

# ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

n°39 2022

A  
Y  
C

REVISTA DE ESTUDIOS SOBRE ANTIGÜEDAD TARDÍA

UNIVERSIDAD DE MURCIA

ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

## ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

Nº 39  
AÑO 2022

La revista *Antigüedad y Cristianismo* es una revista científica, especializada en la Antigüedad Tardía y publicada anualmente por la Universidad de Murcia. Fundada en 1984 por el catedrático Antonino González Blanco, acogiendo siempre una amplia diversidad de artículos, noticias y contribuciones siempre originales en todos los campos de la Tardoantigüedad (cultura material, fuentes literarias, mentalidad, historiografía, repertorio de novedades y crítica de libros).

El rasgo distintivo de la línea editorial de esta revista es su búsqueda de aportaciones originales, claras, de carácter inédito, que vayan a hacer una aportación nueva, profesional y metodológicamente solvente, que sea significativa en el ámbito de los estudios de la Tardoantigüedad. La veracidad y honestidad son las señas de identidad más preciadas para la revista *Antigüedad y Cristianismo*.

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

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

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

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

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 (Universitat Potsdam, Alemania), Aldo Brolengui (Université Lumiere Lyon 2, Francia), Orietta Dora Cordovana (Univ. de Salamanca, España), Francisco Cuenca Boy (Univ. de Cantabria, España), Rosa María Cid López (Univ. de Oviedo, España), M Victoria Escribano Pao (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 Lorraine, 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 Universitat Berlin, Alemania), Danuta Okon (Uniwersytet Szczecinski, 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 (Universitat Bonn, Alemania), Francisco Salvador Ventura (Univ. de Granada, España), Chiara O. Tommasi (Università di Pisa, Italia), Margarita Vallejo Girves (Univ. de Alcalá, España), Edward Watts (University California San Diego, EE.UU.).

La correspondencia de carácter científico habría 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 Pleidas, Campus Universitario de Espinardo, 30071, Murcia.

ISSN: 0214-7165 - ISSNe: 1989-6182

Depósito Legal: MU-416-1988

Maquetación: José Javier Martínez García

## Índice:

### Artículos

- Filón de Alejandría y la comunidad terapéutica del lago Mareótide  
*Diego Andrés Cardoso Bueno* 5
- Un análisis sobre la dimensión ética y soteriológica de la pobreza y la riqueza en la obra de Hilario de Poitiers  
*Almudena Alba López* 19
- De cuerpos militares de élite a tropas de ornamentación ceremonial. Una aproximación crítica a las *Scholae Palatinae*  
*Antonio Ruiz Sánchez* 41
- Convention or Originality?: The Attributes of Christian Children in Latin Epigraphy  
*Leonard A. Curchin* 63
- Los procesos de monumentalización de los enclaves rurales romanos en el Ebro Medio. Estudio de casos entre los siglos III y VI  
*Adrián Calonge Miranda* 83
- Libanio y la autobiografía del dolor crónico  
*Sara Casamayor Mancisidor* 107
- Simpulum* metálico tardoantiguo con mango inscrito del museo histórico de Baena: nuevo testimonio arqueológico del cristianismo en la campiña cordobesa  
*José Antonio Morena López* 121
- Pteryges* da parata altomedievali dalla Sardegna  
*Paolo Benito Serra* 145

### Noticiero arqueológico

- Una inscripción tardorromana reencontrada procedente de Tarragona (CIL II2/14.2, 934)  
*Julio C. Ruiz* 173

### Recensiones

- Religión y cultos en la Meseta sur de Hispania durante época romana. Carrasco Serrano, G. (Coord.), Cuenca, 2021, 373 pp. ISBN: 978-84-9044-446-7  
*Juan Francisco Palencia García* 181

- Conceptos fundamentales de antropología y religión. Duch Álvarez, Lluís. Edición de Moreta Tusquets, Ignasi. Fragmenta Editorial. Barcelona, 2020, 176 pp. ISBN: 978-84-17796-21-1  
*Lara Arribas Ramos* 187
- Teodora y el feminismo jurídico en Bizancio. María José Bravo Bosch, Tirant Lo blanch, Valencia, 2021, 320 pp. ISBN: 978-84-1397-971-7  
*Modesto Barcia Lago* 189
- Catalogus translationum et commentarium, Mediaeval and Renaissance Latin translations and commentaries, Volumen XII, Ovid, Metamorphoses. Greti Dinkova-Bruun, (Ed.) y Julia Haig Gaisser y James Hankins, (Eds asociados). Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2022. 559 pp. ISBN 978-0-88844-952-8  
*Elena Duce Pastor* 195
- Los circunceliones: fanatismo religioso y descontento social en el África Tardorromana. Serrano Madroñal, Raúl. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2020, 263 pp. ISBN: 978-8400106423  
*Mario Lorente Muñoz* 199



**Cómo citar / How to cite:** Cardoso Bueno, D. A. 2022. Filón de Alejandría y la comunidad terapéutica del lago Mareótide. *Antigüedad y Cristianismo* 39, 5-17. <https://doi.org/10.6018/ayc.506931>

## FILÓN DE ALEJANDRÍA Y LA COMUNIDAD TERAPÉUTICA DEL LAGO MAREÓTIDE

### PHILO OF ALEXANDRIA AND THE THERAPEUTAE COMMUNITY OF LAKE MAREOTIDE

Diego Andrés Cardoso Bueno  
*Universidad Complutense de Madrid,*  
*Madrid, España*  
diegoandrescardoso@ucm.es  
orcid.org/0000-0001-6838-6761

Recibido: 8-1-2022  
Aceptado: 4-5-2022

#### RESUMEN

Filón en su tratado *De vita contemplativa* describe una comunidad ascética judía de hombres y mujeres, los terapeutas, que viven en retiro voluntariamente a las afueras de la ciudad de Alejandría, dedicados al estudio, la exégesis de antiguos textos sagrados y a la composición de escritos, himnos y cantos consagrados a Dios. Se trata de una congregación claramente representativa del género de vida contemplativo y espiritual. El filósofo, que residía en la capital del delta, los conoció bien y llegó a admirarlos en muchos aspectos, algo que queda patente en su citado escrito; sin embargo, en otras obras suyas deja traslucir una cierta precaución ante algunos comportamientos habituales en los terapeutas que, por una parte, implicaban un excesivo alejamiento de la realidad humana que les rodeaba y, por otra, denotaban una exagerada interpretación alegórica de los libros sagrados en sus indagaciones exegéticas, que los situaba a veces lejos de su auténtico contenido original.

**Palabras clave:** terapeutas, contemplación, exégesis, lago Mareotide, Alejandría.

#### ABSTRACT

Philo in his treatise *De vita contemplativa* describes a Jewish ascetic community of men and women, the Therapeutae, living in voluntary retirement on the outskirts of the city of Alexandria. They were dedicated to the study, the exegesis of ancient sacred texts and the composition of religious writings, hymns and songs. This congregation was an archetype of the contemplative and spiritual kind of life. The philosopher, who lived in the capital of the delta, knew them well and came to admire them in many aspects, something that is evident in his aforementioned writing; However, in other treatises he reveals a certain caution due to some habitual behaviors of the Therapeutae that, on the one hand, implied an excessive isolation from the human reality surrounding them and, on the other, denoted an hyperbolic allegorical interpretation of the

sacred books in their exegetical inquiries, which sometimes placed them far from their authentic original content.

**Keywords:** Therapeutae, Contemplation, Exegesis, Mareotide Lake, Alexandria.

## SUMARIO

1. Introducción. 2. La relación de Filón con la comunidad de los terapeutas. 3. La corriente terapéutica, sus modalidades y difusión, según Filón. 4. El carácter de la comunidad del lago Mareotide y la posición de Filón. 5. Las ideas filosóficas y espirituales de Filón y su expresión a través de los terapeutas. 6. Conclusión.

### 1. INTRODUCCIÓN

Por lo que Filón relata en *De vita contemplativa*, y las alusiones que hace en otras obras suyas a sus experiencias de retiro y meditación, es posible que el filósofo hubiese tenido algún tipo de relación con la comunidad ascética judía de los terapeutas, instalados a las afueras de Alejandría en un poblado cercano al lago Mareotide<sup>1</sup>. Incluso puede ser factible que, conforme a sus propias palabras, esos periodos de recogimiento y reflexión mencionados por el alejandrino, generalmente referidos a una época pasada, se efectuaran, al menos en algunas ocasiones, junto a los terapeutas. Filón en distintos pasajes del tratado *De vita contemplativa*, parece dar a entender que él mismo está o ha estado en el poblado donde residía este colectivo filosófico. (*Contempl.* 1, 14, 58, 63, 64, y 73, entre otros).

Yo mismo, en efecto, habiendo dejado parientes, amigos y país y marchado muchas veces a la soledad para meditar en alguna cosa de las que merecen ser contempladas... (*Leg.* 2. 85, trad. Triviño 1976).

Hubo un tiempo en que, libre de otras preocupaciones, entregábame al estudio de la filosofía y a la contemplación del

mundo y de las cosas que él contiene; y así... tenía la impresión de avanzar siempre por las alturas, poseída mi alma de cierta divina inspiración, y girar a la par del sol, la luna y la totalidad del cielo y el mundo. Y entonces sí que, inclinándome desde las etéreas alturas... me proclamaba dichoso de haber huido con todas mis fuerzas de las miserias de la vida mortal. (*Spec.* 3. 1-2, trad. Triviño 1976).

Por tanto, pensamos que aunque Filón nunca confiese cómo ha obtenido su información sobre la forma de vida de los terapeutas, si nos guiamos por lo que él mismo cuenta "...cuando por primera vez me sentí yo estimulado por los agujijones de la filosofía a desealarla ardientemente, me entregué, completamente joven aún..." (*Congr.* 74, trad. Triviño 1976), podemos concluir que debió de ser pronto, seguramente durante su temprana juventud cuando, al interesarse por la filosofía, pudo mantener momentos de convivencia con los terapeutas, y de este modo, los fue conociendo de un modo directo y franco<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Las abreviaturas de los textos filónicos citados en este artículo obedecen a las establecidas a partir de los títulos en latín por Runia, D. T. (ed.), [en] *Studia Philonica Annual* 10, Atlanta, SLB Press 1998, 206-208. En la actualidad está aceptada universalmente. El DGE del CSIC no recoge la mayor parte de las abreviaturas filonianas.

<sup>2</sup> Las estancias en el poblado de los terapeutas debieron producirse en una época temprana de la vida de Filón, ya que siempre se refiere a sus periodos de retiro como algo lejano en el tiempo y además porque sabemos que el filósofo en su etapa de madurez tuvo que centrarse en los asuntos públicos que requería el πολιτεύμα judío alejandrino. Daniélou 1962, 20-21 y 28-29. Sin embargo, Filón, según la mayoría de los investigadores que lo han estudiado, no compuso su obra *De vita contemplativa* en estos momentos tempranos, sino en una época tardía de su vida. Conybeare 1895, 291; Daumas y Miquel 1963, 24-25; Graffigna 1992, 25; Vidal 2005, 10-11; Martín 2009, 148;

En este artículo trataremos de explicar las relaciones del filósofo con la comunidad mareótide, sus puntos de contacto y acuerdo, y aquellos otros en los que las formas de pensamiento y de vida de ambos discrepaban, especialmente en lo que respecta a su pertinaz aislamiento (*Contempl.* 20 y 27-30), su peculiar calendario festivo (*Contempl.* 65) y su extremo alegorismo hermenéutico (*Contempl.* 78), aunque esto no fuera óbice para que el filósofo, silenciando muchos aspectos del pensamiento y formas de proceder de los terapeutas, los quisiera decididamente presentar como un depurado paradigma espiritual de judaísmo filosófico.

## 2. LA RELACIÓN DE FILÓN CON LA COMUNIDAD DE LOS TERAPEUTAS

Algunos de los investigadores que han estudiado al filósofo alejandrino se han preguntado si la relación del alejandrino con los mareótides implicaba su pertenencia, de algún modo, a la esa comunidad (Daniélou 1962, 20-21; Vidal 2005, 28-30; Perea Yébenes 2009, 57; Hay 1992, 674; Daumas y Miquel 1963, 29-30). Indudablemente, creemos que pudo conocer al grupo muy bien, a pesar de que no sea muy explícito en cuanto a sus rasgos profundos, y nos transmita más información en general sobre ciertos aspectos espirituales y ceremoniales de la congregación, que a él le interesa subrayar, que características puntuales acerca de su vida material cotidiana, sus actividades concretas y su forma de pensar o su filosofía (Hay 1992, 673-674).

Así pues, a nuestro modo de ver, y a pesar de la calculada parquedad que hemos señalado, todo parece indicar que debió de tener una estrecha relación con este colectivo por varios motivos, en primer lugar, porque vivió toda su vida en Alejandría, y allí, en sus inmediaciones, es donde estaba asentada, como sabemos, desde hacía tiempo, la comunidad

Taylor 2003, 37; Taylor y Hay 2020, 33; Niehoff 2010, 98. Pero este hecho tiene su explicación, ya que el tratado fue realizado con un propósito encomiástico del pueblo judío que era urgente en la época en la que Filón lo escribió.

más destacada de los terapeutas<sup>3</sup>, la del lago Mareótide (*Contempl.* 22), y en segundo, por ser judío y miembro de unas de las familias alejandrinas más relevantes de esa etnia, lo que le permitiría tener información privilegiada de cuanto sucedía en el *πολίτευμα*<sup>4</sup> hebreo de la metrópolis. Pero asimismo, esta vinculación se podría ver afianzada por lo que demuestra saber en cuanto a ciertos detalles de la manera de vivir del grupo, por la concordancia de algunos de los comportamientos y actividades que se describen en *De vita contemplativa* con lo expuesto en otros tratados del autor, y especialmente porque el fondo ascético y espiritual de la congregación concuerda con ciertos aspectos, no todos, de la enseñanza filoniana (Goodenough 1940, 32).

A pesar de esto, el alejandrino nunca atestiguó haber tenido contacto directo con ellos, algo que parece inverosímil. Como hemos afirmado, Filón no solo los debió conocer sino que seguramente sabría bastante acerca de esta comunidad y es probable que hubiese aprendido algunas cosas de ella, incluso sin tener que estar unido directamente al grupo, al menos de manera continua. Y esto lo corroborarían las numerosas veces que Filón se refiere a él mismo en el tratado *De vita contemplativa*, hablando en primera persona como si estuviese presente (*Contempl.* 1, 10, 14, 17, 36, 40, 46, 58, 63-64 y 73). No obstante, las formas de expresión hacen difícil distinguir cuándo Filón está manifestando lo que él mismo piensa, o está hablando desde las nociones que tiene de lo que creen los terapeutas (*Contempl.* 13, 16, 19-20, 22, 24, 34, 66, 68 y 70, entre

3 Filón nos dice que los terapeutas “pasan su vida fuera de las murallas en jardines o fincas solitarias, buscando la soledad”. *Contempl.* 20, trad. Vidal, 2005. Y más adelante afirma que aunque terapeutas existen en muchas partes del mundo, los mejores se encuentran junto al lago Mareótide. *Contempl.* 21 y 29. Traducción Vidal, 2005.

4 El *πολίτευμα* constituía un colectivo nacional, étnico o de ciudadanos que gozaba de cierta autonomía en cuanto a su organización dentro de una polis. Tenía sus propias autoridades y órganos de gobierno, pero estaban supeditados a la autoridad de la ciudad en donde estaba establecido.

otros)<sup>5</sup>. Al final, el retrato que proporciona es el de un grupo muy cohesionado internamente pero aislado del resto del mundo, viviendo la máxima experiencia mística lejos de judíos y paganos (Hay 2003, 346-347)<sup>6</sup>.

Las ideas de Filón coinciden, en algunos puntos, con las propias acciones terapéuticas, ya que estos sabios contemplativos, al igual que el mismo filósofo alejandrino, no son “iguales a todos esos filósofos griegos que ejercitan palabras para las asambleas y fiestas... (porque en ellos)...las obras van acordes con las palabras y las palabras con las obras...” (*Prob.* 96, trad. Triviño 1976)<sup>7</sup>. Es decir, que los terapeutas, como Filón, eran coherentes y tenían un compromiso con la verdad. El filósofo, que residió siempre en Alejandría, además de conocer bien a los miembros de esta congregación y su modo de proceder, si atendemos a cómo se expresa respecto a ellos en *De vita contemplativa*, debió de admirarlos en muchos aspectos (*Contempl.* 2, 11-13, 18-20, 24-30, 34-39 y 89-90), no obstante, en otros textos suyos manifiesta una cierta cautela ante algunas conductas cotidianas de los terapeutas (*Migr.* 86-93), ya que Filón pensaba que esas formas de proceder del grupo, por una parte, llevaban consigo un excesivo alejamiento de la realidad humana que los rodeaba y, por otra, insistían, dentro de sus indagaciones hermenéuticas, en la práctica de una desmesurada exégesis alegórica de los libros sagrados, lo que los situaba a veces lejos del auténtico contenido original de los escritos (Taylor 2003, 153).

### 3. LA CORRIENTE TERAPÉUTICA, SUS MODALIDADES Y DIFUSIÓN, SEGÚN FILÓN

En el caso del filósofo, su compromiso intelectual, político y religioso-filosófico se centrará especialmente en la defensa de la fe y el modo de ser de los judíos, para lo cual le será muy útil disponer de la cercana experiencia de los terapeutas y de sus ricas vivencias ascéticas, en principio con la finalidad de dar a conocer su ejemplar modo de vida y, a partir de su testimonio, poder avalar sus propósitos apologéticos mosaicos (Martín 2009, 148 y 155). Sin embargo, sería difícil afirmar, como ya hemos observado, que Filón hubiese sido un terapeuta, y de hecho ninguno de los que lo han estudiado ha llegado a esa conclusión, al menos por lo que respecta a la comunidad mareótica (Daniélou 1962, 21 y 27-30)<sup>8</sup>. Porque convendría hacer una distinción entre los diferentes tipos de terapeutas que nos podemos encontrar, que son variados (Vidal 2005, 23-26; Taylor y Hay 2020, 165-173), pues “este género de personas existe en muchas partes del mundo habitado” (*Contempl.* 21, trad. Vidal 2005)<sup>9</sup>.

Así pues, según las palabras del filósofo, los terapeutas están expandidos por distintos lugares porque “convenía que tanto en Grecia como en el mundo bárbaro participaran del bien perfecto” (*Contempl.* 21, trad. Vidal 2005). Por tanto, podemos concluir que dentro del colectivo hay un tipo de terapeutas que parecen estar dedicados a una labor misionera o proselitista, ya que son los encargados de dar testimonio de su modo de vida por el mundo. En consecuencia, y aun teniendo en cuenta

8 El profesor Hay cree que existen numerosos detalles en la pintura que Filón realiza de la comunidad que sugieren que los terapeutas mantienen actitudes y prácticas no totalmente en línea con la suya. Hay 1992, 673. También piensa que “sus propias creencias y valores a medida que encuentran expresión en otros escritos, difieren de los de los terapeutas en varias áreas importantes”. Hay 1992, 674.

9 Aquí queda patente la visión universalista tanto de los terapeutas como del propio Filón, frente a las mayoritarias corrientes particularistas y exclusivistas judías del momento. Y el objetivo de compartir “el bien perfecto” con griegos y bárbaros, deja clara su vocación proselitista.

5 Cf. Hay 2003, 346.

6 Filón intenta situar a los terapeutas, para hacerlos más atractivos a su audiencia, tanto hebrea como gentil, en un mosaísmo equidistante del paganismo y del judaísmo más recalitrante. Hay 1998, 174-175.

7 Aunque en esta ocasión Filón se está refiriendo a los esenios, es aplicable a los terapeutas porque coincide con lo expresado de forma mucho más extensa en *Contempl.* 3-10. Una consideración similar en *Post.* 101-102. Sobre el sabio, cf. Uusimäki 2018, 1-29.

lo poco expresivo que se muestra el filósofo judío en relación a este aspecto, hemos de pensar en una especie de apostolado terapeuta que, aunque desacostumbrado en el judaísmo tradicional, va a cobrar carta de naturaleza en el judaísmo cristiano que aparecerá en los años postreros de la vida de Filón.

Otra clase de terapeutas son los que habitan en Egipto, que es donde hay más, repartidos por todos sus nomos, y especialmente en los alrededores de Alejandría, continúa Filón (*Contempl.* 21), lo que nos induce a pensar que el movimiento es oriundo de allí. Por tanto, estos últimos mencionados conformarían los grupos originales de la congregación terapéutica, que tendrían sus peculiaridades, respecto a los primeros. Y finalmente nos habla de los mareótides como el más selecto exponente entre todos ellos, y que tal vez pudiesen ser el núcleo fundacional que dio lugar a todo el movimiento, aunque Filón puntualiza que “los mejores son enviados de todas partes (al poblado del lago Mareótide)... para formar una nueva patria (*Contempl.* 22, trad. Vidal 2005)<sup>10</sup>, es decir, que queda patente que sus componentes no son exclusivamente alejandrinos. Con esta afirmación el filósofo quiere manifestar el carácter cosmopolita y abierto de los terapeutas, y a su vez, su propia concepción universalista del judaísmo.

Según estas palabras tendríamos, en consecuencia, tres grupos o modalidades de terapeutas (*Contempl.* 21-22)<sup>11</sup>. Por otro lado, la sospecha de que su origen, a pesar de sus variadas procedencias, estuvo en el país del Nilo, y concretamente en aquellos que componían el grupo mareótide, lo confirma

el propio filósofo cuando al hablar de estos afirma que tienen libros muy antiguos de “los fundadores de la escuela” (*Contempl.* 29, trad. Vidal 2005)<sup>12</sup>.

Al margen de los tipos terapéuticos que se desprenden de las palabras de Filón, nos podríamos preguntar si sería posible concebir una variedad de terapeuta independiente, es decir, en solitario, aunque en parte esta manera de proceder contradijese una de sus características: la vida cenobítica o comunitaria. Este modelo terapéutico, que pudo haber existido<sup>13</sup>, equivaldría en cierto modo al de los ἀκουσματικοί, los oyentes, o externos de la escuela pitagórica que tenían menos obligaciones que los μαθηματικοί, los estudiosos, que eran los pertenecientes al círculo claustral, ya que podían vivir en sus casas, les estaba permitido disponer de sus posesiones y no necesitaban cumplir las estrictas reglas referentes a la alimentación y a la castidad que les eran exigidas a los internos (Núñez Valdés y Rodríguez Arévalo 2011, 4-5)<sup>14</sup>. Por otro lado, Josefo, que al hablar de las distintas sectas judías, fariseos, saduceos y zelotas, emplea el término αἵρεσις como equivalente a escuela, nos transmite informaciones de personalidades esenias particulares que viven su fe individualmente, y que son generalmente considerados profetas y maestros (I. *AI.* 18. 1. 2-6; *BI.* 2. 119-166; *Vit.* 2. 10-12.). En realidad, aunque esta clase de conducta no constituyese el ideal de la congregación descrita por Filón, serviría para dar acogida a aquellos que aun teniendo vocación ascética, por diferentes motivos, no pudiesen llevar en la práctica una vida recoleta comunitaria<sup>15</sup>. En cualquier caso,

10 Con estas palabras Filón quiere exaltar la calidad de los habitantes del poblado mareótide formado por una especie de colonos selectos venidos de distintos lugares para dar lugar a una nueva realidad: una especie de neópolis de los mejores. Esta idea filónica-terapéutica se aproxima, por un lado, al pensamiento platónico de la República ideal y, por otro, conecta también con los proyectos de nuevas fundaciones coloniales tan desarrolladas por los griegos en épocas anteriores.

11 Estos grupos serían: los que viven repartidos por el mundo, los que habitan en distintas partes de Egipto y los que viven junto al lago Mareótide.

12 También, en un pasaje de otra obra habla de una comunidad contemplativa muy antigua, y aunque no afirma que sea la de los terapeutas, parece referirse a ella: “... la antigua comunidad de los que se ejercitan... con tenaz empeño, evitando las amables seducciones del placer, y entregada al estudio noble y austero del bien”. *Post.* 101, trad. Triviño 1976.

13 Cf. nota 27.

14 En definitiva, estaban menos sujetos a la disciplina y tenían mayor libertad de pensamiento y de acción.

15 Además conviene recordar que “la vida contemplativa no es un rasgo característico del judaísmo”.



esta posición estaría más en consonancia con la forma de vivir la fe de un Dios personal, a modo particular, tan común en el mundo hebreo (Irwin y Frankfort 1968[1946], 68-69).

De esto no se dice nada concretamente en el tratado, pero lo podemos deducir (Hay 1992, 673-683). Y en este sentido, creemos que Filón sí habría podido ser, hasta cierto punto<sup>16</sup>, un terapeuta por su proceder, pues para serlo no tenía que estar sujeto a ninguna norma colectiva obligatoriamente, según creemos, ya que los terapeutas, al contrario que los esenios, no constituyen una secta propiamente dicha, y por tanto no están atados por unas normas concretas ni unos controles estrictos<sup>17</sup>. Así, mientras que el esenio es aquel que pertenece a la comunidad de este nombre, el terapeuta compone voluntariamente un colectivo, y por tanto, no está supeditado de la misma manera a él. Su integración no está marcada por un código comunitario escrupuloso y rígido, de hecho en la descripción filoniana de los terapeutas no se mencionan normas colectivas, ni reglamento alguno de conducta<sup>18</sup>, sino que

simplemente se dan por sobreentendidas unas pautas, y un canon de actuación que respondería a una actitud, a una forma de ser hebreo o de practicar el judaísmo conforme a unas directrices sencillas: las que marcan el compromiso con la senda contemplativa, consistente en un camino teórico que, a través de una vía de retiro y ascetismo, lleva a la unión mística con lo sublime, con el Ser o el Existente (*Contempl.* 12 y 90). Por tanto, las reglas de los terapeutas del lago Mareótide obedecerían a aquellas contenidas en la doctrina de la sagrada filosofía (*Contempl.* 26 y 28), es decir, las que representan “las santísimas instrucciones del profeta Moisés” (*Contempl.* 64, trad. Vidal 2005)<sup>19</sup>. Ese sería el patrón y el método a seguir. En definitiva, conformarían más un σύστημα, o una αἵρεσις, en el sentido de escuela filosófica al modo griego, que en el de una facción sectaria a la manera judía.

