Ptolemy and his colleagues. The second forms are closer to those of the standard Arabic. This is no exception. If one compares the pages in Crum⁴⁴, the Arabic forms given there are

42 The thesis in de Blois 2000 (VI: "The Coptic calendar"), that the Coptic month names in Islamic sources are all *Saidic*, is wrong.

43 Especially in Northern Coptic (*Bohairic*), the aspiratae are used when the article is united with the following consonant; this is the most conspicuous difference with *Saidic*.

44 According to the order of the months inside the

the same as those in the more recent group of manuscripts of al-Farghānī. These differences are, therefore, not orthographic mistakes (which also occur, v. supra), but represent two distinct branches of the manuscript tradition. It is quite probable that they were put there later by somebody who knew the standard forms. The source for the standard forms which are closer to the Coptic variants, come from works of other astronomers or the Egyptian chancery, who used these forms in Arabic (even today). Our author then, working in Baghdad, stayed close to his master, Ptolemy. There were few if any Copts in the capital. These recent forms are identical with those given by al-Battānī (fl. c. 260 AH/c. 880 CE) and al-Bīrūnī, so we can follow a process of homogenization of our author's work by the way of his transmission. That Gerhard of Cremona's translation shows the same innovation⁴⁵ (if one uses the edition by Campani) shows that the secondary redaction of al-Farghānī's work already existed in the 12th century and was common in al-Andalus. This duplicity of the manuscripts can also probably be explained in an historical context; considering the fact that al-Farghānī was commissioned by caliph al-Mutawakkil to construct a Nilometer in Cairo, it is very well likely that he himself was responsible for such a replacement of the names. This possibility falls in line with his interest in practicality, that is reflected in his text and is discussed more broadly above.

4. CONCLUDING REMARK

Chronology and calendrical knowledge in the ninth century Islamic era were seen at the interface of astral sciences and civil

Egyptian year, these are the following: 462 l; 266 r; 728 l; 133 r (v. supra); 397 r; 206 l; 269 l (bis); 279 l; 263l; 57 r; 186 r.

45 The forms in Gerhard's version (1910, 60, ed. Campani) are: *teut*, *bebih*, *athur*, *kiak*, *tubih*, *amsir*, *barmaheh*, *barmadea*, *bastames*, *baunih*, *abib*, *mescerim*. The editor based his text only on the Florentinus Mediceus Plut. 29/9 and did not correct graphical errors and misreadings. Nevertheless, we are dealing with the secondary names here without doubt.

requirements which served as a vehicle for the engagement of astronomers in administrative activities. Their entrance in the circle of courtier projectors encouraged them to write for a broader audience and reassert their research. This is exactly what we find in the readership of al-Farghānī's Elements of Astronomy, where the material is presented clearly in a well-organized and eloquent manner. Al-Farghānī's text, therefore, reflects a change in priorities in the intellectual activities of the early Islamic astronomers. It depicts them not only as scientists and theoreticians, but also as social actors who participated in and helped to create the official regulations of that era. Our study

stresses the relationship between scientific disciplines and socio-political orientations and the transformation of scholarly knowledge into public programming in the classical centuries of Islam. The Elements of Astronomy, besides being an important contribution for the reception and dissemination of Ptolemaic astronomy, proves to be a witness for the development of Greek tradition into something unmatched in the pre-Islamic world: controlling taxation system in a multi-cultural empire. These aspects of the transmission and transformation of astronomical sciences in the early Islamic time should be noted for future research.