#### 4. EL CARÁCTER DE LA COMUNIDAD DEL LAGO MAREOTIDE Y LA POSICIÓN DE FILÓN

La vida contemplativa, pues, no tiene que realizarse necesariamente en compañía, ni tampoco exclusivamente aislado; los terapeutas tan extendidos por el orbe, según Filón, podrían presentar posiciones ascéticas variadas, al menos en teoría, llevando así la existencia solitaria de un eremita o la de un cenobita comunitario, o bien tener una vida intermedia participando de ambas, como los ascetas del lago Mareótide. Pero además, al ser una comunidad estable pero abierta y no sectaria (Vidal 2005, 15), bien podía acoger a otros judíos o simpatizantes que tuviesen una actitud terapéutica. La comunidad de los terapeutas mostró una original fórmula mixta, pues mayormente era eremítica, aunque presentaba ciertos caracteres cenobíticos. Esta curiosa forma de vida “semicomunitaria” es

Vermes 1996[1977], 96.

16 No hay ningún dato que nos haga pensar en una adhesión absoluta de Filón a los ideales terapéuticos.

17 El término griego αἵρεσις es el empleado por Josefo al hablar de las distintas corrientes religiosas judías: fariseos, saduceos y zelotas. Este vocablo significa secta, pero también escuela, disidencia, grupo o partido; que conllevan sentidos positivos, negativos o indiferentes, según el contexto, en cualquier caso hace referencia a un bando o facción. I. *AI.* 18. 1. 2-6; *Vit.* 2. 10-12. Filón en *De vita contemplativa* para referirse al colectivo terapeuta utiliza el término αἵρεσις, *Contempl.* 29, y también el vocablo griego σύστημα, (asociación, conjunto, colegio, asamblea), que siempre tiene un valor inequívocamente positivo. *Contempl.* 72. A pesar de que el esenismo constituía una αἵρεσις, Flavio Josefo nos informa de la existencia de esenios que practicaban su fe individualmente. I. *AI.* 18. 1. 2-6; *BI.* 2. 119-166; *Vit.* 2. 10-12. Si esta forma de actuar se daba en los esenios, más sentido tiene, si cabe, que entre los terapeutas se hubiese producido algo similar dadas las características menos rigurosas de este colectivo.

18 Es una de las muchas omisiones de Filón respecto a la comunidad de los terapeutas del lago Mareótide. Esto no quiere decir que no existiesen normas, pues es lógico que en una congregación de esta naturaleza las hubiese, pero al no mencionarse, lo que podemos deducir es que no tenían un papel preceptivo esencial, como sucedía en los esenios,

que era una comunidad fuertemente reglamentada. Las normas tendrían un carácter más funcional y de guía, especialmente en relación con los ritos y ceremoniales, que coercitivo. Sobre las omisiones de Filón en el tratado *De vita contemplativa*, cf. Hay 1992, 673-683.

19 Cf. Calabi 2013, 93.

lo que le hace decir a Toews que la *κοινωνία* mareótica era más espiritual que material (Toews 2019, 230-231). El mismo Filón la define como una asociación de miembros libres (*Contempl.* 70-72)<sup>20</sup> y, como hemos visto, en la congregación hay un personal muy variado, desde el núcleo medular de terapeutas y *terapéutrides* semieremíticos dedicados al retiro, la meditación, el estudio y la vida espiritual, a los demás integrantes del grupo, compuesto por distintos tipos de seguidores, suponemos que también masculinos y femeninos, que participarían, como se describe en la obra filoniana, de las diferentes actividades de la comunidad en calidad de prosélitos, discípulos, novicios, visitantes, simpatizantes, adeptos, *metuentes*<sup>21</sup>, colaboradores desinteresados, donantes e incluso sirvientes, al parecer voluntarios, por lo que se deduce de la obra (*Contempl.* 66, 67, 70, 71, 72, 77 y 81).

Teniendo en cuenta estas premisas, hay más motivos para incluir a Filón, de algún modo, dentro de este movimiento, aunque, como hemos afirmado antes, no en calidad de miembro plenamente integrante<sup>22</sup>. En este sentido, es relevante la observación de Renan al respecto cuando dice que en realidad “los terapeutas son todos ellos Filones”, y que lo que se retrata en esta “novela filosófica” (sic) es la personalidad del propio Filón (Renan 1985 [1887-1895], vol.2, 244)<sup>23</sup>. Esta consideración del erudito francés, quizá nos puede hacer pensar en el planteamiento de que

Filón adecuó la realidad de la congregación a sus propósitos ideológicos, otorgándole unos matices especiales de ascetismo y espiritualidad que, a lo mejor, en su existencia material no parecían tan evidentes<sup>24</sup>, o bien eran distintos. Porque la cuestión es que no existe una absoluta correspondencia entre la filosofía de Filón y la de los terapeutas, aunque sí estaban próximas. Y es muy posible que los terapeutas, como ya hemos dicho, tuviesen algunas convicciones que Filón no compartía completamente. Él alabó su forma de vida, pero nunca fue muy explícito respecto a sus ideas, ni alentó una investigación sobre ellas (Hay 1998, 184)<sup>25</sup>, aunque utilizase la existencia de esta comunidad para defender sus posiciones políticas, intelectuales y culturales (*Spec.* 3. 3, trad. Triviño 1976)<sup>26</sup>.

Por lo que el filósofo alejandrino narra en sus escritos, no es difícil deducir que al conocer a los mareótides y probablemente haber convivido en ocasiones con ellos, pudo ser admirador de una concepción terapéutica del judaísmo, en cierto sentido, y mantener a lo largo de su vida un comportamiento acorde con algunos de sus principios. Pero Filón, en Alejandría, tuvo que hacer frente a las obligaciones políticas que su situación personal y familiar demandaba, y este compromiso requería una posición vital diferente a la que tenían los ascetas alejandrinos. Por ello, aunque quisiera entregarse a la contemplación, no tenía otro remedio que regresar a su posición de personaje público. Esta vivencia

20 Ya hemos subrayado el carácter abierto de esta comunidad nada sectaria, que manifiesta un judaísmo de fondo muy difuso.

21 *Metuentes* es un término usado para los prosélitos judíos por Juvenal, pero también se utiliza en la Biblia para designar a una persona que estando próximo, aún no pertenece al mundo israelita. Montserrat 2005, 57 y 146.

22 Podría considerarse a Filón en la condición de simpatizante y visitante, aunque no fuese asiduamente, y quizás también como bienhechor o protector.

23 Para este pensador, “la mayor preocupación de Filón es la idea de una vida filosófica perfecta, en la que el alma, entregada constantemente a la meditación de lo infinito, se absorbiera en el objeto de sus meditaciones, elevándose por encima de todos los cuidados materiales”. Renan 1985 [1887-1895], vol.2, 243.

24 Hay que tener presente que *De vita contemplativa* describe una realidad existente, pero adaptada a los intereses protrépticos de Filón: la comunidad judía de los terapeutas, como escuela filosófica a imitar. Martín 2009, 155.

25 Es una reflexión que compartimos con el profesor norteamericano.

26 Filón pensaba que los terapeutas en ciertos aspectos, como el calendario festivo o la exégesis en exceso alegórica, se desviaban del credo judío, y eso no le complacía, por ello procuraba no referirse a estos pormenores, ya que él los quería presentar como modelo, algo que en cuestiones muy relevantes, como la piedad o la consagración a la Divinidad, era perfectamente defendible. Hay 1998, 184.

ambivalente está perfectamente expresada con sus propias palabras:

Y si de improviso me sobreviene un corto tiempo de serenidad y calma en medio de las públicas perturbaciones, emerjo de las aguas desplegando mis alas, y es como si caminara por los aires impulsado por las brisas del saber, el que a menudo me incita a huir y pasar mis días en su compañía, dejando atrás a implacables amos, no solo hombres, sino también asuntos que de una y otra parte se precipitan sobre mí como un torrente (*Spec.* 3. 5, trad. Triviño 1976).

En este pasaje filoniano podemos apreciar su manifiesto compromiso con muchos de los ideales de la comunidad terapéutica, y su nostalgia del saber y paz de espíritu que lograba encontrar en un lugar de retiro. Conforme a lo afirmado hemos de pensar que la institución de los terapeutas, que ya tenía cierto recorrido y solera, debió ser la que ejerció principalmente influencia en Filón, más que el filósofo en la comunidad (*Contempl.* 28), aunque, en el fondo hubiese habido transmisión de ideas entre ambos. Pero Filón, al margen de su interés por la vida teórica, no puede, como sabemos, descuidar su otra importante misión: la atención a su pueblo, el *πολίτευμα* judío alejandrino, por ello también tenemos referencias que él mismo nos proporciona sobre sus implicaciones en las cuestiones públicas de Alejandría, siempre complejas, y más en aquellos convulsos momentos (Hay 1992, 676).

... he aquí que me acechaba el más penoso de los males, la envidia, detestadora del bien, la que, tras caer sobre mí de improviso, no cesó en sus intentos de derribarme violentamente, hasta que me precipitó en el inmenso mar de las preocupaciones creadas por los públicos sucesos, en el cual me veo arrastrado sin poder siquiera mantenerme a flote (*Spec.* 3. 3, trad. Triviño 1976).

Su dedicación a la exégesis en la sinagoga, su misión magistral en el *διδασκαλεῖον* y su papel político preponderante respecto a la comunidad hebrea de su ciudad son aspectos conocidos porque fueron sus compromisos, y para Filón “la práctica de las obligaciones ordinarias”... también constituye un camino... “hacia el principio de la virtud perfecta” (*Leg.* 3. 18, trad. Triviño 1976), a pesar de que a veces estas actividades le impidieran llevar una vida más filosófica, contemplativa, o “teórica”. Sin embargo, incluso en estas ásperas condiciones, Filón intentó permanecer fiel a sus presupuestos filosófico-religiosos<sup>27</sup>, porque “el camino no es otro que el de la filosofía” (*Post.* 101, trad. Triviño 1976).

Y, en sentido inverso, me sucedía que, en medio de una gran muchedumbre, encontraba la soledad del espíritu, pues Dios disipaba la algarabía de mi alma y me daba a entender que no es la diferencia de los lugares lo que obra el bien y el mal, sino Dios quien conduce y guía el carro del alma a donde quiere. (*Leg.* 2. 85, trad. Triviño 1976).

Es fácil extraer de estas palabras la conclusión expresada más arriba; Filón pudo hacer retiros espirituales, algunos de ellos con los contemplativos del lago Mareótide, mas debido a su posición y a su responsabilidad tenía que atender otros deberes, lo que le obligaba a vivir rodeado de mucha gente, pero ese cometido también podía servirle para su desarrollo espiritual, pues según el mismo nos dice, no es el lugar donde se esté sino la actitud que se tenga y la ayuda de Dios, lo importante, porque es del “poder del Que Es, de quien depende en cada caso que la matriz del alma se abra o se cierre” (*Migr.* 34, trad. Triviño 1976).

<sup>27</sup> David M. Hay (1992, 675) cree que Filón, aunque conserve componentes ascéticos en sus escritos, practicó, más que el ascetismo, la moderación.



## 5. LAS IDEAS FILOSÓFICAS Y ESPIRITUALES DE FILÓN Y SU EXPRESIÓN A TRAVÉS DE LOS TERAPEUTAS

Para Filón, la voluntad divina era el motor que ponía en marcha cualquier actuación, mucho más que las decisiones o anhelos humanos, ya que el filósofo reconocía la enorme desproporción entre la omnipotencia de Dios y las menguadas fuerzas del hombre<sup>28</sup>. Este pensamiento, que recorre toda la filosofía filónica, va a tener la ocasión de ser expresado de una manera evidente en el tratado *De vita contemplativa*, ya que la comunidad que en él se describe pone de manifiesto la sincera consagración al Bien, y la acogedora respuesta del Existente ante este anhelo, "... les ha sido dado como regalo la amistad de Dios... que es mejor que toda dicha y alcanza antes la misma cima de la felicidad", como queda recogido en el último párrafo de la obra (*Contempl.* 90, trad. Vidal 2005).

Filón ponía el énfasis en el papel de la gracia divina, la χάρις, y en la "nada" humana ante Dios, la οὐδένεια (*Sacr.* 55; *Her.* 29-30; *Congr.* 107; *Mut.* 54 y 155; *Somm.* 1. 60 y 212; *Somm.* 2. 293; *Mos.* 1. 273), un concepto que se aparta completamente de los esquemas mentales helenos, donde, en términos generales, el hombre era el centro de todo. Nos encontramos en Filón un vaciamiento total del concepto griego de virtud basado en presupuestos antropológicos. Para los filósofos griegos, aunque hubiese escuelas y planteamientos diversos, lo más común era que el camino hacia el Bien o hacia Dios pasase por el autoperfeccionamiento moral del ser humano; en Filón, por el contrario, esa vía de acercamiento no puede consistir en un afianzamiento de su fortaleza, sino que requiere el reconocimiento por parte del hombre de su propia fragilidad (Jonas 2000, 105). El "conocerse a sí mismo" es esencial, pero mientras que en buena parte de la tradición

griega el autoconocimiento es una etapa fundamental para acceder al entendimiento, a la autenticidad de las cosas y para alcanzar la sabiduría, en la filosofía del pensador judío siempre significa comprender la "nihilidad" humana, es decir, admitir la posición minúscula del hombre respecto a Dios (*Her.* 30; *Spec.* 1.263; *Mut.* 54). Y a través de la aceptación de este hecho, será factible alcanzar, o mejor intuir a Dios, porque el conocimiento real de la Divinidad es imposible para una criatura tan pequeña como el hombre<sup>29</sup>. No obstante el ser humano puede ponerse en camino, es decir, en la búsqueda de Dios, pero para encontrarlo debe primero renunciar a sí mismo (Jonas 2000, 105-106)<sup>30</sup>. Esto no significaba que el hombre no tuviese que esforzarse en desarrollar un perfeccionamiento personal, más bien al contrario, la asistencia o ayuda divina se presentaba cuando se emprendía la senda ascética<sup>31</sup>, y lo contrario ocurría en el momento en que se abandonaba esa ruta de virtud<sup>32</sup>.

29 El hombre solo sin la asistencia de Dios no puede prosperar. Las virtudes no surgen a partir de nosotros, sino que nos llegan a través de Dios, como una donación graciosa, al igual que sucede con la captación de Dios (la visión de Dios, que es el premio del asceta) en la medida de lo posible, es decir, solo el conocimiento de su existencia, que acontece a través de las potencias divinas y mediante la razón. Esto es a lo máximo a lo que el hombre religioso puede aspirar, pero nunca al conocimiento de la esencia divina, que es absolutamente imposible para el ser humano dadas sus limitaciones. Cf. Jonas 2000, 101 y 141-145.

30 Como puede apreciarse renunciar a sí mismo es la posición opuesta al pensamiento heleno más extendido en aquellos momentos.

31 En este sentido la figura paradigmática para Filón es Abraham, que encarna la fe, la absoluta confianza en el Dios que le hace emprender el camino fundacional del pueblo de Israel. Pero hay que tener presente que Abraham pertenece al mundo de los patriarcas prediluvianos. Luego, el protagonista absoluto de la historia de Israel, como tantas veces pone de relieve Filón, será Moisés el legislador y el emancipador, el salvador de la esclavitud de Egipto.

32 Para Filón "... la sabiduría no es una creación del logos humano, sino un regalo de Dios; el *pneuma* es el hálito de vida que Dios insufló en el primer hombre; la *pronoia* se manifiesta sobre todo en el cuidado que Dios ha dispensado a su pueblo elegido a lo largo de la historia; y Dios mismo es el creador que a partir de una materia informe construyó el mundo y que le comunica algo de su fuerza y señorío. Tal 'sabiduría' podía ponerse sin inconvenientes al lado de los antiguos escritos sagrados del

28 A la visión antropocéntrica helena, el alejandrino oponía la teocéntrica hebrea, de ahí la necesidad de renunciar a sí mismo, no solo al cuerpo, sino también a la percepción engañosa de los sentidos, y de abandonarse en la confianza de la concesión divina de lo inalcanzable.

“Mientras los sabios acuden a Dios en procura de guía y maestro, los hombres imperfectos acuden al sabio” (*Her.* 19. trad. Triviño 1976). dice Filón, y lo propio de la sabiduría reside en que es comunicada por Dios, y solo por Dios, porque es un don (Daniélou 1962, 228)<sup>33</sup>.

Y el pensador alejandrino en la elaboración de sus obras, que expresaban sus naturales observaciones y sus meditaciones filosóficas, esperaba el momento de inspiración en el que un impulso creativo, o una iluminación divina, le capacitara para plasmar en ellas todas esas sensaciones, que servían para elaborar sus reflexiones, desvelando la razón oculta que contenían.

No me avergüenza describir mi propia experiencia y lo que diré me ha sucedido, lo sé, infinidad de veces. En determinadas ocasiones, deseando seguir el acostumbrado desarrollo de un escrito sobre doctrinas de orden filosófico, y conociendo puntualmente el asunto que debía desarrollar, he hallado a mi inteligencia improductiva y estéril y he desistido de mi empeño sin lograr nada positivo, reprochando a ella por su presunción y pasmado ante el poder del Que Es, de quien depende en cada caso que la matriz del alma se abra o se cierre.

Otras veces, habiendo abordado el asunto con las manos vacías, me hallé de pronto lleno de ideas que caían como lluvia sembradas invisiblemente desde lo alto, al punto de que, poseído por una divina inspiración, perdía el control de mí mismo, y todo me resultaba irreconocible: el lugar, los presentes, yo mismo, lo que decía y lo que escribía. Es que había llegado a poseer capacidad de expresión, ideas nuevas, un disfrute de claridades, una visión agudísima, una nítida aprehensión de los asuntos, tal como si ello resultara de un

pueblo judío”. Pohlenz 2022 [1948-1949], 369.

33 Este pensamiento abunda en la idea de que todo depende de Dios, opuesta al pensamiento griego, y de que nada realmente está en manos del hombre, por mucho que éste se quiera esforzar en su perfeccionamiento.

clarísimo espectáculo que me llegara a través de los ojos.

Ahora bien, lo que aparecía ante mí es lo más digno de ser visto, contemplado y amado, el bien perfecto, el que posee la natural virtud de trocar en dulzor las amarguras del alma, el más hermoso condimento de todas las especias, gracias al cual aun lo que carece de poder nutritivo tórnase reparador alimento (*Migr.* 34, 35 y 36, trad. Triviño 1976).

El colectivo terapéutico fue para Filón respetado y querido, a juzgar por el encomio con el que habla de él y lo dibuja, porque además de la admiración intelectual y espiritual que le produjese su modo de proceder, para él su existencia y su comportamiento, aun admitiendo que podrían haber sido interpretados a su manera por el alejandrino según sus objetivos prácticos, suponían la realización de una parte de sus presupuestos filosóficos. Filón, al exponer a esta comunidad al público demostraba fehacientemente que el modo de vida mosaico, no era una simple elucubración erudita, sino que reflejaba la propia creencia judía, que era coherente con el modo cotidiano de actuar de los terapeutas, es decir, con una forma de vida filosófica<sup>34</sup>. Pensado de esta manera, *De vita contemplativa* se transforma, en sus acciones reales, según las convicciones intelectuales y religiosas de Filón, en la expresión fáctica misma de todo un programa filosófico judío “exportable”, atractivo en el medio gentil y destinado más

34 “En cierto sentido podríamos decir que hubo siempre dos concepciones opuestas de la filosofía, una que ponía el acento en el polo del discurso, y otra que lo ponía en el polo de la elección de vida. Ya en la Antigüedad, sofistas y filósofos se enfrentaban. Los primeros intentaban brillar por las sutilezas de la dialéctica o la magia de las palabras, los segundos pedían a sus discípulos un compromiso concreto con una determinada forma de vida.” Hadot 2009, 100. Los terapeutas se encontraban claramente entre los de este segundo tipo, el de los auténticos filósofos, los que obedecen a una nueva ética del discurso filosófico que se convertiría en un medio de superarse a sí mismos a través de una conducta idónea.

que a la propagación interna, que también, a la difusión exterior<sup>35</sup>.

Filón mantuvo a lo largo de su vida un equilibrio entre su vocación filosófica y su actividad práctica, es decir, conforme al tercer modelo de vida que él describe en una de sus obras (QG. 4. 47) y que para él, sin llegar a ser el más excelso, que sería el contemplativo, sí supone el modo de vida del hombre que progresa<sup>36</sup>, que afronta sus compromisos pero sin desatender su espiritualidad. Por ello pensamos que, en realidad, el alejandrino vivió conforme a lo que creyó que era más conveniente para él y para su comunidad, pues al fin y al cabo, esa sería la forma más adecuada de cumplir la Ley, porque Filón nunca rechazó ni condenó la vida activa, es más la consideraba necesaria (Fug. 31-36; Mut. 39). Y hay un pasaje en el que parece expresar su propia vivencia en este sentido:

... hay otros (hombres) que se han entregado a una mansa y cultivada sabiduría; éstos practican, por una parte, la piedad en grado eminente, y, por otra, no desprecian las cosas humanas (Mut. 39, trad. Triviño 1976).

Si Filón, como comentamos, pudo visitar y a veces también residir en el poblado terapéutico del lago Mareótide, fue precisamente porque este grupo era abierto y estaba constituido por miembros libres (Contempl. 70-72). Esto significa que es plausible admitir la estancia ocasional de gente allegada. Además, sabemos que no todos los que allí habitaban eran contemplativos en su más alto grado, sino que existían distintas escalas de implicación dentro del colectivo, en razón de diversas circunstancias<sup>37</sup>.

35 En este sentido de apertura al mundo pagano-gentil hay un paralelismo entre san Pablo y Filón. Montserrat 2005, 72. Cf. Antón Pacheco 2004, 297-308.

36 Este comportamiento está personalizado dentro de la obra de Filón en la figura del patriarca Jacob. Mut. 12; Abr. 52-53. Paul 2005, 2.

37 Entre ellos se encontraban los “efemereutas” o ayudantes de turno, el personal auxiliar de servicio, los llamados “jóvenes” de la comunidad, los “diáconos”, etc. Todos ellos tenían diferentes cometidos dentro de la congregación y formaban parte del conjunto social mareótide. Contempl. 66, 70, 72, 77 y 81. Sobre el término

## 6. CONCLUSIÓN

Después de todo lo expresado anteriormente, podemos concluir que la comunidad de los terapeutas alejandrinos funcionó de una forma compleja, aunque fundamentalmente como un original centro monacal consagrado a la formación espiritual, a la ascesis y al misticismo, un modo de vida que, por otra parte, no era desconocido en Egipto. En una comunidad ubicada en las inmediaciones de Alejandría, observadora de estos planteamientos filosóficos no es extraño que haya estado implicado Filón, quizás esporádicamente en cuanto a vivencias o colaboraciones en algunas de sus actividades concretas, pero tal vez de forma más asidua como mecenas-protector del grupo, aunque él no lo afirme nunca de manera directa. Lo cierto es que el pensador judío, basándose en la vida de estos sabios místicos, compuso un relato literario y filosófico, consistente en la hábil conversión de una vivencia espiritual cercana en una realidad superior. Esta narración expresaba, de alguna forma, los planteamientos del discurso intelectual y teológico que le interesaba difundir a Filón en aquellos momentos difíciles para el *πολίτευμα* judío alejandrino<sup>38</sup>. Y de este modo, mediante un piadoso retrato colectivo, probablemente sublimado, o retoricado como afirma Taylor (Taylor 2003, 345), el pensador judío manifestaba la alegoría viviente de una concepción filosófica y espiritual hebrea<sup>39</sup>. Con su postura, Filón mostró su intención de dar a conocer al mundo, desde el judaísmo, una

“efemereuta”, cf. Daumas y Miquel 1963, 125, n. 4; Taylor y Davies 1998, 21; Vidal 2005, 93, n. 102. El vocablo “efemereuta” es muy raro y Filón, dentro de su dilatada obra, solo lo utiliza en *De vita contemplativa*. Cf. Borgen, Fuglseth y Skarsten 2000, 158.

38 En el año 38 d. C. Filón fue testigo de una feroz persecución contra los judíos en Alejandría, en parte auspiciada por el prefecto Aulo Avilio Flaco, que posteriormente fue descrita por el propio filósofo en dos célebres tratados, *In Flaccum* y *Legatio ad Gaium*.

39 Filón “siente la preocupación de presentar a los griegos la fe judía de tal forma que les resulte aceptable”. Daniélou 1962, 25.

propuesta paradigmática de conducta moral ecuménica, un modelo filosófico válido tanto para su pueblo como para los gentiles<sup>40</sup>.

#### EDICIONES DE FUENTES CLÁSICAS

- Conybeare, F. C. (Ed. y trans.) 1895. *About the contemplative life; or the Fourth Book of the Treatise Concerning Virtues, by Philo Judaeus*. Oxford: Clarendon Press.
- Daumas, F. y Miquel, P. (Eds. y trads.) 1963. De Vita Contemplativa. En *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* 29. Paris : Editions du Cerf.
- Graffigna, P. (Eds. y trads.) 1992. *Filone d'Alessandria. La vita contemplativa*. Genova: Il melangolo.
- Martín, J. P. (Ed.) 2009. *Obras completas de Filón de Alejandría*, 5 vols. Madrid: Trotta.
- Martín, J. P. (Ed. y trad.) 2009. La vida contemplativa o Los suplicantes. En *Obras completas de Filón de Alejandría*, vol. 5. Madrid: Trotta.
- Martín Cordero, J. (Ed. y trad.) 1985. *Flavio Josefo. Guerra de los judíos y destrucción del templo y ciudad de Jerusalén*. 2 vols. Barcelona: Orbis.
- Mercier, C. (Ed. y trad.) 1984. Quaestiones et solutiones in Genesim III, IV, V y VI. *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, 34B. Paris : Editions du Cerf.
- Taylor, J. E y Hay, D. M. 2020. *Philo of Alexandria. On the contemplative life. Introduction, Traslation and Commentary*. Philo of Alexandria Commentary Series 7. Leiden-Boston: Brill.
- Triviño, J. M. (ed. y trad.) 1976. *Filón de Alejandría. Obras Completas*, 5 vols. Buenos Aires: Acervo Cultural.
- Vara Donado, J. (ed. y trad.) 1997. *Flavio Josefo. Antigüedades judías*, 2 vols. Madrid: Akal Clásica.
- Vidal, S. (ed. y trad.) 2005. *Los terapeutas. De vita contemplativa*. Salamanca: Sígueme.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Antón Pacheco, J. A. 2004. El universalismo judeo-helenístico en Filón de Alejandría y Pablo de Tarso. *Convivium* 17, 167-179.
- Borgen, P., Fuglseth, K. y Skarsten, R. 2000. *The Philo Index. A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria*. Leiden- Boston-Kóln: Brill.
- Calabi, F. 2013. *Filone di Alessandria*. Roma: Carocci.
- Daniélou, J. 1962. *Ensayo sobre Filón de Alejandría*. Traducción Florentino Pérez. Madrid: Taurus.
- Goodenough, E. R. 1940. *An introduction to Philo Judaeus*. New Haven: Yale University Press.
- Hadot, P. 2009. *La filosofía como forma de vida*. Traducción María Cucurella Miquel. Barcelona: Alpha Decay.
- Hay, D. M. 1992. Values and Convictions of the Therapeutae: Things Philo Said and Did Not Say About the Therapeutae. En Lovering, E. H. (Ed.), *Society of Biblical Literature Seminar Papers*. Series 31, 673-683. Atlanta: Scholars.
- Hay, D. M. 1998. The Veiled Thoughts of the Therapeutae. En Berchman, R. M. (Ed.), *Mediator of the Divine. Prophecy, Divination, Dreams, and Theurgy in Mediterranean Antiquity*, 167-184. Atlanta: Scholar Press.
- Hay, D. M. 2003. Foils for the Therapeutae: References to the other texts and persons in Philo's Vita Contemplativa. En Aune, D.E., Seland, T. y Ulrichsen, J. H. (Eds.), *Neotestamentica et Philonica: Studies in Honor of Peder Borgen*, 330-348. Leiden-Boston: Brill.

40 Esta concepción universalista dentro del mundo judío de la época no solo está presente en Filón, sino también, como hemos observado antes, en otra figura relevante y prácticamente contemporánea, el apóstol san Pablo. Cf. Antón Pacheco 2004, 297-308.

- Hernández de la Fuente, D. 2014. *Vidas de Pitágoras*. Girona: Atalanta.
- Irwin, W. A. y Frankfort, H. y H. A. 1968[1946]. *El pensamiento prefilosófico. Los hebreos*. Traducción Eli de Gortari. México: FCE.
- Jonas, H. 2000. *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía. De la mitología a la filosofía mística*. Traducción Jorge Navarro Pérez. Valencia: Institució Alfons el Magnànim.
- Lévy, C. 2018. Philo of Alexandria. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta, ed., Obtenido de URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/philo/>>.
- Montserrat, J. 2005. *La sinagoga cristiana*. Madrid: Trotta.
- Niehoff, M. R. 2010. The Symposium of Philo's Therapeutae: Displaying Jewish Identity in an Increasingly Roman World. *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 50, 95-116.
- Niehoff, M. R. 2018. *Philo of Alexandria. An Intellectual Biography*. New Haven-London: Yale University Press.
- Nikiprowetzky, V. 1963. Le suppliants chez Philo d' Alexandrie. *Revue des Études Juives* 122, 241-278.
- Núñez Valdés, J. y Rodríguez Arévalo, M. L. 2011. Las mujeres en la escuela pitagórica. *Premisa* 49, 3-15.
- Paul, A. 2005. Les Thérapeutes: de l'idéal contemplatif des fils d'Israël dans l'Égypte du Ier siècle . Obtenido de <https://www.clio.fr> > BIBLIOTHEQUE > pdf > pdf\_les...
- Perea Yébenes, S. 2009. Los therapeutai judíos de Egipto, una singular comunidad religiosa platónica (en el De vita contemplativa de Filón de Alejandría), y la tradición literaria griega pre y post filoniana. En González Salinero, R. y Ortega Monasterio, M. T. (Eds.), *Fuentes clásicas en el judaísmo: de Sophía a Hokmah*, 51-86. Madrid: Signifer Libros.
- Pohlenz, M. 2022 [1948-1949]. *La Stoa. Historia de un movimiento espiritual*. Trad. Salvador Mas Torres. Madrid: Taurus.
- Renan, E. 1985[1887-1895]. *Historia del pueblo de Israel*. Traducción Juan Díaz Angelat, 2 vols. Barcelona: Orbis.
- Taylor, J. E. 2003. *Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria. Philo's 'Therapeutae' Reconsidered*. Oxford University Press: New York.
- Taylor, J. E., y Davies, P. R. 1998. The So-Called Therapeutae of "De Vita Contemplativa": Identity and Character. *The Harvard Theological Review* 91 (1), 3-24.
- Toews, L. V. 2019. *Motivation for the Sharing of Material Possessions in Acts, Philo's De Vita Contemplativa and the Didaché: A Comparative Study*. Tesis doctoral. Andrews University. Berrien Springs. Michigan.
- Uusimäki, E. 2018. The Rise of the Sage in Greek and Jewish Antiquity. *Journal for the Study of Judaism* 49 (1), 1-29.
- Vermes, G. 1996[1977]. *Los manuscritos del Mar Muerto*. Traducción Nora Muchnik y José Manuel Álvarez Flores. Barcelona: Muchnik Editores S.A.





**Cómo citar / How to cite:** Alba López, A. 2022. Un análisis sobre la dimensión ética y soteriológica de la pobreza y la riqueza en la obra de Hilario de Poitiers. *Antigüedad y Cristianismo* 39, 19-39. <https://doi.org/10.6018/ayc.535931>

## UN ANÁLISIS SOBRE LA DIMENSIÓN ÉTICA Y SOTERIOLOGICA DE LA POBREZA Y LA RIQUEZA EN LA OBRA DE HILARIO DE POITIERS

### AN ANALYSIS OF THE ETHICAL AND SOTERIOLOGICAL DIMENSION OF POVERTY AND WEALTH IN THE WORKS OF HILARY OF POITIERS

Almudena Alba López  
*Universidad Nacional de Educación a Distancia,  
Madrid, España*  
almudena.alba@geo.uned.es  
orcid.org/ 0000-0002-6406-1262

Recibido: 16-8-2022

Aceptado: 19-10-2022

#### RESUMEN

Hilario de Poitiers trata de manera tangencial la relación del hombre con los bienes materiales en varias de sus obras. En su reflexión sobre estas cuestiones, encontramos que las variables de riqueza y pobreza trascienden su significado puramente material para denotar estados espirituales de la humanidad en relación con el cambio de paradigma que se opera a raíz de la encarnación. Exploraremos la exégesis del obispo de Poitiers en torno a episodios tan significativos para comprender el tema abordado como el concepto de pobreza de espíritu emanado de la primera bienaventuranza, la parábola del joven rico y el relato del pobre Lázaro, así como otros motivos bíblicos relacionados con los bienes y la justa retribución en el mundo sensible y en el más allá.

**Palabras clave:** Hilario de Poitiers, soteriología, escatología, pobreza, riqueza.

#### ABSTRACT

Hilary of Poitiers tangentially covers the relationship between humankind and material wealth in several of his works. In his reflections on these questions, we find that the variables of wealth and poverty transcend their purely material meaning to indicate spiritual states of humanity with regards to the paradigm shift that takes place due to the incarnation. In this paper, we will explore the bishop of Poitiers' exegesis of episodes that are crucial to understand the subject in question, such as the notion of poverty of spirit that arises from the first beatitude, the parable of the rich young man and the tale of the rich man and Lazarus, as well as other Biblical motifs related to wealth and fair compensation both in this world and the afterlife.

**Keywords:** Hilary of Poitiers, soteriology, eschatology, poverty, wealth.

## SUMARIO

1. Introducción. 2. Algunas reflexiones hilarianas sobre la riqueza y la pobreza en los evangelios sinópticos. 2.1. Las bienaventuranzas como mandamientos de la nueva alianza: la pobreza de espíritu. 2.2. El joven rico (Mt 19, 16–22). 2.3. El pobre Lázaro (Lc 16, 19–31). 3. Una mirada paulina al valor y al disfrute de los bienes: el buey que trilla (1 Co 9, 9) y otros motivos afines 4. Conclusiones.

### 1. INTRODUCCIÓN

La reflexión sobre la pobreza y la riqueza en el contexto de sus implicaciones éticas y salvíficas ha ocupado un puesto considerable en la reflexión patristica<sup>1</sup>. Este interés es consecuencia del peso que ejerce esta cuestión en las Sagradas Escrituras y, de manera particular, en la importancia que adquiere en el contexto del ministerio público de Jesús. En este sentido, las enseñanzas de Jesús recogidas en el Nuevo Testamento, especialmente en los evangelios sinópticos, muestran una orientación hacia el fomento de un tipo de discipulado concreto comprometido de manera exclusiva con el mensaje que propone hasta el punto de dar de lado ciertos aspectos del mundo terreno como el dinero y los bienes (Osiek 1983, 51–52; Meeks 1986, 3–11; Friesen 2008, 35; Rhee 2017, ix ). Por este motivo, desde sus inicios el cristianismo ha reflexionado profundamente sobre la relación entre el creyente y los bienes materiales hasta el punto de que la actitud frente a la riqueza fue percibida en los primeros siglos como un rasgo distintivo que separaba a los cristianos de los miembros de otros cultos en el mismo contexto grecorromano compartido (Rhee 2012, cap. 1.). El relato presentado en los Evangelios nos muestra a Jesús tratando con los ricos y poderosos<sup>2</sup> y siendo, a menudo, objeto del

1 Sobre el estudio de la pobreza y otras cuestiones éticas relacionadas con ella, en este periodo véase Womer 1987; Atkins y Osborne 2006; Holman 2009, 297–321; Blowers 2010, 1–27.

2 En este sentido, resulta muy interesante la relación presentada en el relato joánico entre Jesús y Nicodemo, un prominente fariseo que acudirá a entrevistarse con Jesús al abrigo de la noche para que no le vean con él y que le considera “maestro” pero no “mesías” (Jn 3, 1–2). A diferencia de lo que ocurre en la parábola del joven rico (Mt 19, 22) no sabemos cuál es la respuesta de Nicodemo

apoyo financiero y de la hospitalidad por parte de las gentes, más o menos pudientes, con las que interactúa en el marco de su predicación. A pesar de relacionarse con naturalidad con todo tipo de personas, en sus enseñanzas marca una distinción radical entre los bienes materiales y los espirituales y la relación que el discípulo debe tener con cada uno de ellos advirtiéndoles de que, en ningún caso, es posible servir a dos amos (Mt 6, 24; Lc 16, 13). Hilario de Poitiers se percata de esta ambivalencia situándose en línea con la radicalidad del mensaje de Jesús:

“El servicio a dos señores es desleal, y una misma persona no puede tener una atención igual por Dios y por el mundo. Es necesario que tenga odio a uno y amor a otro, porque una misma obra no puede ser aceptable a señores que tienen voluntades distintas, y los pobres de espíritu, agradables a Dios, no pueden adaptarse a la ambiciosa vanidad de este siglo<sup>3</sup>”.

Asimismo, esta radicalidad espolea al discípulo en potencia a dejarlo todo a cambio de la promesa escatológica de obtener otro

---

a las palabras de Jesús, de gran calado en tanto que expone la misión del Hijo. La actitud de Jesús para con Nicodemo no es adulatoria: comparte su mensaje con él, pero no negocia para hacerla aceptable a sus ojos. La respuesta de Nicodemo, sin embargo, se puede inferir de Jn 7, 50–51, donde defiende a Jesús ante los fariseos, y de Jn 19, 39, donde se encarga de sus exequias junto con José de Arimatea. Despotis 2018, 73; Whittenton, 2016, 152; Farelly 2013, 31; Hysten 2009, 23; Bassler 1989, 635.

3 Hilario de Poitiers, *Commentarium in Matthaemum* 5, 5, *Duorum dominorum infidele seruitium est nec par eiusdem potest esse ad saeculum atque ad Deum cura. In alterum necesse est odium sit, in alterum amor, quia idem opus diuersae dominorum non conueniat uoluntati nec pauperes spiritu Deo placentes ambitiosae saeculi huius possint apti esse iactantiae* (SC 254, 154). Traducción de Ladaria 2010, 54–56.



tipo de riquezas en el más allá (Mt 19, 21; Mc 10, 21; Lc 18, 22). En este esquema, el pobre desempeña un papel fundamental, pues es el receptor de las promesas del reino (Mt 5, 3 y 11, 5) a las que el rico no tiene acceso (Mt 19, 24), extremos que hacen que Jesús invite a todo aquel que desee seguirle a que se desprenda del lastre que las posesiones materiales y el apego a la riqueza suponen para la salvación del alma. Los diferentes pensadores cristianos que heredaron estas enseñanzas abundaron en ellas en sus escritos convirtiéndolas en el eje en torno al cual giraron sus reflexiones sobre la salvación y el comportamiento ético que debía observar el cristiano para alcanzarla, pero matizándolas según el contexto en el que se escribió cada obra. Así, encontramos que un pensador tan destacado como Clemente de Alejandría reflexionará sobre la posibilidad de salvación del rico en su obra *Quis diues saluetur*, teniendo presente la naturaleza socioeconómica de la comunidad alejandrina y concluyendo que, si bien la salvación se presenta más difícil de alcanzar para el rico, una vez que el individuo se ha orientado en el proceso de salvación resulta posible superar cualquier obstáculo con perseverancia y buenas obras<sup>4</sup>. Para justificar esta noción alejada, *a priori*, de las enseñanzas del propio Jesús, Clemente relativiza las ideas de “pobreza” y “riqueza”, afirmando que ninguna de las dos categorías es capaz de garantizar por sí misma la salvación o la condena del individuo y recomienda, en cualquier caso, seguir las enseñanzas de Cristo para alcanzarla<sup>5</sup>.

Tertuliano y Cipriano de Cartago, pensadores que ejercieron un gran ascendiente

sobre Hilario de Poitiers, nos dejan una interesante reflexión sobre este asunto. Tertuliano subraya la preferencia de Dios por los pobres, si bien considera que las riquezas materiales se pueden poner en buen uso de manera que ayuden a lograr la salvación del hombre<sup>6</sup>. Cipriano, por su parte, ve en la avaricia una consecuencia lógica de la riqueza y, un medio para someter al hombre a una esclavitud de la que solo se podría librar a través del desapego de los bienes y la práctica de la limosna, que adquiere un carácter redentor que permite al hombre dar la espalda a la riqueza para ser consciente de su responsabilidad para con los necesitados<sup>7</sup>. En ambos pensadores, la variable martirial desempeña un peso considerable a la hora de reflexionar sobre los mecanismos de reconciliación con Dios y la consiguiente salvación del hombre de manera que encontramos, sobre todo en Cipriano, una reivindicación de las buenas obras en el proceso de justificación del hombre, viendo en cuestiones como la práctica de la limosna una vía de redención que, si bien no resulta tan definitiva e inapelable como la fe –expresada, en su contexto, en la prontitud a la hora de abrazar el martirio–, no carece de eficacia<sup>8</sup>.

La tolerancia, decretada en favor del cristianismo por Constantino y Licinio a principios del siglo IV, dejó su impronta en la manera en la que la Iglesia comienza, a partir de entonces, a relacionarse con la riqueza y los bienes terrenales. El patronazgo ejercido por Constantino sobre la Iglesia se materializó en la garantía de la libertad de culto, restituyendo propiedades y otorgando exenciones fiscales al clero, entre otras medidas. Estas acciones cambiaron de manera radical la situación de

4 Clemente de Alejandría, *Quis diues saluetur* 24, 1–2 (SC 537, 162). Van den Hoek 2008, 67–75.

5 Clemente no pierde de vista el uso que ciertas corrientes enemigas de la materia como los marcionistas o los valentinianos hacen de la pobreza, *Stromata* III, 49, 1 (GCS 52, 218) y subraya la prodigalidad de Dios en la creación indicando que la riqueza puede ser un instrumento para hacer el bien en *Quis diues saluetur* 14, 2 (SC 537, 136). Por otra parte, afirma sin ambages que la pobreza, por sí misma, no puede ser considerada como una condición necesaria y suficiente para la salvación, *Quis diues saluetur* 11, 3 (SC 537, 128).

6 Tertuliano realiza una significativa exégesis donde trata estos temas en torno a Lc 6, 24 y otros pasajes en *Aduersus Marcionem* IV, 15 (CCL 1, 577–581). Véase también su pensamiento sobre los bienes en *De patientia* 7 (CCL 1, 306–308).

7 Cipriano de Cartago, *De opere et eleemosynis* 1 (CCL 3A, 55). Countryman 1980, 189.

8 Cipriano de Cartago, en *De lapsis* 35, señala la limosna, junto con la oración, el ayuno y el dolerse sinceramente de los pecados como penitencia para ser readmitido en comunión (CCL 3, 240–241).

la Iglesia, que acaba ejerciendo un monopolio absoluto sobre la pobreza (CTh XVI, 2, 6) y se convierte, así, en mediadora entre los ricos y los pobres en un contexto en el que el obispo adopta un papel público directamente asociado al cuidado y gobierno de los menesterosos (Brown 2002, 45; Brown 2012, 43–44). Sin embargo, este monopolio de la Iglesia sobre los pobres no exime al individuo de la obligación de ejercer la caridad y el cuidado del prójimo, ni desdibuja la noción emanada de Mt 25, 31–45 que identifica a Cristo con cada pobre y en virtud de la cual es alimentado, acogido e integrado en cada necesitado al que se socorre. La naturaleza escatológica de este pasaje apremia al abandono de los bienes temporales por la esperanza en los bienes futuros.

En nuestro análisis nos centraremos en la exégesis que realiza Hilario de Poitiers de los pasajes y motivos bíblicos más significativos<sup>9</sup> en torno a la pobreza, la riqueza y la relación del hombre con los bienes materiales a fin de comprender su pensamiento sobre esta importante cuestión en una época, los años centrales del siglo IV, en la que los cristianos nicenos como él, lejos de ser objeto de las prebendas que disfrutaron bajo Constantino, son perseguidos por su hijo Constancio II (Flower 2013, 207-215; Williams 2017, 93; Van Renswoude 2019, 41-62)<sup>10</sup>. A través del análisis

9 Desgraciadamente no contamos con el comentario sobre el libro de Job, de clara inspiración origeniana, escrito por Hilario y del que apenas se conservan tres fragmentos (PL 10, 723–724) y que, necesariamente, habría sido fundamental para entender muchas de las cuestiones que abordaremos. Sobre esta obra, véase Doignon 1996a, 7–11; Doignon 1996b, 13–21; Doignon 1981, 209–221.

10 Hilario de Poitiers fue condenado al exilio por el sínodo de Béziers (356). Si atendemos a su propio testimonio, se le separó de su sede episcopal no por haber cometido falta alguna sino por los intereses del episcopado afín a Constancio II en la Galia, Hilario de Poitiers, *Liber II ad Constantium 2, Episcopo ego sum in omnium Gallicarum ecclesiarum atque episcoporum communione, licet in exilio, permanens, et Ecclesiae adhuc per presbyteros meos communione distribuens. Exsulo autem non crimine, sed factione; et falsis nuntiis synodi ad te imperatorem pium, non ob aliquam criminum meorum conscientiam, per impios homines delatus. Nec leuem habeo querelae meae testem dominum meum religiosum Caesarem tuum Iulianum: qui plus in exsilio meo contumeliae a malis,*

propuesto, observaremos la originalidad del pensamiento del obispo de Poitiers con respecto a los autores que ejercieron una mayor influencia sobre él y exploraremos la radicalidad de su mensaje estudiando la escrupulosa exégesis que realiza de los pasajes, figuras y motivos más relevantes relacionados con la pobreza y la riqueza a la luz de su reflexión soteriológica y escatológica.

## 2. ALGUNAS REFLEXIONES HILARIANAS SOBRE LA RIQUEZA Y LA POBREZA EN LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

### 2.1. La pobreza de espíritu

Para Hilario de Poitiers, todo cuanto se narra en el Antiguo Testamento debe ser entendido como preparación y prefiguración de lo que acontecerá a partir de la encarnación del Verbo, entendida como un evento que comienza a prepararse desde la propia creación<sup>11</sup>. En el Nuevo Testamento, la presencia de Cristo cambia el sentido de la retribución de las promesas al orientarlas directamente al “tesoro celestial de la vida eterna<sup>12</sup>”, a la conformación de la humanidad a su gloria<sup>13</sup>

---

*quam ego iniurare, pertulit. Im promptu enim sunt pietatis uestrae litterae: falsa autem eorum omnia, quae in exsilium meum procurauerunt, non in obscuro sunt. Ipse quoque uel minister, uel auctor gestorum omnium, intra hanc urbem est. Circumuentur te Augustum, illusumque Caesarem tuum ea confidens conscientiae meae conditione patefaciam, ut si indignum aliquid non modo episcopi sanctitate, sed etiam laici integritate gessisse docear [...] (CSEL 65, 197–198).*

11 Hilario de Poitiers, *Tractatus mysteriorum* 1,1, *Omne autem opus, quod sacris uoluminibus continetur, aduentum Domini nostri Iesu Christi, quo missus a patre ex uirgine per spiritum homo natus est, et dictis nuntiat et factis exprimit et confirmat exemplis (SC 19bis, 72). Ladaria 1985, 431–433; Ladaria 1989, 1–11.*

12 Hilario de Poitiers, *De Trinitate* 9,17, *Et ut se et Deum et bonum significaret, bonitatis est usus officii, caelestis thesaurus pandens et se ad eos praeuium tribuens (SC 462, 48).*

13 Hilario de Poitiers, *De Trinitate* 11,38, *In consummatione itaque saeculi de regno eius scandala auferentur. Habemus ergo regnantem Dominum secundum corporis claritatem, quousque scandala auferantur. Habemus rursus conformes nos gloriae corporis sui in regno Patris tamquam in solis claritate fulgentes, in qua*

y, en definitiva, a la salvación<sup>14</sup>, lo que lleva al obispo de Poitiers a entender las promesas de Jesús recogidas en el Nuevo Testamento como poseedoras de una orientación eminentemente futura y dotadas de un valor escatológico evidente. En este sentido, las bienaventuranzas (Mt 5, 1–12) establecen de forma sistemática –si bien no exclusiva– las principales promesas efectuadas en el marco de la nueva alianza que se traba entre Dios y la humanidad a raíz de la encarnación, complementando, pero no derogando, los mandamientos de la antigua economía. Bajo esta luz, Hilario de Poitiers entiende el sermón de la montaña como una guía para el discipulado, pues marca un camino jalonado de diferentes etapas cuya meta es el reino de Dios, lo que hace que sea preciso tener en cuenta tanto el significado profundo de los temas que trata como la relación que se establece entre las diferentes bienaventuranzas para comprender el sentido ético-escatológico que encierran formando un todo.

En este sentido, Hilario de Poitiers se sirve de las enseñanzas éticas de Jesús para explicar la dimensión escatológica de la nueva *dispensatio* en el marco de su pensamiento soteriológico, en tanto que entiende la venida de Cristo como una promesa de restauración del estatus del hombre anterior a la caída<sup>15</sup>, en el que el Hijo, como un segundo y definitivo Adán enmendará los males del primero<sup>16</sup> y,

*habitu regni sui apostolis in monte transformatus ostendit* (SC 462, 360).

14 Hilario de Poitiers, *Tractatus super Psalmos* 55,8, *Dignus promissione Dei est ob constantiam praedicandi et ob meritum non tacendi –lacrimae enim suae, quas uel pro se propheta [Dauid] uel pro nobis Dominus profudit, in Dei sunt conspectu–, legatione earum ad obtinenda, quae Deus promisit, usus* (SC 565, 200).