BIBLIOGRAFÍA

- Bagheri, M. 2006. Kūshyār b. Labbān's Account of Calendars in His *Jāmi‘Zīj*. *Journal for the History of Arabic Science* 14, 1 – 40.
- Bickerman, E. J. 1967. The 'Zoroastrian' Calendar. *Archív orientální* 35, 197 – 207.
- al-Bīrūnī, A. R. 1878. *Chronologie Orientalischer Völker* (*al-Āthār al-bāqiyya ‘an al-qurūn al-khāliyya*). Ed. by Sachau, E. Leipzig: Brockhaus in Commission. Reprinted in Frankfurt am Main: Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science. *Islamic Mathematics and Astronomy* 30.
- al-Bīrūnī, A. R. 1974. *Kitāb al-Tafhīm li-awā’iļšinā’at al-tanjīm*. Ed. by Humā’ī, J. Tehran: Anjuman-i Āthār-i millī.
- Boyce, M. 1970. On the Calendar of the Zoroastrian Feasts. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 33, 513 – 539.
- Brockelmann, C. 1895. *Lexicon Syriacum*. Edinburgh – Berlin: T. & T. Clark – Reuther & Reichard.
- Campani, R. (ed.), and Alfragano (Al-Farghānī). 1910. *Il ‘Libro dell’aggregazione delle stelle’*. Città di Castello: S. Lapi.
- Carmody, F. 1956. *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation: A Critical Bibliography*. Berkeley: University of California Press.
- Christmann, M. J. 1590. *Muhamedis Alfragani arabis, Chronologica et astronomica elementa et palatinæ bibliothecæ veteribus libris versa expleta et scholiis expolita*. Frankfurt.
- Crum, W. E. 1939. *A Coptic Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- de Blois, F. 1996. The Persian Calendar. *Iran* 34, 39 – 54.
- de Blois, F. 2000. Ta’rikh (part I-1: Dates and eras in the Islamic world; in the sense of “date, dating”, etc.). *Encyclopedia of Islam*. 2nd edition. Vol. 10, 257 – 264. Leiden: Brill.
- de Jong, A. F. 1997. *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*. Leiden: Brill.
- Doblhofer, E. 1955. *Byzantinische Diplomaten und östliche Barbaren: aus den Excerpta de legationibus des Kontantinos Porphyrogenetos ausgewählte Abschnitte des Priskos und Menander Protektor*. Graz: Styria.
- Drower, E. S. and Macuch R. 1963. *A Mandaic Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.

- Ginzel, F. K. 1906-1914. *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie: das Zeitrechnungswesen der Völker*. 3 vols. Leipzig: Hinrichs.
- Goldstein, B. R. 1967. *Ibn al-Muthannā's Commentary on the Astronomical Tables of al-Khwārizmī*. New Haven: Yale University Press.
- Gray, L. H. 1904. Mediaeval Greek References to the Avestan Calendar. In *Avesta, Pahlavi, and Ancient Persian Studies: in Honour of the Late Shams-ul-Ulama Dastur Peshotanji Behramji Sanjana*, 167-175. Strassburg – Wiesbaden: K. J. Trübner – Otto Harrasowitz.
- Grumel, V. 1958. *La chronologie*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Heiberg, J. L. (ed.), and Ptolemy. 1903. *Syntaxis Mathematica*. 2 vols. Leipzig : Teubner.
- Hoffmann, G. 1880. *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, übersetzt und durch Untersuchungen zur historischen Topographie erläutert*. Leipzig: Brockhaus.
- Ibn al-Qiftī. 1903. *Tā'rikh al-Hukamā'*. Ed. by Lippert, J. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.
- Ibn Wahb, I. K. 1967. *al-Burhān fī wujūh al-bayān*. Ed. by Maṭlūb, A. and al-Ḥadīthī, Kh. Baghdad: University of Baghdad.
- Kennedy, E. S. 1989. *A Survey of Islamic Astronomical Tables*. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Kubiak, A., Jakubiak, K. 2012. Unpublished inscriptions from Palmyra. *Semitica et Classica* 5, 229 – 234.
- Lampe, G. W. H. 1961. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Lewy, H. 1941. Le calendrier perse. *Orientalia* 10, 1 – 64.
- Mas'ūdī, Sh. D. 2003. *Jahān-e dānish*. Ed. by Zanjani, D. A. Tehran: Mīrās-e Maktūb.
- Minns, E. H. 1915. Parchments of the Parthian Period from Avroman in Kurdistan. *The Journal of Hellenic Studies* 35, 22 – 65.
- Nallino, C. A. 1911. 'Ilm al-falaktā' rīkhuhu 'ind al-'arabī al-qrūn al-wusṭā (in Arabic). Rome: Maktab al-Dār al-'Arabiyya li al-kitāb.
- Neugebauer, O. E. 1962. *The Astronomical Tables of al-Khwārizmī. Translation with Commentaries of the Latin Version edited by H. Suter supplemented by Corpus Christi College MS 283*. Copenhagen: i kommission hos Ejnar Munksgaard.
- Panaino, A., Abdollahy, R. and Balland D. 1990. Calendars. *Encyclopaedia Iranica* IV/6-7: 658-677. Available online: <http://www.iranicaonline.org/articles/calendars>. Last accessed: 01/07/2020.
- Pingree, D. 1968. The Fragments of the Works of Ya'qūb Ibn Ṭāriq. *Journal of Near Eastern Studies* 27 (2), 97 – 125.
- Preisigke, F. 1925-1931. *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden: mit Einschluß der griechischen Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienschilder usw. aus Ägypten*. 3 vols. Berlin: Selbstverlag der Erben.
- Al-Qalqashandī, 'A. 1913-1922. *Šubh al-a'shā*. Ed. by Ibrāhīm, M. 'A. 14 vols. Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya.
- Sabra, A. I. 1971. Al-Farghānī. In Gillispie, Ch. C. (ed.), *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 4, 541 – 545. New York: Charles Scribner's Sons.
- Ṣā'id al-Andalusī. 1997. *al-Ta'rīf bi-ṭabaqāt al-umam: tārīkh-i jahānī-i 'ulūm va dānishmandān tā qarn-i panjum-i Hijrī*. Ed. by Jamshīdnizhād, Gh. R. Tehran: Mīrās-e Maktūb. initial
- Shahmardān, I. A. K. 2003. *Rawdat al-Munajjimīn*. Ed. by Zanjānī, J. A. Tehran: Mīrās-e Maktūb.
- Taqizadeh, S. H. 1937. *Gāhshumārī dar Īrān-e qadīm* (Chronology in ancient Iran). Tehran: Chāpkhāne-ye Majlis.
- Taqizadeh S. H. 1939a. Various eras and calendars used in the countries of Islam. *Bulletin of the School of Oriental studies* 9 (4), 903 – 922.

- Taquizadeh, S. H. 1939b. Various Eras and Calendars Used in the Countries of Islam (Continued). *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 10 (1), 107 – 132.
- Taqizadeh, S. H. 1940. The Iranian Festivals Adopted by the Christians. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 10 (3), 632 – 653.
- van Dalen, B. 1996. Al-Khwārizmī's Astronomical Tables Revisited: Analysis of the Equation of Time. In Casulleras, J. and Samsó, J. (eds.), *From Baghdad to Barcelona: Studies in the Islamic Exact Sciences in Honour of Prof. Juan Vernet*, vol. 1, 195 – 252. Barcelona: Instituto Millas Vallicrosa de Historia de la Ciencia Arabe.
- van Dalen, B. 2000. Ta'rikh (part I-2: Dates and eras in the Islamic world; Era chronology in astronomical handbooks). *Encyclopedia of Islam*, 2nd edition, vol. 10, 264 – 271. Leiden: Brill.
- Wiet, G. (ed.). 1924. *Maqrîzî: El-mawâ'iz wa'l-i'tibâr fî dhikr el-khitat wa'l-âthâr*, vol. 4. Cairo: l'Institut français d'archéologie orientale.

Cómo citar / How to cite: Serrano López, V.J. 2021. Territorio, topografía y arquitectura de poder durante la Antigüedad Tardía, *MYTRA 1*. Sánchez Ramos, I y Mateos Cruz, P. (Eds.), 2018, 328 pp. ISBN: 978-84-09-015894. *Antigüedad y Cristianismo* 38, 219-221. <https://doi.org/10.6018/ayc.459181>

TERRITORIO, TOPOGRAFÍA Y ARQUITECTURA DE PODER DURANTE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA, MYTRA 1. SÁNCHEZ RAMOS, I. Y MATEOS CRUZ, P. (EDS.), 2018, 328 PP. ISBN: 978- 84-09-015894.