15 Hilario de Poitiers, *De Trinitate* 9, 39, *Non enim seipsum glorificari tantum ita, ut sibi aliquid sit proprium gloriae, rogat, sed apud semetipsum Patrem glorificari se ab eo praecatur. Vt enim in unitate sua maneret ut manserat, glorificaturus eum apud se Pater erat, quia gloriae suae unitas per oboedientiam dispensationis excesserat; scilicet ut in ea natura per glorificationem rursus esset, in qua sacramento erat diuinae natiuitatis unitus essetque Patri apud semetipsum glorificatus* (SC 462, 92–94).

16 Hilario de Poitiers, *Commentarium in Matthaemum* 18, 6, *Sed in unius Aadae errore omne hominum genus aberrauit* (SC 258, 80). Sobre este motivo, véase Ladaria

en virtud de la ascunción de la carne, llevará al hombre a Dios al conformarlo con la gloria de su resurrección<sup>17</sup> convirtiéndolo, como él, en coheredero del reino<sup>18</sup> e imagen de Dios<sup>19</sup>. Esta concepción, de fuerte sabor paulino, va de la mano de la reflexión sobre el papel del hombre en su propia salvación, es decir, en la responsabilidad humana para justificarse y, de este modo, ser apto para la salvación al hallar gracia frente a la divinidad. En lo que respecta a este asunto, Hilario de Poitiers insiste a lo largo de su obra en el valor salvífico de la fe y en la impotencia de la ley en la consecución de la salvación<sup>20</sup> ya que esta depende exclusivamente

1990, 151–155; Ladaria 1992, 97–122.

17 La concorporalidad del hombre con Cristo provoca una identificación entre ambos por mor de la glorificación de la carne, Hilario de Poitiers, *Tractatus super Psalmos* 122,3, *Caelestis ergo est secundum Adam et idcirco caelestis, quia Verbum caro factum est, ex Spiritu scilicet et Deo homo natus. In hoc ergo Verbo, non inani sono uocis sed in Deo Verbo neque in dissidenti a se diuersaque substantia, sed in Dei Verbo Deus tamquam in aelo habitat, in eo scilicet quod ex se ac suum est, manens; per eum in eis quoque qui caelestes sunt habitans [...] Ergo si, qui in Adam limus fuimus, nunc caelestes sumus in Christo et Christus habitator est nostri, per habitantem Christus in nobis etiam ille quoque habitator est nostri, cui est habitans in nobis Christus habitatio* (SC 625, 164–166).

18 Hilario de Poitiers, *Tractatus super Psalmos* 91,9, *Ergo per conjunctionem carnis adsumptae sumus in Christo: et hoc est sacramentum Dei absconditum a saeculis et generationibus in Deo, quod nunc reuelatum est sanctis eius, esse nos coheredes et concorporales et participes pollicitationis eius in Christo* (SC 60, 278).

19 Hilario de Poitiers, *Tractatus super Psalmos* 55, 12, *Neque enim resurrectoris omnibus ad exteriore materia corpus acquiritur neque peregrinae originis externarumque causarum natura redhibetur, sed idipsum in profectum aeternae claritatis emerget fietque in eo demutatione potius quam creatione, quod nouum sit* (SC 565, 204).

20 Aunque Hilario de Poitiers prioriza la justificación por la fe al mérito de las obras no niega de ninguna manera este aspecto. En este sentido, cabe indicar que la comprensión del Pictaviense sobre la justificación por la fe no es homogénea, sino que experimenta una evolución desde una postura propiamente paulina donde aboga por la exclusividad de la fe en el proceso salvífico en su primera obra conocida (*Commentarium in Matthaemum*), hasta una apertura gradual a la acción del mérito en sus obras postexilicas (*Tr. Ps.* 65,4,5; 143,13; 118 5,12, entre otros). Sobre esta cuestión, véase Peñamaría de Llano 1974, 234–250; Peñamaría de Llano 1981, 191–211; Williams 2006, 657–661; Williams 2007, 445–461. Es preciso, en todo caso, discernir que Hilario contrapone a la fe y el mérito

de Dios, no pudiendo ningún ser humano justificarse ante él sino ser justificado por él<sup>21</sup>. Sin embargo, esta apuesta decidida de Hilario por la fe como motor de la salvación humana no debe hacernos minusvalorar el peso que el mérito de las obras tiene en este proceso<sup>22</sup>, especialmente si tenemos en cuenta la importancia que el Pictaviense otorga al magisterio y los milagros obrados en la vida pública de Jesús<sup>23</sup>.

En lo que se refiere a las enseñanzas impartidas por Jesús –tanto a través de sus

---

la observancia acrítica o, en el peor de los casos, hipócrita de la ley, como refleja en su exégesis de la curación del leproso en Mt 8, 3, donde contraponen la impotencia de la ley a la fuerza del Verbo atribuyendo un valor meramente testimonial a la ley en el proceso de salvación (*quod Moyses in lege praeceperit testimonium sit, non effectus, In Matt. 7, 2, SC 254, 180*).

21 Hilario de Poitiers, *Tractatus super Psalmos 142, 4* (CSEL 22, 807).

22 Habida cuenta del valor que le atribuye a la libertad del individuo para decantarse por el bien o por el mal, *Tractatus super Psalmos 2, 16, Et quamquam nos ad uoluntatem bonitatis, id est ad bene honesteque uiuendum per spem promerendae et utendae suae bonitatis inliceret, poenam tamen deuitate et contemptae bonitatis adiecit: ut, cum libertatem nobis uoluntatis ad bonitatem promerendam reliquisset, quia meritum naturae necessitas non haberet, libertatem ipsam cotidie propositus e contrario poenae terror argueret. Atque ita per rationem aequi iusti ad meritum praemii permissa libertas est et per bonitatem Dei ius libertatis metu constitutionis artatum est, ut bene uelle meriti spes moneret, malum nolle propositae ultionis poena suaderet* (SC 515, 240).

23 Hilario valora la capacidad del milagro para suscitar la fe y, a través de ella, lograr la justificación y, consecuentemente, la salvación de las gentes. Igualmente, considera que los milagros tienen la función adicional de hacer presente en el mundo el reino de Dios, que identifica con el propio Jesús (*Commentarium in Matthaeum 5, 15* [SC 254, 168]; 12, 17 [SC 254, 284]; 31, 5 [SC 258, 232]). Además, como indica Ladaria 1989, 135, Hilario entiende que es el poder de la divinidad de Cristo el que, al obrar el milagro, hace que se manifieste su *uirtus* a través de la carne que ha asumido (*Commentarium in Mathaeum 3, 3* [SC 254, 114]), demostrando de esta manera la divinidad del hombre Jesús (*Commentarium in Matthaeum 9, 7* [SC 254, 210]; 14, 19 [SC 258, 32]). Véase también Gil 2020, 276. Esta *uirtus* divina se apodera del cuerpo de Jesús, especialmente permeable y receptivo a la acción del Padre sobre él. Esta idea se expresa claramente en *Tractatus super Psalmos 138, 27, Cum enim possidentur a Deo renes eius et a matris utero suscipitur, corporalis in eo condicio monstratur* (CSEL 22, 763).

parábolas y sermones como por sus *exempla*–, Hilario de Poitiers concede una destacada importancia a las bienaventuranzas expresadas en el sermón de la montaña, un elemento basilar en toda la predicación desarrollada por Jesús en el que percibimos una clara alusión a Deuteronomio (en tanto que presenta una serie de bendiciones seguidas de reconvenções), lo que sugiere, a su vez, un estrecho paralelo entre Moisés y Jesús como mediadores de los mandamientos de Dios y como prueba de la profunda unidad de los dos testamentos. Sin embargo, el segundo, superando a Moisés, establece una nueva ley conforme a unos nuevos mandamientos que dan sentido a la nueva economía inaugurada a partir de la encarnación y que, a diferencia del decálogo de la antigua alianza, tienen una clara y profunda orientación futura en tanto que anticipan la resolución escatológica de Dios con respecto a la salvación del hombre. Además, como principios de justicia divina futura, los macarismos tienen un impacto en el presente, pues abren un camino para poner en práctica la dimensión ética de cada uno de ellos suponiendo, por tanto, una vía para merecer la salvación.

La primera bienaventuranza aborda la cuestión de la pobreza y la riqueza en diferentes niveles de la vida del individuo, un tema que ha sido contemplado como esencial en el contexto mismo del propio sermón de la montaña y como generador del resto de virtudes en él contenidas<sup>24</sup>. La propia enunciación de la virtud que contiene el primer macarismo ha dado lugar a una reflexión acerca del significado que encierra la expresión “pobres de espíritu” (Betz 1995, 112–119; Powell 1996, 463–465; Allison 1999, 44–46; Luz 2007, 190–193; Talbert 2004, 50–51), que, en lo que a Hilario de Poitiers se refiere, se ha traducido en una exégesis orientada a la reflexión sobre la humildad, comprendiendo el mensaje que encierra como una invitación a seguir el ejemplo de

---

24 Ambrosio de Milán. *Expositio euangelii secundum Lucam 5, 51, ordine enim prima est et parens quaedam generatioque uirtutum* (CSEL 32, 201). Meredith 2000, 99.

Jesús, que promete el reino de los cielos a aquellos que se acuerdan de que son simples hombres. Esto significa reconocer que todos los bienes proceden de Dios y que nada nos es propio, sino que todo es un don que procede del Padre. Hilario de Poitiers subraya que la enseñanza principal de esta bienaventuranza se resume en que el ser humano, a ejemplo de Cristo, debe ser imitador de la bondad que este ha mostrado hacia el hombre asumiendo que todas las cosas son comunes a todos y uniéndose en comunión con sus semejantes<sup>25</sup>. De esta manera, Hilario entiende que aquellos que logran imitar a Jesús en la encarnación haciéndose humildes y despojándose de todo para convertirse en pobres son los verdaderos discípulos, capaces de tomar la cruz y seguir los mismos pasos que Jesús.

No en vano, Hilario de Poitiers considera que esta es la principal bienaventuranza<sup>26</sup> por la trascendencia del mensaje que encierra y que él entiende desde la experiencia de Juan el Bautista, que demuestra que los pobres de espíritu son incapaces de amoldarse al estilo de vida materialista de este mundo<sup>27</sup>. Al contrario, son aquellos a los que no les importa perder la vida para ganarla. En este sentido cabe reflexionar sobre la exégesis que hace Hilario acerca de una última bienaventuranza ajena al propio sermón de la montaña, pero importante a la hora de comprender la manera en la que el obispo de Poitiers entiende el concepto de discipulado. Para Hilario, Juan es, junto con el

propio Cristo, el profeta de la nueva *dispensatio euangelica* inaugurada con la encarnación<sup>28</sup>. Por tanto, y al igual que ocurre en el caso de Jesús, su predicación se basa tanto en la palabra como en el ejemplo. Por este motivo, todos sus actos y hábitos –e, incluso, su manera de presentarse ante el pueblo– se encuentran imbuidos de un simbolismo conducente a anunciar un único mensaje: que la verdadera descendencia de Abraham son los creyentes y que las obras de la ley son inútiles para la salvación. Así, cuando se va a predicar al desierto su acción simboliza la predicación al pueblo que carece del don del espíritu y, por tanto, su predicación del reino se entiende como una invitación a la conversión<sup>29</sup>.

Sin embargo, en el episodio en el que comprobamos de manera más fehaciente el valor que Hilario de Poitiers otorga a Juan es aquel en el que, encarcelado, envía a sus discípulos a preguntar a Jesús si él es realmente el Mesías. Esto no significa que Juan desconozca quien es Jesús o carezca del Espíritu santo<sup>30</sup> sino que, en su prisión, el Bautista representa a la ley que, si bien anunciaba a Cristo y predicaba la conversión en la economía anterior, ahora, debido a la infidelidad de su pueblo, ha quedado encerrada sin posibilidad de conocer a Cristo<sup>31</sup>. Es por ese motivo que Hilario destaca en Juan el apremio de este a sus discípulos para que vayan a encontrarse

28 En tanto que representa a la ley anunciando a Cristo, *Commentarium in Matthaemum* 11,2 (SC 254, 252). Sobre la consideración de Juan como profeta o apóstol en los Padres, Orbe 1959, 317. Sobre la *dispensatio euangelica* como *dispensatio* por excelencia, Ladaria 1985, 436; Ladaria 1989, 18.

29 Hilario de Poitiers, *Commentarium in Matthaemum* 2,2–4 (SC 254, 102–108).

30 Hilario de Poitiers, *Commentarium in Matthaemum* 11,1, *Neque sane credi potest Spiritus sancti gloriam in carcere posito defuisse, cum apostolis uirtutis suae lumen esset in carcere positus ministraturus* (SC 254, 252).

31 Hilario de Poitiers, *Commentarium in Matthaemum* 11,2, *Igitur cessante iam lege, quae peccatis plebis inclusa et populi uincta uitiis, ne Christus posset intelligi, uinctis et carcere continebatur, ergo ad euangelia contuenda lex mittit, ut infidelitas fidem dictorum contempletur in factis et quod intra eam peccatorum fraude sit uinctum per intelligentiam libertatis euangelicae absoluitur* (SC 254, 252–254).

25 Hilario de Poitiers, *Commentarium in Mathaeum* 4, 2, *Ac nos optimi illius qui nobis sit ista largitus exemplo perfunctae in nos bonitatis eius esse aemulos, ut boni omnibus simus, communia omnia omnibus existimemus, nulla nos nec saecularis fastus insolentia nec opum cupiditas nec inanis gloriae ambitio corrumpat, sed subiecti Deo simus et de comunione uiuendi in omnes communis uitae caritate teneamur [...]* (SC 254, 122). Dupont–Fauville 2008, 84; Mercer 2014, 283.

26 Hilario de Poitiers, *Tractatus super Psalmos* 118 (nvn) 14,9, *Alii gloriae saeculi tument nescientes hunc principalem benedictionem caelestium fuisse sermonem: Beati pauperes spiritu quoniam ipsorum est regnum caelorum [...]* (SC 347 132).

27 Hilario de Poitiers, *Commentarium in Matthaemum* 5,5, [...] *nec pauperes spiritu Deo placentes ambitiosae saeculi huius possint apti esse iactante* (SC 254, 154).



con Cristo, que les previene del escándalo de la cruz, expresándolo, precisamente en forma de macarismo (Mt 11, 16) y relacionándolo con la primera de las bienaventuranzas expresadas en el monte. Así, Hilario entronca su exégesis de la primera bienaventuranza con el escándalo de la cruz, ya que los que no se escandalizan de Cristo son, precisamente, los que, humildes de espíritu, toman esa misma cruz y siguen a Jesús, quien les tiene preparado un reino en los cielos<sup>32</sup>.

Hilario añade más detalles acerca de la posesión del reino por parte de los pobres de espíritu en *De Trinitate* al equipararla a la de aquellos que siguen la nueva ley instaurada por Cristo que, aunque no deroga la antigua, se erige como criterio principal para alcanzar la salvación en el tiempo de la nueva alianza. De esta manera, aquel que accede a la salvación y, por tanto, al reino, es el que ama a Dios y al prójimo como a sí mismo y, por consiguiente, al pobre de espíritu<sup>33</sup>. En su exégesis de Sal 118<sup>34</sup> profundiza en la idea de que las bienaventuranzas se erigen como una nueva ley de más valor que la que proclama Dios por medio de Moisés y los profetas, puesto que esta se trata de una nueva “ley de la boca de Dios<sup>35</sup>”. En su exégesis de Sal 67,

Hilario de Poitiers reflexiona sobre la medida en la que la ley favorece a aquellos que han sabido convertirse en criaturas espirituales al trascender su naturaleza propiamente animal en la nueva economía<sup>36</sup>. A estos es a los que se les ha reservado la heredad preparada para los pobres, en la que habita su grey (Sal 67, 11)<sup>37</sup>, lo que viene a significar que, para alcanzar este destino, el que sigue a Jesús no debe estar ligado a los bienes terrenos, sino depositar toda su esperanza en los bienes futuros<sup>38</sup>.

Así, la búsqueda de esta pobreza de espíritu se perfila hacia la orientación futura, motivo en el que profundiza Hilario de Poitiers a lo largo de todo su *Tractatus super Psalmos*. De esta forma, la búsqueda de Dios tiene como fin que el alma viva y el motivo que alienta esta búsqueda no es otro que el hecho de que Dios “ha escuchado al pobre haciéndose pobre para que nosotros seamos ricos<sup>39</sup>”. Esta función soteriológica de la pobreza de espíritu tiene un efecto inmediato en el sujeto ya que su emplazamiento en el reino de los cielos, su acceso a la salvación es inmediato y prioritario con respecto a aquellos que se encuentran presos de las cadenas del pecado y sometidos a la vanidad del mundo<sup>40</sup>. De esta manera, la humildad se configura como una de las virtudes principales a la hora de acceder a la salvación<sup>41</sup> ya que Hilario la considera la

32 Hilario de Poitiers, *Commentarium in Matthaem* 11,3, *Sed superioris sententiae (Beatus qui in me non fuerit scandalizatus, Matt 11,6) uis et proprietatis contuenda est, quid illud sit quod pauperes bene nuntiantur, id est qui perdidierint animam, qui crucem suam acceperint et sequentur, qui humiles spiritu fient, quorum regnum praeparatur in caelo* (SC 254, 254).

33 Hilario de Poitiers, *De Trinitate* 9,25, *Alia istud significatione nudum uestientibus, et esaurientem alentibus, et sitientem potantibus et aegrotum visitantibus, et clausum carcere frequentatibus datur [...]. Vel illis quibus haec pauperis spiritus merces est [...]* (SC 462, 64).

34 Citamos los salmos, como Hilario, según la numeración de la Biblia griega y no según la de la hebrea, más habitual hoy en día.

35 Hilario de Poitiers, *Tractatus super Psalmos* 118 (tet) 9,9, *Locutus est Deus per Moysen legem, locutus est per prophetas; sed haec lex Dei est, non etiam lex oris Dei. Os autem Dei est ille qui et uirtus Dei est, qui et sapientia Dei est, qui et brachium Dei est, qui et imago Dei est, Deus scilicet et Dominus noster Iesus Christus dicens: Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum [...]* (SC 347, 20–22).

36 Hilario de Poitiers, *Tractatus super Psalmos* 67,11, *Animalia autem cum essent, facta sunt spiritalia. Haec ergo omnia in usum hereditatis [...]* (SC 605, 68).

37 Hilario de Poitiers, *Tractatus super Psalmos* 67,11, *Habitabunt ergo animalia uel in hereditate Dei uel in pluuiis uoluntaria; et haec in dulcedine pauperi uel hereditas uel pluuias est parata* (SC 605, 68).

38 Hilario de Poitiers, *Commentarium in Matthaem* 4,26 (SC 254, 146); 21,6 (SC 258, 130); *Tractatus super Psalmos*, 51, 23 (SC 565, 68–70).

39 Hilario de Poitiers, *Tractatus super Psalmos* 68,27, *Quaerendi autem Dei ad uitam animae ea causa est, quia exaudiuit Deus pauperem, eum scilicet, qui se paupertauit, ut nos ditesceremus, quem in salutem uultus sui suscepit, in quo nobis peccata donauit* (SC 605, 212).

40 Hilario de Poitiers, *Tractatus super Psalmos* 68,28, *Et quia his, qui pauperes spiritu sunt, in caelorum regno constitutis creatura omnis congemescens et dolens in gloria filiorum Dei liberanda est, uanitati non sua sponte subiecta [...]* (SC 605, 212).

41 Hilario de Poitiers, *Tractatus super Psalmos*

quintaesencia de todos los dones que da la fe<sup>42</sup>. La dimensión redentora de la primera bienaventuranza queda patente en el discurso de Hilario sobre la humildad, desde su más elevado sentido cristológico hasta su más sencilla acepción moral. Por tanto, para Hilario de Poitiers, si para la salvación del hombre es fundamental la encarnación del Verbo en la humildad de la condición humana<sup>43</sup>, si Jesús vive su existencia terrena en la humildad de la obediencia al Padre<sup>44</sup> que culmina en la humillación de la pasión y la cruz<sup>45</sup>, con cuanta más razón el hombre tiene que imitar ese ejemplo y asociarse a la humildad de Cristo e imitarla<sup>46</sup> a fin de comprender el mensaje de esta bienaventuranza que, como indicamos anteriormente, Hilario concibe como la facultad de darse cuenta de que todo cuanto se posee viene de Dios. Solo de esta manera al hombre le es posible alcanzar el reino de los cielos<sup>47</sup>.

---

138,31, *Reuelatum autem est Christum esse in nobis, in pauperibus spiritu, in tribulatis corde, in humilibus terrae, in purgantibus mundi, in ecclesiae infimis. Infimum enim ecclesiae id est omni humilitate submissum. Hoc ergo occultum mysterium reuelatum est, quod est Christus in nobis* (CSEL 22, 766).

42 Hilario de Poitiers, *Tractatus super Psalmos* 118 (resch) 20,1, *In humilitate scilicet docuit omnia fidei nomina et praemia contineri* (SC 347, 268).

43 Hilario de Poitiers, *De Trinitate*, 3,3, *Inuisibilis enim et incorporeus et incomprehensibilis, utpote a Deo genitus, tantum in se et materiae et humilitatis receipt, quantum in nobis erat uirtutis ad intelligendum se et sentiendum et contuendum, imbecillitati nostrae potius obtemperans, quam de his in quibus erat ipse deficiens* (SC 443, 340).

44 Hilario de Poitiers, *De Trinitate* 9,53, *Et hoc quidem Patri debitum reddens, ut oboedientiam suam mittentis deputet uoluntari, non tamen ut naturae unitatem oboedientia humilitatis infirmet, factus oboediens usque ad mortem, non tamen post mortem non super omne nomen est* (SC 462, 126).

45 Hilario de Poitiers, *Commentarium in Matthaenum* 18,3, *Ideo uero necesse esse ait uera scandala, quia ad sacramentum reddendae nobis aeternitatis omnis in eo passionis humilitas esset explenda* (SC 258, 78).

46 Hilario de Poitiers, *Commentarium in Matthaenum* 18,1 (SC 258, 74); 20,12 (SC 258, 116); *Tractatus super Psalmos* 53,7 (SC 565, 130); 118 (nun) 14,8–12 (SC 347, 130–140).

47 Hilario de Poitiers, *Commentarium in Matthaenum* 4,2, [...] *atque ita per hanc spiritus humilitatem qua de Deo*

## 2.2. El joven rico (Mt 19, 16–22)

El obispo de Poitiers, coherente con su pensamiento, tiene muy presente estas reflexiones a la hora de abordar la perícopa del joven rico invitado por Jesús a abandonar sus bienes para acceder al reino. Interrogado por el joven acerca de la manera de alcanzar la vida eterna, Jesús recomienda la observancia de los preceptos de la ley que el joven rico no sabe interpretar. Cuestionado sobre la observancia de los mandamientos, concluye que los cumple desde su juventud, pero Hilario, que nos presenta al joven como imagen del pueblo de Israel<sup>48</sup>, muestra la razón del interrogatorio de Jesús cuya motivación es confrontar a su pueblo con sus crímenes para despertar una reacción que propicie su enmienda y salvación pero que, finalmente, no se produce<sup>49</sup>.

De nuevo nos encontramos con una lectura en la que Hilario profundiza sobre el cambio radical de paradigma que establece la nueva economía en lo referente a la vigencia de la ley en el proceso de salvación espiritual del hombre. En este sentido, es preciso traer a colación la parábola de la oveja perdida (especialmente Mt 18, 13) como desencadenante de la exégesis hilariana, ya que nos presenta a Jesús interesado en que el joven abandone la confianza en la ley, representada en las noventa y nueve ovejas que equivalen a las riquezas que acapara, y abrace la búsqueda incierta de la centésima oveja, que simboliza la salvación del hombre<sup>50</sup>. La respuesta negativa

---

*nobis memineribus et indulta omnia et deinceps potiora speranda, caelorum regnum erit nostrum* (SC 254, 122).

48 Hilario de Poitiers, *Commentarium in Matthaenum* 19, 4, *Iuuenis hic namque formam Iudaici populi habet, in lege insolentis et nihil praeter praecepta Moysi spei expectantis a Christo* (SC 258, 92).

49 Hilario de Poitiers, *Commentarium in Matthaenum* 19, 5, *Hunc igitur ex lege insolentem, sollicitum de salute remittit ad legem, ut in ea ipsa, in qua gloriaretur, intelligeret nihil se exinde recti operis fecisse. Verbis enim legis ei Dominus respondit. Sed adolescens tamquam populus insolens et glorians in lege confidit, cui tamen obsecutus ex nullo est* (SC 258, 94).

50 Hilario de Poitiers, *Commentarium in Matthaenum* 18, 6, *Ouis una homo intelligendus est et sub homine uno uniuersitas sentienda est* (SC 258, 80). Insiste en esta

del joven y su reticencia a desprenderse de sus riquezas muestran que el acceso al reino por parte de los ricos –entendidos como trasunto de aquellos que depositan su fe y su confianza en la ley y los preceptos y son, por consiguiente, insensibles a la capacidad salvífica de la fe– es imposible (Mt 19, 23–24). La constatación de la falta de permeabilidad del joven rico a esta variable soteriológica, hace que Hilario reflexione, al hilo de su exégesis de la parábola, en el tema principal de su Comentario a Mateo: el traspaso de la consideración de “pueblo elegido” de los judíos a los gentiles en tanto que contempla que el pueblo de Israel se consideraba “rico” en virtud de su exclusividad sobre la ley como garante de las alianzas trabadas con él, de la misma forma que el joven, “arrogante a causa de la ley y preocupado por su salvación”<sup>51</sup>, confía más en sus riquezas que en la invitación de Jesús a dejarlo todo.

El peso que imprime al individuo el apego a la riqueza –sea en sentido literal o figurado<sup>52</sup>– le sitúa en una posición de desventaja frente a aquellos que, libres de ese bagaje, pueden acceder con más facilidad a la salvación que los que se creen ricos a causa de la ley debido a que estos depositan su fe de manera interesada en algo contingente, instrumental o pasajero y no, de forma inocente, en lo inmutable, eterno y divino<sup>53</sup>. Este comportamiento, que

---

refiriéndose a Mt 15, 24 en *De Trinitate* 9, 16, donde comentando la misma parábola indica que Jesús ha venido a por las ovejas perdidas de la casa de Israel (SC 462, 46).

51 Hilario de Poitiers, *Commentarium in Matthaemum* 19, 5, *Hunc igitur ex lege insolentem, sollicitum de salute remittit ad legem, ut in ea ipsa, in qua gloriaretur, intelligeret nihil se exinde recti operis fecisse* (SC 258, 94).

52 Hilario de Poitiers, *Commentarium in Matthaemum* 19, 8, *Israel legis fiducia gloriabatur. Huic difficilis est aditus in caelum ueteres opes sub Abrahae nomine inanis prosapiae ambitione retinenti* (SC 258, 98).

53 Así lo entiende Hilario de Poitiers en *Commentarium in Matthaemum* 19, 3 (SC 258, 90–92), cuando nos presenta el motivo de los niños que son presentados a Jesús para recibir su bendición pero que son apartados por los discípulos que quieren favorecer a Israel. Los niños representan a los gentiles, dueños del reino de los cielos y merecedores del munus et donum del Espíritu (*Sed hi gentium forma sunt, quibus per fidem et auditum salus redditur [...] Quos Dominus ait non oportere prohiberi, quia talium sit regnum caelorum; munus*

evidencia una falta de confianza en la misión del Hijo al hacer descansar el mecanismo de la salvación en la ley –que se acapara y monopoliza– y no en la fe, genera una actitud inmoderada completamente análoga a la acumulación de riquezas. Esta analogía entre la riqueza material y la ley es también objeto de reflexión por parte de Hilario fuera del contexto exegético de la parábola del joven rico, pero haciendo, igualmente, hincapié en lo errado de perseverar en la confianza en la ley para salvarse y no en el verdadero sentido de los mandamientos, que es para el obispo, el que hemos analizado a la luz de su interpretación de las bienaventuranzas como mandamientos de la nueva alianza.

Como conclusión, Hilario de Poitiers trae a colación la imagen del camello incapaz de atravesar el ojo de una aguja para significar la imposibilidad del hombre para acceder al reino en los términos analizados: la ley no puede actuar como un salvoconducto si no se practica ni se cree sinceramente en ella. En este caso, Hilario nos presenta la observancia de la ley sin fe como una estrategia impotente para lograr la salvación. Por tanto, el obispo insiste en que el Israel de la carne, infiel pero que se vanagloria de su primogenitura, no podrá salvarse y que solo el verdadero Israel, el del Espíritu, tiene la capacidad de acceder a la salvación en virtud de su fe en Cristo como Hijo de Dios<sup>54</sup>. En

---

*enim et donum Spiritus sancti per impositionem manus et precationem, cessante legis opere, erat gentibus largiendum*) mientras que el Israel injustamente privilegiado (por verse los niños privados de Jesús injustamente en virtud del condicionamiento y del prejuicio de sus discípulos, *Verum ex adfectu primum saluandi Israel a discipulis inhihentur accedere*) queda retratado en la figura del joven rico que el obispo analiza en 19, 4 y siguientes.

54 Hilario reflexiona ampliamente sobre esta traslación tomando como punto de partida su brillante y original exégesis sobre la parábola de los viñadores homicidas (Mt 21, 33–44), en *Commentarium in Matthaemum* 22,1, (SC 258, 142) en la que resume los efectos de la infidelidad de Israel y la fidelidad de los gentiles que se convierten, en virtud de su respuesta a Cristo, en el nuevo pueblo elegido y, por tanto, en legítimo depositario de las promesas de las alianzas trabadas entre Dios y su pueblo. Esto se hace más evidente, si cabe, cuando entiende la acción de los colonos y su presunción de ser los legítimos titulares de la herencia a la luz de su



este sentido, la posesión de la riqueza –que el obispo entiende tanto referida al mundo espiritual como al propiamente material– debe estar regida por la moderación con objeto de que pueda ser puesta en común o compartida<sup>55</sup>. Aquí encontramos, de nuevo, una analogía entre la riqueza y el acceso al reino: para el rico, acceder al reino es difícil debido a los vicios que trae consigo la apetencia de bienes materiales pero la salvación no es por ello imposible si los bienes se emplean rectamente. Sin embargo, la dificultad que comporta esta tarea hace que la riqueza, en sí, suponga un pesado bagaje del que es recomendable desprenderse:

“Pues el servicio de Dios no obtiene los bienes de este mundo sin los vicios del mundo mismo. De ahí viene que sea difícil para un rico entrar en el reino de Dios. Además, puesto que muchos pueden usar rectamente de lo que tienen, en las palabras del Señor se ha mantenido el principio de que no se puede afirmar absolutamente que nadie puede entrar en el reino de los cielos, sino que se puede entender el escaso número de los que entrarán a causa de la dificultad que comporta<sup>56</sup>”.

Hilario de Poitiers entiende que el pueblo infiel no ha pensado en esto y, por este motivo, el joven no entiende que la prescripción de Jesús a sus inquietudes sea la de desprenderse

---

intención de conservar todos los beneficios de la ley a pesar de ser instigadores y responsables de la muerte de Cristo, en *Tractatus super Psalmos* 134, 25, *Sed tot tantisque beneficiis populus ingratus et colonus uineae primus electus in ipsum dominum uinea parricidales manus intulit, Deum, quantum in se est, crucifixum in homine mortificans* (CCL 61B,158).

55 Hilario de Poitiers, *Commentarium in Matthaemum* 19, 9, *Habere criminis non est, sed modus in habendo retinendus est* (SC 258, 98).

56 Hilario de Poitiers, *Commentarium in Matthaemum* 19, 9, *Rem enim saeculi famulatus Dei non sine saeculi ipsius uitii adsequitur. Hic difficile est diuitem regnum caelorum adire. Atque etiam, quia uti plures his quae habent recte possent, ea in sermone Domini ratio seruata est, ut non absolute regnum caelorum nemo introire posset, sed intelligi posset futurorum raritas ex difficultate* (SC 258, 98). Traducción de Ladaria 2010, 245.

de sus bienes, es decir, de la ley. Así, explica esta reticencia del joven apoyándose en Pablo, que señala que para Israel la cruz y la pasión son un escándalo incomprensible y no los misterios mediante los cuales el Hijo consume su misión para lograr la salvación del hombre<sup>57</sup>. Por tanto, para el obispo de Poitiers, la falta de permeabilidad al evangelio, unida al desprecio a los gentiles y la práctica insincera de la ley, hacen que sean pocos los que renuncien a sus “riquezas” para abrazar la humildad predicada por Cristo. Con esta exégesis, en perfecta consonancia con la explicación de la verdadera naturaleza de la pobreza de espíritu, observamos la capacidad de Hilario de Poitiers de enlazar diferentes motivos evangélicos para ofrecer una valoración clara de cada problema planteado en los pasajes que analiza, realizando una exégesis transversal de las Sagradas Escrituras.

Por último, Hilario de Poitiers analiza otro aspecto de la figura del camello capaz de aventajar al rico en el ejercicio de atravesar el ojo de una aguja. Una vez más, observamos cómo el rico es un trasunto o figura del pueblo de Israel, incapaz de salvarse debido a su infidelidad, mientras que el camello se vincula con el material de las vestiduras de Juan el Bautista prefigurando la salvación de los gentiles, colectivo al que representa<sup>58</sup>. Ya hemos tenido oportunidad de analizar el tratamiento de la figura del Bautista en el pensamiento de Hilario de Poitiers sobre la pobreza de espíritu y la vinculación de este personaje con los gentiles. Hilario, al comienzo de su Comentario a Mateo, se refiere a este aspecto<sup>59</sup> e indica que el camello, a pesar de la aparente imposibilidad de que, con su imponente

---

57 Hilario de Poitiers, *Commentarium in Matthaemum* 19, 10, *Est autem huic populo crux et passio scandalum, et idcirco ipsi nihil salutis ex ea est* (SC 258, 100).

58 Hilario de Poitiers, *Commentarium in Matthaemum* 19, 11, *Sed in primordio libri sub uestito Ioannis in camelo gentes significari admonuimus* (SC 258, 100).

59 Hilario llama la atención al lector en *Commentarium in Matthaemum* 2, 2 (SC 254, 104) sobre el hecho de que Juan se cubra con un atuendo hecho con el pelo de un animal impuro (Mt 3, 4, cf. Lv 11, 4) para significar que trae su mensaje a los gentiles.

corpulencia, pueda flanquear el ojo de la aguja, es obediente, prudente, moderado en sus apetitos y humilde<sup>60</sup>, rasgos que contrastan con la actitud de Israel expuesta al inicio del comentario exegético de la parábola propuesto por Hilario (*In Matt* 19, 5). De esta forma, el joven rico –y, por extensión, el Israel infiel– no se salva debido a que “orgullosa por la observancia de la ley, desconocía el fin de la ley que es Cristo (Rm 10, 4) y se creía justificado por las obras<sup>61</sup>”.

### 2.3. El pobre Lázaro (Lc 16, 19–31)

En la perícopa del pobre Lázaro, Lucas no nos presenta un juicio claro sobre la personalidad de los dos protagonistas de su parábola (Lehtipuu 2007, 163; Bredenhof 2020, 54). Por una parte, encontramos que Lázaro es simplemente caracterizado como “pobre” (πτωχός), pero desconocemos su perfil moral y humano más allá de lo que, como lectores, podemos suponer de la descripción de este personaje que nos presenta el evangelista<sup>62</sup>. Como personaje, existe como “pobre”, en vida, y como digno de descansar “en el seno de Abraham”, en el más allá. El rico, en cambio, sí aparece negativamente connotado en tanto que se nos presenta como insensible a las

enseñanzas de “Moisés y los profetas”, aludidos a modo de guías en Lc 16–29.31. La falta de un contexto moral en ambos personajes hace que el discurso lucano sobre la pobreza y la riqueza en este episodio quede desdibujado y planteé un reto a aquellos que se acercan al mismo tratando de derivar una enseñanza ética.

Por tanto, es preciso analizar cuidadosamente todos los detalles de la perícopa a fin de comprender su recepción por parte de los exegetas que se acercaron a ella en busca de repuestas acerca del valor soteriológico de la pobreza y la riqueza. Así, es preciso tener en cuenta la manera en la que Lucas presenta a los dos protagonistas de la parábola, especialmente a Lázaro, ya que, lejos de tratarse de algo fortuito, resulta un detalle significativo. El evangelista nos presenta a Lázaro “echado” (ἐβέβλητο) junto al portal de la vivienda de un rico que celebraba banquetes a diario llamando nuestra atención, desde el principio, sobre la separación que media entre ambos personajes y situando al pobre en el “exterior” de un espacio confortable pero que dista de ser infranqueable para quien quiera socorrer al pobre. Sin embargo, Lázaro, de cuyo nombre se nos informa desde el principio a diferencia del anónimo rico del relato, permanece ignorado por todos excepto por unos perros que acuden a lamerle las costras que cubren su piel<sup>63</sup> y, en ningún caso, es objeto de la caridad del dueño de la opulenta mansión a cuyas puertas yace.

La separación que existía en vida entre el rico y Lázaro es traída a colación por Hilario que subraya la distancia que media entre ellos en el más allá a consecuencia de la indiferencia a la hora de socorrer al pobre<sup>64</sup>.

63 Existe una cierta controversia sobre si estos perros ejercen una función positiva o negativa en el relato. Por una parte, sabemos que los perros son considerados animales impuros (Lv 11, 27) y su cercanía, sobre todo en un contexto de enfermedad, podría imprimirles una connotación fuertemente negativa, tal y como indica Bredenhof 2020, 53. Por otra, Strong 2018, 178–193, defiende el carácter positivo de los perros a la luz de su consideración en el área mediterránea entendiéndolos como símbolo de compasión hacia el pobre Lázaro.

64 Hilario de Poitiers, *Tractatus super Psalmos* 118

60 Hilario de Poitiers, *Commentarium in Matthaem* 19, 11, *Pecus enim hoc uerbis oboedit, metu continetur, ieiunii patiens est et oneri suo quadam disciplinae ratione succumbit; cuius exemplo gentium immanitas ad oboedientiam praeceptorum caelestium emollitur* (SC 258, 100).

61 Hilario de Poitiers, *De Trinitate* 9, 16, *Iuuenis enim insolens per obseruantiam legis et finem legis qui Christus est nesciens et iustificatum se in operibus existimans* (SC 462, 46).

62 Así, esta historia parece invitar al lector a rellenar los huecos que presenta en este sentido. Bornhäuser 1928, 834–835, indica que la audiencia de Lucas habría inferido del relato el carácter y actitudes de los protagonistas sin mayor dificultad, asumiendo una serie de comportamientos y asignándoles, por tanto, un perfil ético: el rico festeja banquetes a diarios cuando la ley únicamente contempla un descanso semanal, el sábado, mientras que prescribe trabajo el resto de la semana. Lázaro estaría conceptualizado como un varón paciente y resignado con su suerte en virtud de la falta de alusiones a cualquier tipo de comportamiento que revele su disconformidad con su suerte.

Esta indiferencia obedece a la incapacidad del rico para interiorizar los mandamientos pues, para Hilario de Poitiers no basta con pensar en la fortuna del presente como una garantía de salvación, sino que es preciso esforzarse por conseguir los bienes eternos que aseguren la justificación del individuo. Así, en el contexto de su larga exégesis del salmo 118 (en concreto, de Sal 118, 18), Hilario afirma que:

“Aquel rico del evangelio, pensando que nada es eterno, cambió su felicidad presente por una muerte digna de castigo. En cambio, el pobre Lázaro, esperando los testimonios eternos de Dios, es acogido en el seno de Abraham y a la vez recibe, a cambio de la miseria de una vida penosa, el honor de un reposo bienaventurado<sup>65</sup>”.

Hilario de Poitiers vuelve a vincular la riqueza y la pobreza con la fe y la observancia hipócrita de la ley, siguiendo la línea interpretativa que muestra a la hora de acometer la exégesis de la parábola del joven rico. Indica que el estado en el que vive y muere Lázaro testimonia una batalla del cuerpo contra el mundo en tanto que su alma, en virtud de su fe, permanece invulnerable al efecto del pecado, motivo por el cual descansa en el seno de Abraham tras desprenderse de la carne<sup>66</sup>. Asimismo, observamos que, en su exégesis, la interpretación propuesta por el obispo de Poitiers presenta una ambigüedad en lo referente a la dinámica entre fe y obras

en el proceso de justificación y salvación del hombre. Por una parte, afirma que el rico se condena por su falta de caridad hacia Lázaro, al que cierra su puerta y niega las migas que caen de su mesa<sup>67</sup> para afirmar a continuación que, en el más allá, se da una inversión de la vida terrenal de manera que “el gozo se transforma en aflicción y la aflicción en gozo<sup>68</sup>”. De esta manera, comprobamos que Hilario atribuye a Lázaro la cualidad de ser salvo en virtud de su fe, aunque el relato de Lucas no nos informe de manera explícita sobre este asunto, mientras que caracteriza al rico como falto de fe e impotente, por tanto, para lograr su objetivo a pesar de la voluntad que deposita en ello<sup>69</sup>. Esto se debe a que ha proporcionado él mismo la razón para ser castigado en el más allá y, por tanto, no puede permanecer sin castigo hasta el juicio final aquel que ha pecado en vida<sup>70</sup>.

Independientemente de la naturaleza del pecado del hombre rico –tanto si entendemos su falta para con Lázaro directamente relacionada con su condición de hombre pudiente o con la indiferencia que muestra hacia el necesitado– Hilario subraya decididamente la irreversibilidad de su condena, en tanto que considera el destino en el más allá como una consecuencia del comportamiento que observa en vida. Sin embargo, no se recrea en aborrecer la falta moral del rico sino en el hecho de que no prestara atención a Moisés y los profetas, que han servido de guía al pueblo de Dios antes de la encarnación. Esto significa que dicho pueblo no puede aducir una falta de guía para entender cuál es el comportamiento

6 (vau), 8, *Nouit esse secundum euangelicum diuitem et pauperem Lazarum exemptae e corpore animae legem, per quam alia ab alia chao impenetrabili separatur* (SC 344, 234).

65 Hilario de Poitiers, *Tractatus super Psalmos 118 18* (tsadé), 10, *Nihil aeternum esse diues ille euangelicus existimans beatitudinem praesentem suam poenali morte mutauit. Aeterna autem Dei testimonia Lazarus pauper exspectans et Abrahae sinu continetur et miseriam uitae laboriosae beatiae quietis honore demutat* (SC 347, 240–242). Traducción de López Kindler 2019, 204.

66 Hilario de Poitiers, *Tractatus super Psalmos 122, 11*, *Sed haec erat militia corporis, haec aduersum saeculum pugna, interius tamen anima eius per fidem inuulnerabili et ad omne telum, ad uoluptatis ac uitia inuia. Et idcirco ab angelis post carnis dissolutionem beata in Abrahae sinum fertur* (SC 625, 182).

67 Hilario de Poitiers, *Tractatus super Psalmos 122, 11*, [...] *qui huic pauperi ianuam clauserat, micas de mensa exidentes negauerat* [...] (SC 625, 182).

68 Hilario de Poitiers, *Tractatus super Psalmos 122, 11*, *Fit alterna conuersio, et demutatur laetitia in maerorem et maeror in gaudium* (SC 625, 184).

69 Hilario de Poitiers, *Tractatus super Psalmos 51, 23*, *Transire namque ad Abraham uolens diues chao medio non sinitur, cum tamen per libertatem uoluntatis in Abrahae sinibus esse potuisset* (SC 565, 70).

70 Hilario de Poitiers, *Tractatus super Psalmos 57, 5*, *Cum ipsam materiam ac sensum, in qua compungatur, habiturus sit peccator, ante resurrectionem carnis [...] anima eius secundum diuitem euangelicum punienda, qua uiuens sit* (SC 565, 242).

que se esperaba de él, es decir, que han dispuesto de los medios para arrepentirse y buscar activamente su salvación. Ahora bien, a ojos del obispo y en el nuevo paradigma que trae la *dispensatio* evangélica, esta guía debe supeditarse y entenderse a la luz de Cristo. En el pensamiento de Hilario de Poitiers, la ley y el mensaje de Cristo no son excluyentes entre sí en tanto que la primera apunta al segundo, constituyendo la verdadera obediencia a la ley el seguimiento de los preceptos y los *exempla* proporcionados por Jesús. Por otra parte, esta noción que remarca la validez de la ley adquiere una gran importancia en Lucas a la hora de defender la idea de que los seguidores de Cristo –y, más concretamente, la Iglesia, como heredera de las promesas dadas a Israel– constituyen el verdadero pueblo de Dios (Esler 1989, 113–114; Syreeni 1990, 146–150; Jervell 1972, 144; Salo 1991, 29–31).

El obispo de Poitiers sigue este razonamiento y afirma que, si bien la observancia de la ley era un criterio esencial antes de la llegada de Cristo, conformarse con ello a partir de la resurrección no basta en tanto que el verdadero observante de la ley entiende que necesita algo más que la propia ley para salvarse: confesar a Cristo como Dios. En este sentido, la parábola del joven rico y el destino del antagonista del pobre Lázaro refuerzan ese argumento en tanto que ambos demuestran no haber observado la ley y su hipocresía los lleva a condenarse, bien sea por no obedecer el mandato de dejarlo todo al no reconocer a Cristo en Jesús, bien por no haberse guiado sinceramente por la ley.

### 3. UNA MIRADA PAULINA AL VALOR Y AL DISFRUTE DE LOS BIENES: EL BUEY QUE TRILLA (1 Co 9, 9) Y OTROS MOTIVOS AFINES

Debido a la naturaleza de su mensaje, resulta razonable buscar respuestas a las diferentes preguntas que pudieron suscitarse en Hilario de Poitiers sobre la riqueza y la pobreza en los evangelios sinópticos, en tanto que presentan a Jesús trayendo la salvación a la humanidad sin

descuidar a los más necesitados y marginados. El Cuarto Evangelio, por su naturaleza fuertemente cristológica, fue profusamente empleado por Hilario, especialmente en su lucha contra sus rivales subordinacionistas para demostrar la igualdad de Padre e Hijo, pero no recurre a él para valorar las cuestiones relativas a los bienes materiales, su significado e implicaciones en la salvación y la relación que el hombre debe establecer con ellos.

En lo que al *corpus* paulino se refiere, Hilario encuentra también en él una guía para entender la variable soteriológica de la pobreza y la riqueza que no presenta discordancias con las enseñanzas de los sinópticos, sino que complementa el mensaje fuertemente ético que halla, especialmente, en Mateo y Lucas. Sin embargo, el contenido doctrinal que presenta Pablo sobre la pobreza y la riqueza no es marginal, viendo en el Apóstol una preocupación activa por el cuidado de los pobres (Longenecker 2010, 140). Esto se puede comprobar en varios pasajes en los que Pablo demuestra interés por la cuestión abordada, como en 2 Co 8, 9 (Wodka 2000; De Virgilio 2008), y que analizaremos en base a su presencia en la obra de Hilario y de su pertinencia respecto a la cuestión tratada. En cualquier caso, no podemos dejar pasar por alto los comentarios de Hilario de Poitiers respecto a 2 Co 8, 9 que le sirven al obispo de punto de partida para reflexionar sobre el daño que ocasiona el deseo de dinero y, especialmente, la usura, a la que considera una práctica depravada<sup>71</sup>. Hilario se posiciona abiertamente contra el préstamo con intereses afirmando que es intrínsecamente perverso y ajeno a la moral cristiana, especialmente cuando persigue el expolio de los más necesitados. Empleando un lenguaje contundente, se posiciona contra esta práctica vil apoyando su argumentación en el aludido pasaje paulino:

71 Hilario de Poitiers, *Tractatus super Psalmos* 14, 15, *Fallax hoc benefitium et humanitas fraudulenta et damnosa haec beniuolentia docetur. Quid enim tam intolerabile quam ut indigentii ita beneficium tribuas, ut magis egeat et miseriam inopis opem laturus adcumules?* (SC 515, 350).

“Si eres cristiano, ¿qué recompensa esperas de Dios, cuando tú mismo no esperas de los hombres ninguna, sino una condena? Si eres cristiano, ¿para qué conviertes tu dinero inactivo en un rédito y haces un tesoro propio de la necesidad de tu hermano por quien ha muerto Cristo? Si eres cristiano, no te pido que des, pero al menos reclama lo que se te debe, no de un modo tal que despojes, y recuerda que aquel de quien pides intereses es un pobre y un indigente por el que Cristo quiso ser pobre e indigente. Por tanto, cuando prestas un perjuicio o un beneficio a un pobre, reconoce que se lo prestas a Cristo, porque por él se ha dignado llevar su indigencia y el nombre, a pesar de que era Dios<sup>72</sup>”.

Hilario de Poitiers no condena el deseo de adquirir sino el afán desmedido de lucro que provoca, de manera directa o indirecta, el daño ajeno producido a inocentes, prescribiendo, en cualquier caso, moderación a la hora de recibir. Siguiendo esta idea y con el ánimo de imitar al Apóstol, Hilario vuelve su mirada a 1 Co 6, 4 y Ga 2, 10 poniendo en el centro de su pensamiento al pobre en quien ve una mayor cercanía a Dios y a quien hay que aproximarse para aprender de él esa intimidad con lo divino<sup>73</sup>.

Asimismo, Hilario de Poitiers se vale también de Pablo para matizar su discurso

72 Hilario de Poitiers, *Tractatus super Psalmos* 14, 15, *Si christianun es, quid a Deo praemii expectas ipse ab hominibus non beneficia expectando, sed damna? Si christianus es, quid otiosam pecuniam tuam in redditum componis et fratris tui inopiam, pro quo Christus mortuus est, thesaurum tuum efficis? Si christianus es, non quaero ut largiaris, saltem debitum sic reposce, ne spolies, et memento eum a quo usuram repetis, esse inopem et pauperem, propter quem Christus inops uoluit esse et pauper. Itaque siue iniuriam siue beneficium cum pauperi praestas, Christo praestare te nosce, quia propter eum, cum Deus esset, indigentiam eius est dignatus et nomen* (SC 515, 350, Traducción de López Kindler 2019, 150).