Recibido: 8-12-2020

Aceptado: 1-3-2021

Nos encontramos ante el primer volumen de la serie *MYTRA (Monografías Y Trabajos de Arqueología)*, que inicia su recorrido con una recopilación de estudios arqueológicos relacionados con la arquitectura de poder durante la Antigüedad Tardía y la adaptación de los territorios y la topografía de las ciudades a los cambios que se estaban produciendo. Este volumen está coordinado por Isabel Sánchez Ramos, investigadora de la Universidad Autónoma de Madrid en el año de la publicación, y por Pedro Mateos Cruz, investigador en el C.S.I.C. – Instituto de Arqueología de Mérida. Este libro articula de forma cronológica la evolución de la arquitectura de poder en su transición de la época clásica a la medieval, mostrando diferentes análisis arqueológicos específicos de distintos enclaves que fueron auténticos centros de poder. Para ello, se centran en el espacio como expresión de la nueva jerarquización de los enclaves que se estudian.

La introducción está redactada por los editores de este volumen, que con el título *Territorios, topografía y arquitecturas en torno al poder*, nos exponen los objetivos a tratar, además de un breve repaso por las teorías y postulados básicos para entender cómo se configuraban los espacios que se desarrollan en los sucesivos capítulos. En el primero, *Las sedes imperiales al final del imperio: en torno a la interpretación de la arquitectura palatina tetrárquica*, escrito por Rafael Hidalgo Prieto, se aprecia una reinterpretación de los distintos

conjuntos palatinos, algunos de ellos todavía debatidos por la comunidad científica. Los principales puntos de fricción conciernen a saber si existió un modelo único para estos complejos o si, por el contrario, se fueron adaptando a los distintos contextos en los que se desarrollaban. Para ello se ofrece un repaso por importantes enclaves como el conjunto palatino de Diocleciano en Split o los desarrollados en Milán, Tesalónica, Constantinopla o Trier, entre otros. Es interesante también el breve resumen de las teorías de Dyggve y Duval sobre la arquitectura palatina tetrárquica. En el segundo trabajo, *La présence des wisigots dans les sedes regiae du midi de la Gaule*, y escrito por Marc Heijmans, se realiza un análisis comparativo de las distintas transformaciones ocurridas durante la presencia visigoda en los conjuntos palatinos de la Galia; concretamente en enclaves como Toulouse, Bourdeaux, Narbonne y Arles. El tercer trabajo, *Barcelona, la topografía de un centro de poder visigodo: católicos y arrianos a través de la arqueología*, realizado por Julia Beltrán De Heredia Bercero, se pone en valor los restos cristianos encontrados bajo la Basílica del Sants Màrtirs Just i Pastor, situándolos en contexto con los dos conjuntos episcopales que organizan la topografía de la antigua *Barcino*. Ello permite encontrar un excelente recorrido por la situación que atravesó la ciudad entre los siglos VI y VII.

El siguiente capítulo, titulado *De capital de la Diócesis Hispaniarum a sede temporal*



de la monarquía sueva: la transformación del urbanismo en Augusta Emerita durante los SS. IV y V, está escrito por Pedro Mateos Cruz, uno de los dos editores del volumen. El autor presenta una explicación de la transformación urbana que sufre la ciudad de *Augusta Emerita* a partir del siglo IV. Para ello, se toma como punto de inicio los patrones urbanos desarrollados por los romanos, para después pasar a las transformaciones arquitectónicas que se fueron produciendo y que desembocaron en la configuración de la urbe como capital de la diócesis *Hispaniarum*. De este recorrido podríamos destacar de Mérida que, durante el siglo V, parte de su trama urbana estuvo condicionada por el hecho de haber sido, aunque de manera temporal, capital de la monarquía sueva. La ciudad transitó hacia una nueva concepción de los espacios públicos y privados, pero manteniendo su posición hegemónica sobre los territorios circundantes. El quinto trabajo, dedicado a la ciudad de Cartagena, *Carthago Spartaria, declive y recuperación de una civitas romana en la Spania bizantina*, es una aportación coral de Sebastián F. Ramallo Asensio y Felipe Cerezo Andreo. El análisis se centra en la evolución de la ciudad entre los siglos IV y VII, incidiendo en la diversa entidad que adquirió la urbe portuaria durante la Antigüedad Tardía comparada con el esplendor vivido durante el período clásico. Para ello, se aporta una breve introducción de su situación en los siglos II y III, para después centrarse en su transformación. Se finaliza el trabajo con un epígrafe dedicado al puerto, pues ya como *Carthago Spartaria*, siguió manteniendo su importancia como puente de comunicaciones y civilizaciones, entrando a formar, durante este período, parte de la órbita bizantina.