73 Hilario de Poitiers, *Tractatus super Psalmos* 122, 13, *Non ergo abiciamus humilem, non contemnamus pauperem, non transeamus indigentem, ne profundo ad his chao separemus, ne refrigerare nos minimo digito suo dedignentur* (SC 625, 186).

sobre la relación del hombre con los bienes y demostrar que estos no siempre constituyen un peligro para la salvación del alma. Entendidos como justa retribución al trabajo, son necesarios para estimular al hombre a trabajar en pos de su salvación. Esta idea parece estar detrás de la exégesis hilariana de la figura del buey que trilla (1 Co 9, 9, Dt 25, 4). Al comentar Mt 10, 29 (“¿No se venden dos pájaros por un as? Ni uno de ellos cae en tierra sin la voluntad de vuestro Padre”), Hilario de Poitiers reflexiona sobre la posible contradicción que supone la afirmación contenida en el evangelio con la reflexión de Pablo sobre la consideración de los animales expresada en el contexto de la, a menudo, mal interpretada imagen del buey que trilla<sup>74</sup>. Hilario aboga por acercarse a esta imagen desde la interpretación alegórica de la misma, atendiendo a las palabras del propio Pablo<sup>75</sup>. Sin embargo, resulta interesante constatar que, si prestamos atención al tema y al contexto tratado por Pablo en este pasaje observamos que el Apóstol no está realizando una exégesis alegórica de Deuteronomio<sup>76</sup> – donde el protagonista de su argumentación es el hombre– sino que camina en la misma línea que Moisés prestando especial atención al contexto en el que se enuncia el precepto. De ahí que refuerce esta idea afirmando que Dios “no se preocupa de los bueyes”, si bien lo que quiere decir es que el destinatario de la ley es el hombre y no que los animales, aunque estos formen parte de la creación y del plan divino, y sean igualmente objeto del cuidado de la divinidad<sup>77</sup>. A esta idea hay que unir que el

74 Hilario de Poitiers, *Commentarium in Matthaicum* 10, 18, *Et auctoritati eius multum derogabitur, si sensisse aliter quam in euangelii traditum est reperietur* (SC 254, 236).

75 Hilario de Poitiers, *Tractatus super Psalmos* 118 1 (alef), 5, (SC 344, 106). En este pasaje aboga por una exégesis alegórica de este pasaje, pero no propone ninguna interpretación articulada del mismo.

76 Pablo no propone en 1 Co 9, 9–11 un uso alegórico y arbitrario de la Escritura, ni se aleja del sentido literal del Antiguo Testamento, como proponen Conzelmann 1975, 154; Crüsemann 2005, 308–309.

77 En la misma línea que Dt 25, 4 se encuentran las normas de consumir al cabrito en la leche de su madre (Ex 23, 19; Dt 14, 21), de devolver a su dueño al animal



contexto que propicia la reflexión de Pablo y Moisés es el de la justicia hacia los oprimidos: tanto hacia los trabajadores que merecen ser retribuidos (“no pondrás bozal al buey que trilla”, Dt 25, 4) como hacia aquellos a los que las iglesias deben apoyar en lugar de retener sus emolumentos (1 Tm 5, 17–18).

El obispo de Poitiers demuestra –a pesar de abogar posteriormente en su exégesis de los salmos por la interpretación alegórica– seguir esta línea en su comentario a Mateo y entender que las palabras del evangelio no entran en contradicción con las de Pablo<sup>78</sup>, pues hace arrancar su interpretación del pasaje precedente dando a su exégesis un sentido martirial<sup>79</sup>,

---

extraviado (Ex 23, 4–5), de ayudar al burro abrumado por el peso de su carga (Dt 22, 1–4); de respetar la vida de la madre que empolla sus huevos (Dt 22, 6–7) y de hacer partícipes del descanso sabático a los animales domésticos de la familia (Ex 20, 10; Dt 5, 14). En el siglo XVII, Jacques-Bénigne Bossuet supo explicar con fina precisión exegética y admirable humanidad esta cuestión en su obra *La politique tirée de l'Écriture Sainte* V, 1, *Quand on trouve un oiseau qui couve, le législateur défend de prendre ensemble la mère et les petits [...] Dans le même esprit de douceur, la loi défend “de cuire le chevreau dans le lait de sa mère; et de lier la bouche, c'est-à-dire de refuser la nourriture au bœuf qui travaille à battre le blé”. “Est-ce Dieu a soin des boeufs?” comme dit Saint Paul: a-t-il fait la loi pour eux, et pour les chevreaux, et pour les bêtes; et ne paraît-il pas qu'il a voulu inspirer aux hommes la douceur et l'humanité en toutes choses, afin qu'étant doux aux animaux, ils sentent mieux ce qu'ils doivent à leurs semblables?* (J.-B. Bossuet 2020, 813–814).

78 Habida cuenta de Mt 12, 12. Hilario de Poitiers explicita esta concordancia en lo referente a las salvedades contempladas por la ley a la hora de violar el sábado en su exégesis sobre el hombre con la mano seca al que es lícito curar en sábado en tanto que la ley permite rescatar a una oveja caída en hoyo durante el descanso preceptivo, en *Commentarium in Matthaëum* 12, 6 (SC 254, 272).

79 Hilario de Poitiers, *Commentarium in Matthaëum* 10, 18, *Locus hic ex sensu superiore proficiscitur. Iniquitates enim eorum exaggerantur qui tradituri sunt, qui insectaturi, qui in fugam coacturi, quibus propter nomen Domini esse odio nos oportet, qui omne ius suum in solis corporibus exercent, potestatem in animam non habentes* (SC 254, 236). En este sentido, encontramos a menudo que las imágenes bíblicas que nos presentan una relación entre animales dependientes, indefensos y vulnerables y el hombre pretenden fomentar el respeto a la vida humana sometida o amenazada ya que esta relación se entiende como una plasmación simbólica de la justicia que el hombre está llamado a cumplir en sus relaciones interpersonales. Véase Beauchamp 2005, 105–144.

volviendo al motivo de los pájaros vendidos por un as indicando que lo que ha sido vendido al pecado, Cristo lo ha redimido de la ley (*Et quidem quae sub peccato uendita sunt, redemit ex lege Christus*<sup>80</sup>). Así, entra en sintonía con Pablo que refleja en estas alusiones a la ley los cambios que se producen en la relación entre el hombre y Dios –y, también, del primero con lo material– en las diferentes dispensaciones. En este sentido, concuerda con el Apóstol a la hora de poner en relación la antigua y la nueva alianza, a Moisés con Jesús o a los judíos con los gentiles planteando un nuevo contexto para entender las palabras de Moisés en la nueva economía inaugurada por Cristo. Por esta razón, la exégesis de este motivo no puede ser alegórica ya que Pablo entiende la revelación en el Antiguo Testamento a través de la ley como una consecuencia del desarrollo histórico de la voluntad de Dios para con su pueblo, que tiene un efecto inmediato en Israel pero que se extenderá al verdadero Israel formado por el pueblo de Dios en Cristo. En este sentido, Pablo entiende la ley como expresión de la voluntad de Dios para la consecución del bien de su pueblo (Kaiser 1978, 13–14; Noonam 1979–1980, 172–175; Granados 2009, 233) y, por tanto, los bienes y el trabajo no deben actuar como un factor que abaje la naturaleza espiritual del hombre sino como un aliciente que lo anime a ver el sentido de su labor. Es por ello que el que ara y trilla debe hacerlo con la esperanza de recibir su parte (1 Co 9, 10).

#### 4. CONCLUSIONES

El peso de la variable escatológica en la reflexión hilariana sobre el papel desempeñado por la pobreza y la riqueza en el proceso de salvación del hombre es abrumador. Si volvemos a traer a colación el pasaje sobre el juicio final con el que cerrábamos nuestra introducción (Mt 25, 31–45) y lo contemplamos a la luz del pensamiento de Hilario de Poitiers sobre la relación del hombre con los bienes

---

80 Hilario de Poitiers, *Commentarium in Matthaëum* 10, 18 (SC 254, 236).

materiales, concluiremos que, para el obispo de Poitiers estos suponen un obstáculo y un lastre para la salvación. En este sentido hace suyo el precepto de no solo ceder la túnica sino también el manto (Mt 5, 40), en un ejercicio de renuncia a lo presente para abrazar lo futuro<sup>81</sup>. En este sentido, ve en la esperanza el motor fundamental de la consumación escatológica y en la fe la garantía de la salvación. Sin embargo, no descuida la importancia de la variable ética, haciendo descansar en el mérito de las obras una parte no desdeñable de la justificación:

“Manda dar a todos lo que piden, y no volver atrás nuestro rostro ni nuestro corazón a las súplicas de los que nos quieren pedir prestado, de manera que, por nuestra generosidad, queden colmados de aquello que necesitan; que eliminemos su sed dándoles de beber y su hambre dándoles de comer y su desnudez proporcionándoles vestido. Así seremos hallados dignos de aquellos bienes que tenemos necesidad de recibir de Dios, pues la costumbre de dar proporciona el mérito para obtener<sup>82</sup>”.

En Hilario de Poitiers encontramos una idea de la esperanza centrada en su capacidad de consolar al ser humano frente a la adversidad y en el ejercicio de la paciencia y la perseverancia, sin perder, en ningún momento la esperanza en el perdón. De este modo, encontramos que en su pensamiento está presente la idea de esperanza como virtud,

81 Hilario de Poitiers, *Commentarium in Matthaemum* 4, 26, *Non solum autem iudicii humani refugienda esse arbitria praecipit, uerum etiam cum damni uoluntate uitanda, ut tunicam nobis uolenti iudicio eruere remittamus et pallium et per spem bonorum futurorum saecularem supellectilem sontemnes inanem gentium cupiditatem et uanitatem infructuosae auaritiaie arguamus* (SC 254, 146).

82 Hilario de Poitiers, *Commentarium in Matthaemum* 4, 26, *Omnibus etiam dari quae poposcerint iubet et a precibus uoentium mutuari os atque animum non referre, ut his, quibus indigent, per nostram munificentiam expleantur et eorum uel sitim potu uel famem cibo uel nuditatem uestitu indulto arceamus ac sic bonorum eorum, quibus a Deo indigemus, digni reperiamur, cum obtinendi meritum indulgendi consuetudo conciliet* (SC 254, 146. Traducción de Ladaria, 2010, 49).

pero, ante todo, como manifestación de Cristo, esperanza de todos los hombres y, vista desde un ángulo escatológico<sup>83</sup>, no entendiéndola tanto como una remuneración personal en el más allá sino como horizonte cristológico de la Iglesia<sup>84</sup>. De esta manera, Hilario insiste en que Dios manda al hombre esperar en sus promesas la posesión del reino de los cielos<sup>85</sup>, abandonar lo que en la religión hay de superstición y abrazar la esperanza en el reino celeste<sup>86</sup>. Hilario concluye que es imposible poseer las riquezas celestes si no es mediante el sacrificio del mundo<sup>87</sup> y afirma, sin dejar lugar a dudas sobre su pensamiento al respecto, que el reino de Dios se concede a los que visten al desnudo, visitan al enfermo, dan de comer al hambriento, de beber al sediento y van a ver al preso<sup>88</sup>.

83 La esperanza se orienta al conocimiento directo de Cristo, Hilario de Poitiers, *Tractatus super Psalmos* 122, 2, *Omnis autem spes in eo nostra est, ut unigenitum Deum nouerimus* (SC 625, 164).

84 Hilario de Poitiers, *Tractatus super Psalmos* 64, 7, *Et quacumque se habitabilis mundi huius temperies extendit, omnibus Christus in spe est [...] sed spem oportet non ex inani esse praesumptam, ne magis sit incertorum praesumptio, quam expectatio cognitorum* (SC 603, 116–118).

85 Hilario de Poitiers, *Commentarium in Matthaemum* 7, 1, *Mandatorum obseruantiam exegerat, promissorum suorum spem fidissimam imperauerat* (SC 254, 180).

86 Hilario de Poitiers, *Commentarium in Matthaemum* 23, 1, *Namque in saeculi uitiiis atque a superstitionibus humanarum religionum uniuersos ad spem regni caelestis uocabat* (SC 258, 152).

87 Hilario de Poitiers, *Commentarium in Matthaemum* 13, 7, *[...] caelestes diuitiae non nisi damno saeculi possidentur* (SC 254, 302).

88 Hilario de Poitiers, *De Trinitate* 9, 25, *Perfectus hic fructus est et absoluta possessio est et praeparati regni non incerta traditio* (SC 462, 64).

### OBRAS DE HILARIO DE POITIERS:

- Hilario de Poitiers. *Commentarium in Matthaeum*, t. I, Doignon, J. 1978. SC 254, Paris: Les Éditions du Cerf. Traducción de Ladaria, L. 2010. *San Hilario de Poitiers, Comentario al evangelio de Mateo*. Edición bilingüe. BAC 694, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Hilario de Poitiers. *Commentarium in Matthaeum*, t. II, Doignon, J. 1979. SC 258, Paris: Les Éditions du Cerf. Trad. de Ladaria, L. 2010. *San Hilario de Poitiers, Comentario al evangelio de Mateo*. Edición bilingüe. BAC 694, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Hilario de Poitiers. *De Trinitate*, t. I. Figura, M., Doignon, J., Durand, G.M., Morel, Ch., Pelland, G. 1999. SC 443, Paris: Les Éditions du Cerf. Trad. Ladaria, L. 1986. *San Hilario de Poitiers, La Trinidad*, BAC 481, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Hilario de Poitiers. *De Trinitate*, t. II. Durand, G.M., Morel, Ch., Pelland, G. 2000. SC 448, Paris: Les Éditions du Cerf. Trad. Ladaria, L. 1986. *San Hilario de Poitiers, La Trinidad*, BAC 481, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Hilario de Poitiers. *De Trinitate*, t. III. Durand, G.M., Morel, Ch., Pelland, G. 2001. SC 462, Paris: Les Éditions du Cerf. Trad. Ladaria, L. 1986. *San Hilario de Poitiers, La Trinidad*, BAC 481, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Hilario de Poitiers. *Tractatus super Psalmos*, t. I. Descourtieux, P. 2008. SC 515, Paris: Les Éditions du Cerf. Trad. López Kindler, A. 2019. *Hilario de Poitiers, Tratado sobre los salmos (1-100)*, BP 112, Madrid: Ciudad Nueva.
- Hilario de Poitiers. *Tractatus super Psalmos*, t. II. Descourtieux, P. 2014. SC 565, Paris: Les Éditions du Cerf. Trad. López Kindler, A. 2019. *Hilario de Poitiers, Tratado sobre los salmos (1-100)*, BP 112, Madrid: Ciudad Nueva.
- Hilario de Poitiers. *Tractatus super Psalmos*, t. III. Descourtieux, P. 2019. SC 603, Paris: Les Éditions du Cerf. Trad. López Kindler, A. 2019. *Hilario de Poitiers, Tratado sobre los salmos (1-100)*, BP 112, Madrid: Ciudad Nueva.
- Hilario de Poitiers. *Tractatus super Psalmos*, t. IV. Descourtieux, P. 2020. SC 605, Paris: Les Éditions du Cerf. Trad. López Kindler, A. 2019. *Hilario de Poitiers, Tratado sobre los salmos (1-100)*, BP 112, Madrid: Ciudad Nueva.
- Hilario de Poitiers. *Tractatus super Psalmos* 118, t. I. Milhau, M. 1988. SC 344, Paris: Les Éditions du Cerf. Trad. López Kindler, A. 2019. *Hilario de Poitiers, Tratado sobre los salmos (118)*, BP 113, Madrid: Ciudad Nueva.
- Hilario de Poitiers. *Tractatus super Psalmos* 118, t. II. Milhau, M. 1988. SC 347, Paris: Les Éditions du Cerf. Trad. López Kindler, A. 2019. *Hilario de Poitiers, Tratado sobre los salmos (118)*, BP 113, Madrid: Ciudad Nueva.
- Hilario de Poitiers. *Tractatus super Psalmos*, t. V. Descourtieux, P. 2022. SC 625, Paris: Les Éditions du Cerf. Trad. López Kindler, A. 2020. *Hilario de Poitiers, Tratado sobre los salmos (119-150)*, BP 114, Madrid: Ciudad Nueva.
- Hilario de Poitiers. *Tractatus super Psalmos*. Zingerle, A. 1891. CSEL 22. Wien: F. Tempsky. Trad. López Kindler, A. 2020. *Hilario de Poitiers, Tratado sobre los salmos (119-150)*, BP 114, Madrid: Ciudad Nueva.
- Hilario de Poitiers. *Tractatus mysteriorum*. Brisson, J.-P. 1967. SCh 19 bis, Paris: Les Éditions du Cerf.
- Hilario de Poitiers. *Collectanea antiariana Parisina siue fragmenta historica*. Feder, A. 1916. CSEL 65, Wien: F. Tempsky.



## BIBLIOGRAFÍA

- Allison, D. C. 1999. *The Sermon on the Mount: Inspiring the Moral Imagination*. New York: Crossroad Publishing.
- Atkins, M. y Osborne, R. (Eds.), 2006. *Poverty in the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bassler, M. 1989. Mixed Signals: Nicodemus in the Fourth Gospel. *Journal of Biblical Literature* 108 (4), 635–646. <https://doi.org/10.2307/3267184>.
- Blowers, P. M. 2010. Pity, Empathy, and the Tragic Spectacle of Human Suffering: Exploring the Emotional Culture of Compassion in Late Antique Christianity. *Journal of Early Christian Studies* 18 (1), 1–27. <https://doi.org/10.1353/earl.0.0313>.
- Beauchamp, P. 2005. Création et fondation de la Loi en Gn 1,1–2, 24. Le don de la nourriture végétale en Gn 1, 29s. En Simoens Y. (Ed.), *Pages exégétiques*, 105–144. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Betz, H. D. 1995. *A Commentary on the Sermon on the Mount* (Hermeneia). Minneapolis: Fortress Press.
- Bornhäuser, K. 1928. Zum Verständnis der Geschichte vom reichen Mann und armen Lazarus Luk 16, 19–31. *Neue Kirchliche Zeitschrift* 39, 833–843.
- Bossuet, J.–B. 2020. *La politique tirée de l'Écriture Sainte*. En Caron, M. (Ed.), *Œuvres historiques, philosophiques et politiques* II. Paris: Les Belles Lettres.
- Bredenhof, R. 2020. Looking for Lazarus: Assigning Meaning to the Poor Man in Luke 16.19–31. *New Testament Studies* 66 (1), 51–67. <https://doi.org/10.1017/S0028688519000328>.
- Brown, P. 2002. *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*. Hanover: University Press of New England.
- Brown, P. 2012. *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 AD*. Princeton–Oxford: Princeton University Press.
- Conzelmann, H. 1975. *1 Corinthians. A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (Hermeneia). Philadelphia: Fortress Press.
- Countryman, W. 1980. *The Rich Christians in the Church of the Early Empire: Contradictions and Accommodations*. Lewiston: Mellen.
- Crüsemann, F. 2005. *Die Tora. Theologie un Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*. München: Guetersloher Verlagshaus.
- Davies, W.D. y Allison, D. C.. 2004. *Matthew 1–7. Volume 1 of a Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* (3rd ed). London–New York: T&T Clark.
- Despotis, A. 2018. Drawing and Transcending Boundaries in the Dialogue between Jesus and Nicodemus: Fresh Perspectives from John's Hellenistic Background and Chrysostomic Reception. *Journal of Early Christian History* 8 (1), 68–87. <https://doi.org/10.1080/2222582X.2018.1491320>.
- Doignon, J. 1996a. “Rengaines” origéniennes dans les Homélie sur Job d'Hilaire de Poitiers. En *Le Livre de Job chez les Pères*, Centre de Analyse et de Documentation Patristiques, *Cahiers de Biblia Patristica* 5, 7–11.
- Doignon, J. 1996b. Versets de Job sur le péché de notre origine selon Hilaire de Poitiers. En *Le Livre de Job chez les Pères*, Centre de Analyse et de Documentation Patristiques, *Cahiers de Biblia Patristica* 5, 13–21.
- Doignon, J. 1981. *Corpora vitiorum materies*. Une formule-clé du fragment sur Job d'Hilaire de Poitiers inspiré de Origène et transmis par Augustin (Contra Iulianum 2, 8, 27). *Vigiliae Christianae* 35, 209–221.

- Dupont-Fauville, D. 2008. *Saint Hilaire de Poitiers, théologien de la communion*. Roma: Pontificia Università Gregoriana.
- Esler, P. F. 1990. *Community and the Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Farely, N. 2013. An Unexpected Ally: Nicodemus's Role within the Plot of the Fourth Gospel. *Trinity Journal* 34 (1), 31-43.
- Flower, R. 2013. *Emperors and Bishops in Late Roman Invective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Friesen, S. J. 2008. Injustice or God's Will? Early Christian Explanations of Poverty. En Holman, S. R. (Ed.), *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, 17-36. Grand Rapids: Baker Academic.
- Gil, R. 2020. *Hilaire de Poitiers et l'humanité souffrante du Christ*. Paris: L'Harmattan.
- Granados, C. 2009. Pablo y el buey que trilla (1 Cor 9,9). En Sánchez Navarro, L. (Eds.), *Pablo y Cristo. La centralidad de Cristo en el pensamiento de san Pablo. Actas del congreso internacional "Pablo y Cristo" (Madrid, 26-27 de febrero de 2009)*, 227-237. Madrid: Publicaciones san Dámaso, 2009.
- Holman, S. R. 2009. God and the Poor in Early Christian Thought. En McGowan, A., Daley, B. E. y Gade, T. J. (Eds.), *God in Early Christian Thought: Essays in Memory of Lloyd G. Patterson*, 297-321. Leiden: Brill.
- Hysten, S. E. 2009. *Imperfect Believers: Ambiguous Characters in the Gospel of John*. Louisville: John Knox.
- Jervell, J. 1972. *Luke and the People of God: A New Look at Luke-Acts*. Minneapolis: Augsburg.
- Kaiser, W. C. 1978. The Current Crisis in Exegesis and the Apostolic Use of Deuteronomy 25:4 in I Corinthians 9:8-10. *Journal of Evangelical Theological Society* 21 (1), 3-18.
- Ladaria, L. 1985. *Dispensatio* en San Hilario de Poitiers. *Gregorianum*, 66 (3), 429-455.
- Ladaria, L. 1989. *La cristología de Hilario de Poitiers*. Roma: Pontificia Università Gregoriana.
- Ladaria, L. 1990. Adán y Cristo. Un motivo soteriológico del *In Matthaëum* de Hilario de Poitiers. En Romero Pose, E. (Ed.), *Pléroma. Salus carnis. Miscelánea en homenaje al P. Antonio Orbe*. 145-162. Santiago de Compostela: Instituto Teológico Compostelano.
- Ladaria, L. 1992. Adán y Cristo en los *Tractatus super Psalmos* de san Hilario de Poitiers. *Gregorianum* 73, 97-122.
- Lehtipuu, O. 2007. *The Afterlife Imaginery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus*. Leiden: Brill.
- Longenecker, B. W. 2010. *Remember the Poor: Paul, Poverty, and the Graeco-Roman World*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Luz, U. 2007. *Matthew 1-7. A Commentary (Hermeneia)*. Minneapolis: Fortress Press.
- Meeks, W. A. 1986. Understanding Early Christian Ethics. *Journal of Biblical Literature* 105 (1), 3-11.
- Mercer, J. 2014. Eucharistic Priority in Hilary of Poitiers' Trinitarian Theology: a Critique of Contemporary Approaches to Divine-Human *communio*. *International Journal for the Study of the Christian Church* 14, 277-292.
- Meredith, M. 2000. Gregory of Nyssa, *De beatitudinibus*, Oratio I: 'Blessed are the Poor in Spirit, for Theirs is the Kingdom of Heaven' (MT 5,3). En Drobner, H. R. y Viciano, A. (Eds.), *Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes. An English Version with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14-18 September 1998)*, 93-109. Leiden: Brill.
- Noonam, J. T. 1980. The Muzzled Ox. *The Jewish Quarterly Review* 70 (3), 172-175.

- Orbe, A. 1959. El escándalo de Juan el Bautista. *Gregorianum* 40, 315–326.
- Osiek, C. 1983. *Rich and Poor in the Shepherd of Hermas: An exegetical–social Investigation*. Washington DC: The Catholic Biblical Association of America.
- Peñamaría de Llano, A. 1974. Libertad, mérito y gracia en la soteriología de Hilario de Poitiers. ¿Precursor de Pelagio y Agustín? *Revue des études augustiniennes et patristiques* 20, 234–250.
- Peñamaría de Llano, A. 1981. *La salvación por la fe. La noción “fides” en Hilario de Poitiers. Estudio filológico–teológico*. Burgos: Ediciones Aldecoa.
- Powell, M. A. 1996. Matthew’s Beatitudes: Reversals and rewards of the Kingdom. *Catholic Biblical Quarterly* 58, 460–479.
- Rhee, H. 2017. *Wealth and Poverty in Early Christianity*. Minneapolis: Fortress Press.
- Rhee, H. 2012. *Loving the Poor, Saving the Rich: Wealth, Poverty, and Early Christian Formation*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Salo, K. 1991. *Luke’s Treatment of the Law: A Redaction–Critical Investigation*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Strong, J. 2018. Lazarus and the Dogs: Diagnosis and Treatment. *New Testament Studies* 64 (2), 178–193.
- Syreeni, K. 1990. *Matthew, Luke and the Law: A Study in Hermeneutical Exegesis*. En Veijola, T. (Ed.), *The Law in the Bible and Its Environment*, 126–155. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Talbert, C. H. 2004. *Reading the Sermon on the Mount. Character Formation and Decision Making in Matthew 5–7*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Van den Hoek, A. Widening the Eye of the Needle: Wealth and Poverty in the Works of Clement of Alexandria. En Holman, S. R. (Eds.), *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, 67–75. Grand Rapids: Baker Academic.
- Van Renswoude, I. 2019. *The Rhetoric of Free Speech in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Virgilio, G. P. 2009. *La teologia della solidarietà in Paolo. Contesti e forme della prassi caritativa nelle Lettere ai Corinzi*. Bologna: EDB.
- Whitenton, M. R. 2016. The Dissembler of John 3: A Cognitive and Rhetorical Approach to the Characterization of Nicodemus. *Journal of Biblical Literature* 135 (1), 141–158.
- Williams, M. S. 2017. *The Politics of Heresy in Ambrose of Milan: Community and Consensus in Late Antique Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, D. H. 2007. Hilary of Poitiers and Justification by Faith According to the Gospel of Matthew. *Pro Ecclesia* 16 (4), 445–461. <https://doi.org/10.1177/106385120701600404>.
- Williams, D. H. 2006. Justification by Faith: a Patristic Doctrine. *Journal of Ecclesiastical History* 57 (4), 649–667. <https://doi.org/doi:10.1017/S0022046906008207>.
- Wodka, A. 2000. *Una teologia biblica del dare nel contesto della colletta paolina (2 Cor 8-9)*. Roma: Pontificia Università Gregoriana.
- Womer, J. L. 1987. *Morality and Ethics in Early Christianity. Sources of Early Christian Thought*. Philadelphia: Fortress Press.



**Cómo citar / How to cite:** Ruiz Sánchez, A. 2022. De cuerpos militares de élite a tropas de ornamentación ceremonial. Una aproximación crítica a las *Scholae Palatinae*. *Antigüedad y Cristianismo* 39, 41-61. <https://doi.org/10.6018/ayc.525481>

## DE CUERPOS MILITARES DE ÉLITE A TROPAS DE ORNAMENTACIÓN CEREMONIAL. UNA APROXIMACIÓN CRÍTICA A LAS *SCHOLAE PALATINAE*

### FROM ELITE MILITARY CORPS TO CEREMONIAL ORNAMENTATION TROOPS. A CRITICAL APPROACH TO THE *SCHOLAE PALATINAE*

Antonio Ruiz Sánchez  
Universidad Complutense de Madrid,  
Madrid, España  
antonioruizsanchez1398@gmail.com  
orcid.org/0000-0003-0411-2723

Recibido: 26-5-2022

Aceptado: 24-8-2022

#### RESUMEN

Durante los siglos III y IV asistimos a una acusada militarización del armazón socio-administrativo del Imperio Romano. Desde la irrupción en el plano institucional de las élites castrenses hasta la misma morfología de los edificios oficiales, que trataban de imitar la distribución de los *castra*, esta situación se convirtió en una realidad manifiesta. Como es natural, en este nuevo contexto marcial la organización de las fuerzas armadas distaba mucho de aquella que había estado vigente siglos atrás. Entre las novedades más llamativas, de cara al estudio que nos ocupa sobresale una en especial: la revalorización del servicio de armas en el palacio imperial. Es aquí donde debemos situar la actividad de las *scholae palatinae*, regimientos de caballería de élite de 500 hombres encargados de la protección del emperador y su familia.

Su trayectoria constituye un reflejo de la evolución sociopolítica del Bajo Imperio Romano, especialmente en oriente. Y es que el desarrollo de estos contingentes revela una serie de problemáticas que sugieren una proyección que va mucho más allá de la esfera bélica. En este sentido, el presente trabajo profundiza sobre el papel de estos jinetes y aborda los motivos que explican su conversión desde guerreros de élite especialmente preparados para entrar en combate a fuerzas cuyo ámbito de acción quedó restringido prácticamente de forma exclusiva a la ornamentación ceremonial desde el siglo V.

**Palabras clave:** *Scholae Palatinae*, guardia pretoriana, tropas de élite, ejército romano, ejército bajoimperial.

#### ABSTRACT

During the 3rd and 4th centuries we witness a marked militarization of the socio-administrative framework of the Roman Empire. From the irruption at the institutional level of the military elites to the very morphology of the official buildings, which tried to imitate the distribution of the *castra*, this situation became a manifest reality. Naturally, in this new military context,

the organization of the armed forces was far from the one that had been in force centuries ago. Among the most striking novelties, in view of the study at hand, one in particular stands out: the reevaluation of the arms service in the imperial palace. This is where we must place the activity of the *scholae palatinae*, elite cavalry regiments of 500 men in charge of protecting the emperor and his family.

The trajectory of the *scholae* is a reflection of the sociopolitical evolution of the Lower Roman Empire, especially in its Eastern half. The development of these contingents reveals a series of problems that suggest a projection that goes far beyond the sphere of war. In this sense, this paper delves into the role played by these horsemen and addresses the reasons that explain their conversion from elite warriors to forces whose scope of action was practically exclusively restricted to ceremonial ornamentation from the 5th century

**Keywords:** *Scholae Palatinae*, praetorian guard, elite troops, roman army, late imperial roman army.

## SUMARIO

1. Antecedentes. Unidades de asistencia y protección personal del emperador. 2. La génesis de las *scholae palatinae*. Controversia sobre un origen incierto. 3. Contextualización y síntesis crítica de su actividad. 4. Estructura y organización. 4.1. Situación de las *scholae palatinae* en la *Notitia Dignitatum*. 4.2. Jerarquías, mandos y retribuciones. 4.3. Basculación de sus funcionalidades. 4.4. Evolución en los reclutamientos. 5. La irrupción de los *excubitores* y su impacto en la actividad de las *scholae*. 6. Epílogo: Reacondicionamiento en el contexto de la tagmatización del ejército bizantino. Una visión general. 7. Conclusiones.

### 1. ANTECEDENTES. UNIDADES DE ASISTENCIA Y PROTECCIÓN PERSONAL DEL EMPERADOR

El origen de los cuerpos de salvaguarda personal de la figura imperial se remonta a la República romana. Es entonces cuando se constatan los primeros indicios de la presencia de contingentes destinados a la protección de los magistrados de más alto rango. Entre las referencias más tempranas a este respecto sobresalen las aportaciones de Polibio. El megalopolitano informó de la actividad de dos cuerpos estacionados en las cercanías del *praetorium* consular en su descripción de los *castra* romanos. Por un lado, la unidad de caballería de los *extraordinarii* (escogidos), que combatían “por amistad con el cónsul” (Pol. VI. 31. 2-3) y, por otro lado, un manípulo escogido entre los soldados veteranos de infantería pesada, *triarrii*, que rotaba diariamente para ejercer como guardia del cónsul, algo que garantizaba “su seguridad contra posibles

atentados” y que dotaba de “esplendor a la majestad del mando” (Pol. VI. 33. 12).

Richard Frank identifica una división de las funciones de las guardias de protección consular durante el periodo republicano. Sostiene que los miembros de la caballería eran quienes realmente ejercían como guardaespaldas o, en terminología castrense romana, como *custodes corporis*, mientras que el manípulo de infantería de *triarrii* formaría una suerte de guardia de centinelas, o *excubiae* (Frank 1969, 19). Según su criterio, la duplicidad *custodes/excubiae* constituye la clave de cara a la clasificación de las unidades de guardia personal que se irán fundando en lo sucesivo. Este planteamiento tiene una significación notable, pues vendría a cuestionar la tradicional continuidad que con frecuencia se ha tendido a establecer entre el fin de la guardia pretoriana y la fundación de las *scholae palatinae*.

Siguiendo esta propuesta, los componentes de los cuerpos de *custodes* establecieron relaciones de dependencia muy próximas



con sus patrones, ya fueran altos mandos republicanos o, posteriormente, los propios emperadores. La extracción social de sus miembros era en principio muy humilde, con frecuencia ligada a orígenes étnicos alejados de la ciudadanía romana. Se trataba de individuos cuyo ámbito de acción quedaba restringido al interior del pretorio/residencia imperial y cuya actividad era absolutamente extraoficial, quedando fuera del organigrama de la estructura militar del ejército romano (Ibid., 20-23). Por su parte, las primitivas funciones ceremoniales y de protección de los *excubiae* fueron heredadas por la guardia pretoriana, que desarrolló su actividad en paralelo a todos los cuerpos de *custodes* de época imperial.

Los pretorianos eran en su mayoría ciudadanos romanos oriundos de la Península Itálica que conformaron una unidad de élite plenamente institucionalizada (De la Bédoyère 2017, 51-58). De hecho, en calidad de tropas integradas en las fuerzas armadas de Roma, además de su papel ceremonial, se constituyeron como un poderoso ejército de reserva que podía tomar parte en batallas campales como fuerza expedicionaria. Eso sí, su misión principal se centraba en la protección de Roma y, más específicamente, del palacio imperial (extramuros) y el emperador (Frank 1969, 23).

Durante el periodo de guerras civiles (88-32 a.C.) asistimos a la consolidación de las características expuestas, tanto en el caso de las cohortes pretorianas como en el de las guardias personales de *custodes*. El advenimiento del Principado fue un punto de inflexión para ambas. En el año 13 a.C. Augusto puso en marcha una ambiciosa reforma militar que incluía la reglamentación de la guardia pretoriana, que pasaba a ser una unidad militar de élite que había de velar por la seguridad de la familia imperial y que sería dirigida de forma colegiada por dos prefectos del pretorio seleccionados entre los miembros del ordo ecuestre. En cuanto a la designación de dichos mandos, se guardó el derecho exclusivo a

ejercer tal prerrogativa (Sánchez Sanz 2012, 14).

Paralelamente, conformó una guardia de individuos de procedencia báltava que se erigieron como su verdadera guardia personal. Bátavos y pretorianos tenían unos espacios de actuación muy definidos, encargándose los primeros de la defensa del interior de la residencia imperial y los segundos del exterior, a modo de centinelas (Frank 1969, 20-23). Pero la verdadera desigualdad se hacía evidente en los aspectos relativos al prestigio y la remuneración. Los pretorianos, además de la indudable ventaja que suponía ejercer en la capital, alejados de los peligros de las provincias más remotas, únicamente estaban obligados a servir durante doce años, tras los cuales percibían una copiosa donación económica (Sánchez Sanz 2012, 14-15).

En las antípodas se encontraban los bátavos, a los que posteriormente las fuentes se referirán con denominaciones alternativas, *corporis custodes* o, simplemente, *germanis*. Los individuos de esta unidad fueron inicialmente reclutados por Augusto merced a sus habilidades ecuestres y se mantendrían como guardia imperial únicamente durante la dinastía Julio-Claudia. Los reclutas procedían de las capas sociales más bajas de la sociedad del momento: esclavos, libertos, gladiadores, peregrinos libres, etcétera. Su situación de vulnerabilidad era evidente. Por si fuera poco, en oposición a la poderosa figura del prefecto del pretorio solían estar dirigidos por un individuo de condición servil (Frank 1969, 23-26). En resumidas cuentas, estaban supeditados a la voluntad del emperador. Teóricamente, esta dependencia aseguraba su lealtad en mayor medida que la de los pretorianos, quienes conocían el sistema de patronazgo activo en Roma y la Península Itálica y, por consiguiente, eran más proclives a ofrecer sus servicios al mejor postor (De La Bédoyère 2017, 40). Según la continuidad que sugiere Frank al referirse a las tropas que cumplirán la función de los *custodes* republicanos, los

bátavos fueron el primer antecedente de las *scholae palatinae* (Frank 1969, 23).

En cualquier caso, el carácter no institucionalizado de la guardia bática justifica su desaparición tras la caída de su último valedor, el emperador Nerón. Entre los gobiernos de Galba y Tito (68-81 d.C.), la naturaleza de las unidades que realizaron las funciones de la guardia personal de los emperadores es más ambigua. No obstante, se conoce que los integrantes de estos cuerpos pasaron a ser seleccionados entre las fuerzas armadas del estado. De hecho, a juicio del propio Frank (Ibid., 26), es muy probable que los bátavos fueran sustituidos en sus funciones como *custodes* por un cuerpo de *speculatores*.

Estos *speculatores* formaban una subunidad de la guardia pretoriana de aproximadamente trescientos jinetes. Servían a las órdenes de un *trecentarius* y entre sus funciones principales sobresalía la escolta del emperador por las calles de Roma, su custodia en actos públicos y diversas labores de exploración, mensajería y espionaje (Sánchez Sanz 2012, 19). La recluta de los *equites singulares*, procedentes de tribus del Rin y el Danubio, así como la centralización de los *frumentarii* como policía política romana son dos medidas con las que posiblemente Domiciano trató de socavar el poder que habían adquirido los *speculatores*. Contrariamente a esta política, los emperadores de la dinastía Antonina prescindieron de los *custodes* y confiaron su protección a la guardia pretoriana (Frank 1969, 26-29).

Cómodo modificó esta tendencia aupando a su liberto frigio Cleandro a la prefectura del pretorio (*SHA*. VI. 13). Y no solo eso. De acuerdo con la narración de Herodiano (I. 12.3), además de este cargo, Cleandro estaba al frente del “gobierno de palacio” y del “mando de los soldados”, distinguiéndose así dos realidades que, si bien no quedan claramente definidas, parecen ser diferentes. La procedencia de Cleandro, así como la información sobre unas tropas de palacio distintas a los pretorianos, que parece confirmar Dion Casio en su descripción

de la muerte del mencionado liberto<sup>1</sup>, apuntan a una guardia de *custodes* entendidos en el sentido tradicional del término en época de Cómodo.

La militarización de las estructuras organizacionales del Imperio a partir del siglo III, preludiada por la actividad de la dinastía Severa, forzó a los emperadores a modificar sus círculos de confianza. Ya no eran esclavos y libertos extranjeros, ni tampoco altos oficiales de origen senatorial, quienes formaron parte de ellos, sino una pléyade de líderes y personajes relevantes del mundo castrense. Así, buena parte de las muertes de los emperadores que se sucedieron en aquel momento fueron perpetradas bien por prefectos del pretorio, bien por altos mandos del ejército.

Considerando este contexto, en los años que precedieron al gobierno de Galieno surgió un nuevo cuerpo de guardia imperial: los *protectores*. En origen, este cargo se concedía a veteranos de rango ecuestre que formaron un grupo de hombres de confianza del emperador, ligados a su figura por vínculos de fidelidad (Frank 1969, 34-40). De La Bédoyère (2017, 250) considera que los *protectores* comenzaron a desempeñar funciones propias de la guardia pretoriana desde el año 267 y que eventualmente la sustituirían por completo.

Desde el punto de vista de Frank (1969, Richard 33-40), experimentaron un desarrollo ajeno al de los pretorianos. Es más, los considera antecedente directo de las *scholae palatinae*. Para ello, se basa en el análisis de un *corpus* de 18 inscripciones halladas en relación con los *protectores* entre el año 261 y el 453<sup>2</sup>.

1 Dion Casio subraya que fue la plebe la que acabó con la vida de Cleandro durante una carrera de caballos celebrada en el Circo Máximo. Ahora bien, según su narración los pretorianos facilitaron el camino de la plebe hacia la zona del Circo donde estaba situado el liberto, para lo cual hubieron de enfrentarse a otros soldados que servían bajo las órdenes del propio Cleandro, probablemente componentes de una suerte de guardia de custodes (*Epit.* LXXII. 13, 4-6).

2 *CIL* III. 3424; *CIL* XII. 2228; *CIL* III. 327; *CIL* VI. 3238; *CIL* XIII. 8274; *CIL* III 10406; *CIL* III.6194; *IGR* 1.1496; *AE* 1954, 135; *CIL* III. 6059; *AE* 1946, 127; *CIL* III.12900; *CIL* III. 9835; *AE* 1948, 136; *CIL* XIII. 3682; *AE*

A su juicio, comenzaron siendo un cuerpo de caballería cuyos miembros puntualmente sirvieron a los prefectos del pretorio, pero que a finales del siglo III diversificaron sus funciones, constatándose su presencia en la corte, las fronteras y los campos de batalla (Ibid., 40). Como se expondrá posteriormente, los *protectores*, más allá de su presunto papel como precursores de los *scholares*, constituirían el cuerpo del que proceden sus mandos.

En cualquier caso, el vínculo que Frank establece entre los cuerpos de *custodes* y las *scholae palatinae* no puede ser asumido en su totalidad. Es cierto que, en principio, los *scholares* comparten más rasgos con estos cuerpos que con la guardia pretoriana. Ahora bien, las *scholae palatinae* constituían un cuerpo privilegiado a nivel retributivo y su actividad estaba contemplada dentro de la oficialidad de las fuerzas armadas del Imperio, como prueba su inclusión en documentos del calado de la *Notitia Dignitatum*. Además, en lo que respecta a sus integrantes, aunque había una mayoría de germanos, hay que considerar la posición en muchos casos privilegiada de los mismos dentro de sus comunidades de origen, además del progresivo aumento de la inclusión de *commendabiles* romanos en el cuerpo (ver epígrafes 4 y 5).

En definitiva, si bien la dicotomía *excubiae/custodes* puede asumirse como un patrón relativamente constante para los cuerpos de salvaguarda imperial hasta el siglo III, en adelante el contexto geopolítico cambió hasta el punto de invalidar parcialmente este planteamiento. Ahora bien, la hipótesis de Frank aplicada a los siglos que precedieron inmediatamente la fundación de las *scholae* demuestra la actividad independiente a los pretorianos de contingentes dedicados a la defensa del emperador, cuerpos que mantenían con él vínculos de dependencia más estrechos que los propios pretorianos. Por tanto, es posible que la relación causa-efecto que tradicionalmente se ha utilizado para justificar la creación de las *scholae palatinae*,

esto es, la necesidad de nuevas unidades de guardia personal tras la disolución de la guardia pretoriana por parte de Constantino, tan solo sea una simplificación extrema de una situación más compleja.

## 2. LA GÉNESIS DE LAS *SCHOLAE PALATINAE*. CONTROVERSIA SOBRE UN ORIGEN INCIERTO

Hasta el momento, ni la fecha de fundación ni las circunstancias concretas que rodearon el surgimiento de las *scholae palatinae* se conocen con exactitud. Como se ha expuesto, buena parte de los especialistas sobre el tema vinculan la génesis de este cuerpo con la disolución de la guardia pretoriana. El punto de partida de esta argumentación se encuentra en la información proporcionada por los autores clásicos, que describen el fin de los pretorianos tras la batalla del Puente Milvio (312 d.C.), en la que las tropas de Majencio fueron derrotadas por las de Constantino.

Independientemente de su sesgo particular, las fuentes coinciden en señalar que los pretorianos fueron uno de los grandes apoyos de Majencio en su candidatura al trono imperial (Oros. VII. 28; Zos. II. 9. 3; Eutr. X. 2. 3). Y es que el sustrato ideológico adscrito al programa político del hijo del emperador Maximiano reposaba en la revalorización de los valores y elementos que se consideraban propios de la tradicional esencia romana, entre los cuáles figuraba la guardia pretoriana. Majencio restauró sus antiguos privilegios e instrumentalizó el cuerpo para sus fines particulares. En este sentido, las fuentes clásicas narran episodios de brutal violencia que los pretorianos llevaron a cabo bajo sus órdenes<sup>3</sup>.

3 “Es increíble con cuánta alegría y júbilo se regocijaron el senado y el pueblo con su muerte; porque los había maltratado tanto que en una ocasión permitió a los pretorianos que masacraran al pueblo” (Aur. *Vict. Caes.* 40. 24); “Efectivamente, por cualquier minucia ordenaba a su guardia pretoriana la matanza del pueblo, y masas enteras del pueblo romano fueron asesinadas en el mismo corazón de la ciudad, no a manos de escitas o bárbaros, sino por las picas y todo género de armamento de los propios compatriotas” (Euseb. *Vit. Const.* I. 35. 1).

Teniendo en cuenta esta coyuntura, derrotado Majencio, Constantino decidió desintegrar la guardia pretoriana (Zos. XVII. 2; Aur. *Vict. Caes.* 40. 25). El nuevo Augusto de occidente acababa así con un cuerpo de élite dedicado desde su fundación a la protección imperial. Por tanto, la inexistencia de una unidad orientada a la defensa de su figura generó la necesidad de impulsar un nuevo cuerpo dedicado a estos menesteres. Es entonces cuando las *scholae palatinae* habrían entrado en juego. Este razonamiento es el más consolidado en la historiografía. Así, tanto Whitby (1987, 465), que recalca que la denominación *scholae* no se atestigua antes del gobierno de Constantino, como Barlow y Brennan (2001, 241), que apuntan a este emperador como posible “responsable de la base sobre la que evolucionarían las *scholae palatinae* permanentes”, subrayan el papel de Constantino en la creación de dicha guardia imperial.

Elton también atribuye a Constantino la creación de las *scholae palatinae* como respuesta a su necesidad de protección tras la disolución de la guardia pretoriana, destacando además la vigencia de cinco *scholae* a finales de su gobierno (Elton 2007, 328). Sin embargo, aporta un matiz interesante al aclarar que, si bien este emperador acabó con los pretorianos de Majencio en el año 312 y, doce años después, con los de Licinio tras su enfrentamiento decisivo en Crisópolis, no existen evidencias relativas al destino de los pretorianos que sirvieron al propio Constantino.

De esta forma, asume que Constantino tuvo a su servicio una unidad de pretorianos, algo que quizás pueda fundamentarse en el hecho de que todos los contendientes de los conflictos que siguieron a la abdicación de Diocleciano en el año 305, es decir, Majencio, Severo, Maximiano, Galerio, Licinio y el propio Constantino tuvieron a un prefecto del pretorio bajo su mando (Kelly 2007, 186). En este sentido, conviene extremar la cautela, máxime cuando existen informaciones que, en el entorno de su antecesor más inmediato,

Constantino Cloro, establecen una distinción nítida entre una guardia palatina propia y los pretorianos de Roma (Zos. II. 9). Además, hay que sopesar que la prefectura del pretorio desde tiempos de Diocleciano venía atravesando un proceso de transición hacia la esfera civil, relegando paulatinamente su tradicional significación militar a un segundo plano (De La Bédoyère 2017, 255).

Estudios más recientes, como el realizado por De La Bédoyère (2017, 260), quien sostiene que probablemente las *scholae palatinae* fueron instauradas durante el gobierno de Constantino en una fecha posterior al año 312, continúan en la misma línea, otorgando a este emperador un papel fundacional en lo que a las *scholae* se refiere. En definitiva, existe cierto consenso en la creencia de que Constantino fue el principal responsable del proceso de génesis del cuerpo analizado. Ahora bien, es importante remarcar que el origen de esta guardia palatina no necesariamente tuvo que estar ligado a la caída de la guardia pretoriana y a los sucesos acaecidos en el año 312. De hecho, hay indicios que sugieren una actividad previa.

En el arco de Constantino, los programas iconográficos que narran el saqueo de Verona, acontecimiento previo a la batalla del Puente Milvio, muestran al emperador flanqueado por guardias que portan grandes escudos y que combaten sin casco, una representación que posteriormente será prototípica de los *scholares* (Frank 1969, 48). Esta circunstancia sugiere una actividad anterior al año 312. La misma argumentación adopta Campbell (1994, 233), quien afirma que, para cuando la guardia pretoriana fue abolida, tanto los *protectores* como las *scholae palatinae* ya habían tomado protagonismo en la defensa del emperador.

Cowan va un paso más allá y, basándose en el hecho de que algunas cohortes pretorianas ostentaban el título de *palatinae* a finales del siglo III (atestiguado en: *AE* 1934, 157; *RIB* 966), plantea la posibilidad de que la creación de las *scholae* pueda asociarse a los destacamentos de *equites singulares* y pretorianos que fueron enviados en el año 293 a servir bajo el mando

de los tetrarcas Diocleciano, Maximiano, Galerio y Constancio Cloro (Cowan 2014, 61).

Los aspectos expuestos demuestran que el debate sobre la instauración de las *scholae* continúa abierto. La problemática se complejiza aún más con las primeras alusiones expresas a este cuerpo de guardia. La más temprana se remonta a los tiempos de la Tetrarquía, y está vinculada al jinete *Valerius Maxentius*, miembro de la guardia de los *lanciarrii* y, dentro de este cuerpo, a una unidad afiliada, la *iscola (sic) aequitum* (CIL VI. 32965). Sopesando la existencia de una *schola* de caballería ligada a los *lanciarrii*, Frank plantea que, cuando Constantino separó la infantería y la caballería de dicho cuerpo, esta última adquirió entidad propia y pudo ser el germen de las *scholae palatinae* (Frank 1969, 48).

Del mismo modo, conviene tener en cuenta la inscripción funeraria dedicada a *Valerius Victorinus*, jinete de las *scholae* fallecido en la batalla de Crisópolis del año 324 (AE 1976, 631) tras siete años de servicio en palacio. El texto del citado documento no aclara si dicho individuo pertenecía al bando de Majencio o al de Licinio, pues señala que murió “*contra a(d)versarios*”. Así pues, no es posible asegurar taxativamente que las *scholae palatinae* fueran impulsadas por Constantino, pues existe la posibilidad de que Licinio contara con guardias de este cuerpo (una unidad presuntamente creada *ex novo* apenas unos años atrás por su máximo rival), algo que obligaría a revisar la asunción del papel fundacional de Constantino. Asimismo, llama poderosamente la atención la concesión de una *annona civica* a los miembros de las *scholae scutariorum et scutariorum clibanariorum* (C. Th. 14.17.9-10) que, a juicio de Frank (1969, 49), probablemente se otorgó en el año 330 coincidiendo con la consagración de Constantinopla como capital imperial. En este sentido, sugiere que las dos *scholae* beneficiarias de la concesión fueran las originales, lo que retrasaría dieciocho años su fundación.

En definitiva, se puede concluir que la formación de las *scholae* ha de conceptualizarse

como un proceso evolutivo que probablemente no fue pautado conforme a unas directrices claras. Por el contrario, parece plausible pensar que se configuraron sobre la marcha, quizás partiendo de unidades anteriores al gobierno de Constantino, destacando al respecto los *lanciarrii* anteriormente citados. En todo caso, parece claro que nos encontramos ante un cuerpo modelado entre los gobiernos de Diocleciano y Constantino, plenamente operativo desde la segunda mitad del siglo IV y que, en lo relativo a su institucionalización plena sí que debemos situar a este último como el gran impulsor, pues es cierto que en los años posteriores a su muerte las *scholae* ya aparecen regularmente en la narrativa de las obras de los autores clásicos cuando estos abordan las estructuras militares del ejército.