El sexto capítulo, *Toletum: configuración y evolución urbana de la capital visigoda y su territorio* obra de Rafael Barroso Cabrera, Jesús Carrobles Santos, Jorge Morín de Pablos e Isabel Sánchez Ramos, se dedica a estudiar los cambios producidos en la ciudad a partir de su consolidación como capital visigoda a

finales del siglo VI. Para ello se incide en la reestructuración de los espacios tanto públicos como privados, donde el evergetismo episcopal junto al patronato regio fagocitó la creación de una arquitectura monumental de carácter palatino. A partir de este análisis se puede apreciar cómo la configuración topográfica de *Toletum*, anterior a ser capital visigoda, estaba muy ligada a las transformaciones preexistentes romanas, con el fin de adecuarla a su crecimiento como urbe. En época bajoimperial se da un cambio en las villas rurales y en los espacios alrededor de Toledo, hecho que se puede contrastar en las villas de Solao, Saucedo o Carranque. También se aporta un repaso al conjunto palatino y la arquitectura áulica contenida en la ciudad, para terminar con la arquitectura de prestigio desarrolladas en todo el territorio que dominaba la ciudad de Toledo. En el séptimo capítulo, *Recópolis: la construcción de un nuevo paisaje en época visigoda*, de Lauro Olmo-Enciso, se exponen las interpretaciones de las últimas investigaciones arqueológicas llevadas a cabo en el yacimiento, donde, además, también se incide en las fuentes literarias referidas a su fundación, y que sirven como base al posterior análisis de los nuevos hallazgos arqueológicos. Por último, hay que señalar que queda patente en el texto que no se puede entender Recópolis y su desarrollo sin atender al contexto regional que rodea a este importante enclave.

Plan de Nadal: la residencia de Teodomiro. Entre visigodos y omeyas, escrito por Empar Juan Navarro, Isabel Escrivà Chover, Jorge Morín, Albert Vicent Ribera i Lacomba, Miquel Rosselló e Isabel Sánchez, constituye un estudio en el que se analiza el conjunto palatino de Pla de Nadal, construido en el territorio de *Valentia*. Esta estructura sigue el modelo de *villae* con galería, con torres angulares en los flancos, un espacio central abierto, con una zona noble en el piso superior y que está completamente integrado con la ciudad. Además, reviste de una especial importancia debido a que hay pruebas que lo relacionan directamente con Teodomiro de Orihuela, a

quien se le dedica el último apartado de este capítulo.

En el último trabajo del volumen, *La arquitectura palatina como expresión monumental de la legitimidad de la monarquía astur*, escrito por Isidro G. Bango Torviso, trata de hacer un breve repaso de las distintas construcciones financiadas por la monarquía astur que son representativas en la arquitectura áulica. También se resalta el papel de Alfonso II y su proyecto de Hierápolis, y a Ramiro I y el conjunto palatino de Naranco. Como epílogo, Jean Guyon, dedica unas palabras para resumir la increíble labor de recopilación y sintematización de las nuevas aportaciones sobre el tema principal del libro. Resalta que este volumen actualiza el estado de la cuestión a la vez que no deja de servir como punto de partida para nuevos debates sobre la arquitectura de poder y áulica, conclusión con la que coincidimos. Este volumen es un excelente compendio sobre la arquitectura de poder en la Antigüedad Tardía, donde también hay que felicitar por su elegante edición. En resumidas cuentas, constituye una aportación valiosa, con gran armonía en la exposición de los contenidos y que constituye una obra perfecta para las personas interesadas en el mundo de la Antigüedad Tardía en general y, de manera particular, para aquellos interesados en el conocimiento arqueológico de la península Ibérica en un período que no ha sido objeto de interés hasta épocas recientes para la comunidad científica.

Víctor José Serrano López

Universidad de Alicante,
Alicante, España
vjsl1@alu.ua.es

orcid.org/0000-0002-6694-1167



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

CM
FUNDACIÓN CAJAMURCIA