### 3. CONTEXTUALIZACIÓN Y SÍNTESIS CRÍTICA DE SU ACTIVIDAD

La actividad de las *scholae* se encuentra en íntima relación con la centralización y, sobre todo, la militarización del Imperio a partir del siglo III. Una de las consecuencias de este proceso fue la transformación de la residencia imperial. Y es que se pasó del modelo tradicional de *domus* patricia que siguieron Augusto y sus sucesores inmediatos, en la línea del respeto a la concepción del emperador como primer ciudadano, a un palacio imperial diseñado en base a los modelos castrenses. El personal palatino, anteriormente copado por individuos de condición servil encargados de labores administrativas poco valoradas, fue sustituido por personal militar que pasaría a atender estas cuestiones, muy relevantes conforme a los nuevos cánones de pensamiento (Frank 1969, 7-16).

Es en este contexto cuando los oficios palatinos se habían convertido en una posición francamente codiciada, en el que ha de situarse el punto de partida de los nuevos cuerpos de guardia imperial, en especial los *protectores* y las *scholae palatinae*. Como se ha planteado, el origen de las *scholae* bascula entre los gobiernos



de Diocleciano y Constantino. No obstante, se suele aceptar que durante los años finales de este último las *scholae* ya se habían constituido en su forma de organización clásica, es decir, como regimientos de caballería de 500 hombres.

Más allá de los aspectos relativos a los mandos, el reclutamiento y la funcionalidad de estas unidades, que se abordarán con detalle posteriormente, en este momento interesa particularmente la proyección política que alcanzaron muchos de sus miembros. Durante las décadas siguientes a la creación de las *scholae*, la militarización estatal generó un conflicto de intereses entre senadores y altos mandos militares. Estos últimos amenazaban el monopolio de los grandes cargos gubernamentales, hasta aquel momento ámbito exclusivo de la clase senatorial. Entretanto, las menciones a la actividad de las diversas *scholae* en las fuentes se hacen cada vez más frecuentes, especialmente en época de los emperadores Constancio II y Juliano (Amm. Marc. XIV. 7. 9 y XIV. 11. 2; Zos. III. 29).

Precisamente el gobierno de “el Apóstata” marca el punto de inflexión que supuso la victoria del estamento militar sobre la élite senatorial, pasando los altos cargos militares a ser mayoría en el propio senado. En este nuevo orden, las *scholae* tendrían un papel preponderante al convertirse en un medio de promoción habitual para los hijos de los militares que obtuvieron el estatus senatorial, los llamados *commendabiles*, “hijos de buenas familias” que gozaron de privilegios tipificados en la legislación (C.Th. 6. 24. 2). Junto a los citados *commendabiles*, el grueso de los reclutas provenía de importantes linajes germanos o francos (ver epígrafe 5.4). Joviano, Valentiniano I o Valente constituyen solo algunos ejemplos de individuos que llegaron a ser emperadores tras haber militado en las *scholae* en su juventud, algo que prueba las posibilidades de ascenso que ofrecía esta unidad, si bien *protectores* y *domestici* eran

cuerpos de más enjundia que los *scholares* en este sentido (Procop. *Historia Secreta*. 24. 24).

En cualquier caso, pese al gran poder de que gozaron los cuerpos palatinos, la “barbarización” del ejército romano durante los siglos V y VI desestabilizaría el poder de esta nueva clase dirigente. Esta situación se haría más evidente en occidente, donde los líderes germanos aprovecharon la caída del emperador Mayoriano en el 461 para imponer a sus propias élites militares al frente del Imperio. Teodorico, aunque mantuvo pensiones a los *scholares*, los apartó definitivamente de sus antiguas funciones. En este sentido, cabe plantear la posibilidad de que para entonces el grado de integración de los reclutas en las estructuras romanas fuera tal que ni siquiera su origen étnico pudo evitar su relegación. Con la conquista del reino ostrogodo, Justiniano, a través del *logotheta* Alejandro, decidió eliminar definitivamente las citadas prebendas de las que se beneficiaban los *scholares*, medida que certificaba la desaparición del cuerpo en occidente (Frank 1999, 186-194).

En oriente, las *scholae* experimentaron un desarrollo bien distinto. También allí tuvo lugar una ostensible “barbarización” de las tropas imperiales a partir del siglo V. El culmen del proceso llegaría con el ascenso en la corte de personajes como el *magister militum* Aspar, que aupó al trono imperial a Marciano y, posteriormente, a León I. El conflicto entre este último y Aspar revelaría la vulnerabilidad de las *scholae*. Y es que León desafió el poder del general germano valiéndose de un nuevo cuerpo originalmente compuesto en su mayoría por isaurios: los *excubitores*. Para llevar a término sus objetivos no podía apoyarse en las *scholae*, pues sospechaba de la cercanía de sus miembros a las élites que controlaba Aspar. León saldría victorioso de este conflicto. Por consiguiente, las *scholae* quedaron relegadas a un papel marginal dentro de los cuerpos palatinos. En adelante, quedaron transformadas en unidades ceremoniales donde estaban normalizados el acceso por intermediación de contactos y la

compra de cargos, política que posteriormente fomentaría Justiniano en su ánimo de obtener ingresos con los que subsanar las maltrechas arcas del estado (Ibid., 209-214).

Agatías sintetiza esta situación en un pasaje en el que describe la defensa de Constantinopla del ataque de los kotrígures por parte de Belisario, que tuvo que recurrir a tropas poco habituadas al combate, entre ellas las *scholae*:

“No eran especialmente belicosos, ni tenían la adecuada preparación en tales asuntos, sino que pertenecían a los regimientos de los que se elegía a los denominados «escolarios» para pasar día y noche en la Corte; se les llama soldados y sus nombres aparecen en los registros, aunque son civiles ricamente vestidos, cuya única razón de ser es la pompa del rey y el esplendor de las paradas. Y antiguamente era costumbre que en estos cuerpos no entraran otros sino aquellos que habían adquirido experiencia militar. Es más, ni siquiera cobraban dinero cuando se incorporaban al servicio, sino que recibían este honor gratis y en claro agradecimiento por haberse mostrado dignos de él en sus anteriores campañas” (Agatías, V, 15, 2-3; trad. Ortega Villaro, B, 2008).

De este tipo de referencias se deduce que poco quedaba de los otrora jinetes de élite que, eso sí, debieron ser realmente efectivos originalmente, como demuestran visiones como la de Vegecio, que consideraba la caballería de su tiempo, abanderada por las *scholae*, muy desarrollada<sup>4</sup>. Por tanto, lo que se infiere de la trayectoria de estos regimientos es que, quizás más que a una necesidad manifiesta de protección imperial, su creación, o al menos su posterior mantenimiento, podría relacionarse con las posibilidades que brindaban como instrumento de integración

<sup>4</sup> Vegecio está tan seguro de la eficacia de la caballería romana de su tiempo, cuyo máximo exponente eran las *scholae*, que llegar a afirmar que “dado que esta parte del ejército ha progresado mucho gracias al entrenamiento, al tipo de armas con que se equipa y a la casta de los caballos, creo que no es necesario extraer precepto alguno de los libros, ya que con la instrucción actual basta y sobra” (Veg. Mil. III. 26. 34)

política de cara a ciertos colectivos que interesaba incorporar a la dinámica del ejército. Y es que no debemos olvidar que las *scholae* estaban compuestas en gran medida por hijos de militares romanos y de grandes caudillos extranjeros que se alistaban, entre otras circunstancias, atraídos por las posibilidades de promoción. Así, constituían una forma de generar compromiso político entre estos poderosos grupos sociales.

Las *scholae* siguieron siendo tropas de parada hasta la llegada al trono del emperador Constantino V. A lo largo del siglo VII, el único cambio reseñable en su estructura fue la asimilación de los cuerpos de *domestici* y *protectores* en sus filas. Con la tagmatización del ejército bizantino en el siglo VIII, serán refundadas con nuevas funcionalidades. Esta reorganización será analizada de forma pormenorizada en el epígrafe final del presente trabajo.

## 4. ESTRUCTURA Y ORGANIZACIÓN

### 4.1. Situación de las *scholae palatinae* en la *Notitia Dignitatum*

Como paso previo al análisis de la configuración de las *scholae palatinae*, se antoja fundamental revisar su situación en la *Notitia Dignitatum*, fuente de información de valor indispensable en lo que a estos regimientos se refiere. Este documento ofrece una amplia panorámica de la organización del Imperio entre los siglos IV y V, tanto en su vertiente administrativa como en la militar.

En consonancia con las pretensiones del emperador Teodosio, que perseguía legar un modelo de actuación paralelo a sus sucesores en ambas mitades del Imperio, la *Notitia* proyecta una disposición simétrica entre oriente y occidente. Es conveniente señalar que, si bien su redacción original data del último tramo del reinado de Teodosio, la mayor parte de su información corresponde al periodo comprendido entre los años 401 y 408, un contexto determinado por la voluntad

de Flavio Estilicón de limitar el poder de los mandos provinciales en pos de la centralización del Imperio. De acuerdo con Woods (1996, 48), la información relativa a occidente ha de datarse entre los años 395 y 400, mientras que los datos alusivos a oriente habrían de fijarse entre el 400 y el 410. En cualquier caso, la compilación definitiva, que ha de atribuirse al *primicerius notariorum*, finalizaría entre el 425 y el 429 (Neira Faleiro 1998, 4-16).

En este documento el primer elemento relevante en lo que a las *scholae* se refiere es su mayor influencia en la esfera oriental. Y es que en occidente aparecen compiladas únicamente cinco *scholae*: *schola armaturarum seniorum*, *schola gentilium seniorum*, *schola scutariorum prima*, *schola scutariorum secunda* y *schola scutariorum tertia* (Not. Occ. IX). En oriente el número se amplía hasta siete: *schola scutariorum prima*, *schola scutariorum secunda*, *schola gentilium seniorum*, *schola scutariorum sagittariorum*, *schola scutariorum clibanariorum*, *schola armaturarum iuniorum* y *schola gentilium iuniorum* (Not. Or. XI). Es decir, si asumimos que cada *schola* estaba compuesta por un regimiento de 500 hombres, occidente contaría con 2.500 *scholares* y oriente con 3.500. Ahora bien, en lo que sí coincidían ambas mitades del imperio es en estar supeditadas a la autoridad del *magister officiorum* (Not. Occ. IX; Not. Or. XI), cargo que ejercía como mando supremo de las *scholae*.

La *Notitia* confirma la autoridad que concentró. Prueba de ello es el enorme conglomerado administrativo-militar que dirigía, tanto en oriente como en occidente. En ambos casos, el *magister officiorum* estaría al frente, además de las *scholae palatinae*, de la *schola agentum in rebus*, conformada por funcionarios dedicados fundamentalmente al espionaje. Adicionalmente, en occidente también dirigiría varios departamentos o *scrinia*, (memoriales, órdenes, correspondencia o peticiones) y colectivos como los *cancellari* y los *ammissionales*. Por si fuera poco, suyo era el mando de múltiples arsenales armamentísticos

en las diócesis de Iliria, Italia y las Galias (Not. Occ. IX).

En oriente, las atribuciones del *magister officiorum* eran similares. Como se ha mencionado, lideraba la *schola agentum in rebus* que, en este caso, contaba con el concurso de una variabilidad mayor de cargos que su homóloga occidental. Del mismo modo, se encargaba de la gestión de varios *scrinia* (memoriales, correspondencia, peticiones y órdenes) y estaba al mando de la dirección de ciertos colectivos (*mensores* y *lampadarii*), además de diversos arsenales de armas repartidos en las diócesis de Oriente, el Ponto, Asia, Iliria y las dos Tracias (Not. Or. XI).

Con respecto a los *domestici*, cuerpos de los que procedían los mandos de las *scholae*, la *Notitia* señala la existencia de un *comes domesticorum equitum* y un *comes domesticorum peditum*, los cargos más altos de este cuerpo, tanto en oriente como en occidente. Lógicamente, estos oficiales tenían bajo su mando a los *domestici equites* y *pedites*, caballería e infantería de palacio respectivamente, además de a una serie de encargados o *deputati* (Not. Occ. XIII; Not. Or. XV).

Esta es toda la información que la *Notitia Dignitatum* ofrece de las *scholae palatinae*. Se trata de una panorámica general que sugiere una notable descompensación entre el escenario oriental y el occidental que se hace patente no únicamente por el número total de *scholae*, sino también por la magnitud de los recursos a disposición de los *magistri militum* de las dos mitades del Imperio.

Asimismo, revela la vocación armamentística de cada *schola*, o al menos eso se deduce de sus denominaciones. En este sentido, se pueden extraer ciertos datos. Por un lado, que las *scholae* de *scutarii*, compuestas por jinetes que formaban parte de la caballería pesada, son las más numerosas, lo cual podría ser indicativo de una mayor operatividad militar respecto del resto. Por otro lado, que en oriente existieron *scholae* compuestas por regimientos de caballería pesada (*clibanarii*)

y que, adicionalmente, contaban también con una *schola* de *sagittarii*. De la presencia de jinetes arqueros se infiere la disponibilidad de unidades de caballería ligera.

Respecto a las *scholae* de gentiles de ambas mitades del imperio, en el caso de aquellas pertenecientes a occidente, posiblemente sus reclutas procederían de las regiones contiguas al *limes germanicus*. Por su parte, para sus homólogas orientales sería lógico pensar en una asociación con el *limes* danubiano y las regiones cercanas a la Escitia. En todo caso, conviene matizar que todas estas disquisiciones son inferencias basadas exclusivamente en los términos con los que la *Notitia* se refiere a las diferentes *scholae*, lo cual no tendría que traducirse necesariamente en una inclinación armamentística concreta, pues no se aprecian distinciones nítidas en las informaciones aportadas por las fuentes.

#### 4.2. Jerarquías, mandos y retribuciones

Desde el momento de su fundación, las *scholae*, tal como sucedía con el resto de *palatini*, pasaron a formar parte de la élite de la organización militar del Imperio. Con ciertos matices, su cadena de mando original se mantuvo incólume hasta el siglo VIII. El encargado de la dirección de las *scholae* era el maestro de los oficios, *magister officiorum*, a cuya oficina se trasladaron las competencias de las guardias palatinas, inicialmente adscritas a la prefectura del pretorio, una vez se le confirió el rango ministerial de *comes* (Frank 1969, 50; Haldon 1984, 142). Aparentemente, esta traslación de competencias, además de con la diversificación funcional de las prefecturas del pretorio, podría ponerse en relación con la manifestación de una voluntad imperial de ejercer un control más directo sobre los cuerpos de guardia.

Por debajo de la autoridad del *magister officiorum*, siguiendo la propuesta de Frank (1969, 55-57), que sugiere que las *scholae*, en calidad de regimientos de caballería, adoptaron la estructura jerárquica tradicional de los regimientos ecuestres ordinarios del

ejército romano, existirían siete grados de mando. De mayor a menor autoridad: *tribunus*, *primicerius*, *senator*, *ducenarius*, *centeranius* y *biarchus*. En este punto, conviene subrayar que los regimientos ordinarios de caballería tenían tres grados adicionales, de rango menor a los mencionados (*circitor*, *equus* y *tiro*), de los que no hay constancia en las *scholae* posiblemente debido a la privilegiada posición de los reclutas ya desde el mismo momento de su ingreso. De hecho, todos los *scholares* poseían el rango de suboficiales. Eso sí, los mandos procedían de otro cuerpo palatino de consideración superior y al que rara vez podían acceder los alistados regulares, los *protectores domestici*, que copaban los puestos de *senatores*, *ducenarii* y *centenarii* (Ibid.).

En el contexto de su unidad, los *domestici* respondían ante el *comes* de los *domestici*, usualmente elegido entre los tribunos de las *scholae*, que dirigía de facto estos regimientos (Haldon 1984, 150). Tanto él como el *magister officiorum* a su vez estaban subordinados a la autoridad de los *magistri militum*. Del mismo modo, los tribunos contaban con un servidor particular, el *domesticus*, independiente del resto de *domestici*, que con frecuencia se ha identificado con el *primicerius* (Frank 1969, 57-58). Sea como fuere, como se ha indicado, a partir del siglo VII *protectores* y *domestici* quedarán asimilados en las *scholae*.

Finalmente, dentro de las *scholae* existió una subunidad de élite: los *candidati*, guardaespaldas del emperador seleccionados entre los *scholares* por su habilidad de combate. En concreto, sus cuarenta militantes estaban divididos en dos destacamentos de 20 hombres repartidos entre la sexta *schola*, asociada a los *candidati seniores*, y la séptima *schola*, ligada a los *candidati iuniores*. Al frente de cada destacamento de *candidati* había un *primicerius* de su respectiva *schola* (Haldon 1984, 129). Es menester resaltar que los *candidati* no se beneficiaron de gratificaciones adicionales al conjunto de *scholares*. Ahora bien, además de su cercana posición para con el emperador es posible que tuvieran cierto ascendente sobre

sus compañeros de armas de las *scholae* (Ibid.). Visualmente eran fácilmente identificables por su indumentaria blanca y por ser portadores de un armamento particular cuyo elemento más llamativo era una lanza de gran longitud. Estos atavíos, propios de las cortes del mundo helenístico, no fueron introducidos en el ceremonial romano hasta el siglo IV (Frank 1969, 133).

Con respecto a las retribuciones, la propia esencia de las *scholae* como cuerpos de guardia imperial les brindaba una posición económica privilegiada, además de otras prerrogativas ligadas a la exención de ciertos servicios públicos (Frank 1969, 57). Si bien recibían los mismos donativos que los soldados regulares, gozaban de *annona* y *capita* entre tres y cuatro veces más altas. En lo que concierne a los *scholares* retirados, tenían derecho, además de a ciertas comisiones, a un sólido de cada *annona* a la que previamente tenían acceso, así como al dinero del caballo de su unidad. Todos estos privilegios podían ser reclamados por sus hijos en caso de fallecimiento previo a la retirada (Haldon 1984, 119-122).

Las concesiones de las que se beneficiaban los mandos de los *scholares* eran aún más notorias, pues las retribuciones eran proporcionales al rango ejercido. Asimismo, tenían otros privilegios. *Ducenarii* y *senatores* no podían recibir castigos físicos ordenados por sus tribunos. Por encima de ellos, los *primicerii* ostentaban el estatus de *clarissimi*. También los tribunos tenían un estatus privilegiado. Por un lado, se les permitía vestir la púrpura, concesión de especial privilegio teniendo en cuenta las severas restricciones tipificadas en la legislación al respecto. Por otro lado, tenían grandes oportunidades de promoción, pudiendo aspirar a una dignidad equivalente a los gobernadores provinciales una vez retirados si habían ascendido al cargo de *comes primi ordinis*. Finalmente, los tribunos que no llegaban a estas cotas, cuando dejaban el cuerpo, lo hacían en calidad de *ex duces* (Ibid.).

### 4.3. Basculación de sus funcionalidades

La misión más evidente a la que se asocian las *scholae* es la de protección del emperador, de la que se encargaban en contextos diversos: durante la noche, en reuniones oficiales o en el campo de batalla. Las narraciones de las fuentes confirman su actividad de salvaguarda imperial (Amm. Marc. 27. 10. 12. 16; 19. 11. 8-12; Procop. *Goth.* VI. 32. 22). Es decir, se trataba de cuerpos de élite conformados por hombres específicamente seleccionados para este cometido, al menos en un principio.

Sin embargo, el fuerte vínculo con el emperador llevó a las *scholae* a desempeñar otras tareas en su nombre. Un ejemplo claro es su aportación en labores administrativas que requerían de la intervención urgente del emperador, pero para las que este no podía personarse. En este sentido, se conoce que en ocasiones se les ordenó adoptar el rol de los *curiosi*, individuos encargados de la supervisión de los puestos imperiales: "*scholarum mittantur ad provincias curiosi anniversarium munus acturi*" (C.Th. 6.29.6). Asimismo, en opinión de Frank (1969, 121), probablemente también fueron enviados a inspeccionar el trabajo de los grandes arsenales armamentísticos del imperio.

La actividad histórica de las *scholae* demuestra que fueron utilizadas como fuerzas coactivas con cierta asiduidad, actuando como una suerte de policía política en ocasiones y asegurando el orden de la capital ante situaciones de inestabilidad manifiesta. En esta línea, es digno de mención el papel de las *scholae* dentro de la política religiosa del imperio. Y es que la imposición de la visión imperial estaba íntimamente asociada a la proyección bélica de estas guardias. De hecho, en el entorno de los grandes concilios de la Iglesia, era competencia del maestro de los oficios y sus subordinados, entre los que figuraban las *scholae*, el asegurar la asistencia de los todos obispos convocados (Ibid., 104).

Ya se ha subrayado que, aproximadamente a partir del siglo V, las *scholae* pasaron a



desempeñar un papel meramente ceremonial dentro del conjunto de las fuerzas armadas del Imperio Romano. Asistían a ceremonias de la corte, tomaban parte en las aclamaciones y acompañaban al emperador y otros dignatarios en procesiones públicas. Sin embargo, conviene resaltar que esta realidad no impidió a ciertos *scholares* implicarse en labores militares y en las guerras del imperio. Además, aunque aisladas, en ocasiones el cuerpo protagonizó ciertas acciones bélicas (Haldon 1984, 126-129).

Así, Teófanos “el Confesor” menciona la participación de dos *comites* de las *scholae*, Kyrtos y Diógenes, en la lucha frente a la revuelta de los isaurios del año 492 organizada por Longino tras la muerte de Zenón, concretamente en la batalla de Kotyaeion. (Theoph. 138). El mismo autor informa sobre el fallecimiento de numerosos miembros de las *scholae* en el contexto de la defensa organizada frente a las incursiones hunas y eslavas del 559 (Theoph. 233), así como de una revuelta violenta organizada por los *scholares* tres años después, revelándose contra su *comes* por la abolición de ciertos pagos que solían recibir hasta el momento y que les habían sido retirados (Theoph. 236)<sup>5</sup>.

En dos de los tres episodios planteados, la implicación bélica de las *scholae* estuvo motivada por razones que les afectaban directamente. Por un lado, los isaurios fueron quienes, desde el cuerpo de *excubitores*, desplazaron a los *scholares* de su antiguo lugar de privilegio junto al emperador. Por tanto, es lógico pensar que tuvieran un especial interés en que los objetivos de Longino no se cumplieran. Posiblemente de ahí parta su decisión de implicarse en la contienda. Por otro lado, la defensa de sus privilegios parece otro pretexto que podría justificar el

abandono de sus funciones ornamentales para desafiar a sus mandos en términos de violencia. De cualquier manera, puede concluirse que las *scholae* experimentaron una indudable transformación hacia la esfera civil y ceremonial desde sus funciones primigenias, aunque siguieron albergando un cierto sustrato militar que se puso de manifiesto únicamente en episodios muy concretos en los que quizás su membresía tuviera un interés particular.

#### 4.4. Evolución en los reclutamientos

Durante el siglo IV, la captación de ciudadanos romanos para el ejército fue realmente problemática. El servicio militar implicaba múltiples desventajas para quienes acudían a las levas. Además de los peligros evidentes que entrañaban el combate y las duras condiciones de vida en los límites del Imperio, el abandono de sus tierras generaba problemas de diversa índole entre los soldados. Su marcha privaba a sus familias de su fuerza de trabajo y las dejaba en una situación de vulnerabilidad manifiesta ante el aumento de la presión fiscal, de forma que con frecuencia los grandes latifundistas aprovechaban la coyuntura para incrementar la coacción sobre sus colonos o incluso hacerse con nuevas tierras de cultivo. Este tipo de situaciones, unidas a circunstancias sociopolíticas como la obligación que tenían los dediticios de ofrecer sus servicios militares a Roma desde la promulgación del edicto de Caracalla un siglo atrás, contribuyeron a la progresiva barbarización del ejército romano.

En este sentido, las *scholae palatinae*, de las que se esperaba un reclutamiento de soldados especialmente capacitados, no fueron una excepción. Así, la mayoría de los reclutados de este momento eran de origen germano. Eso sí, dentro de estos germanos las situaciones de los alistados eran muy diferentes. En ocasiones, eran dediticios que habían sido sometidos a la autoridad romana y cuya condición de vencidos les obligaba a servir en sus ejércitos. Ejemplo de ello es la carta que Juliano envió a Constancio, en la que le informaba del envío de un contingente de *dediticios*, que recoge

<sup>5</sup> Teófanos apunta que la revuelta fue apaciguada gracias al amenazante discurso de Teodoro Kondocheres, hijo del *magister officiorum* Pedro “el Patricio” (Theoph. 236). Si bien el contenido del mencionado discurso no es revelado, parece claro que el potencial bélico de las *scholae* en este momento era limitado, pues la mera intimidación de uno de sus más altos mandos fue suficiente para sofocar el conato de insurrección.

Amiano Marcelino: “*cis Rhenum editam barbarorum progeniem, vel certe ex dediticiis qui ad nostra desciscunt*” (Amm. Marc. XX. 8. 13).

Otras veces se trataba de *laeti*, gentes que procedían de tribus asentadas en territorio romano a cambio de la aportación periódica de tropas. Estos *laeti* llegaron a integrarse en la estructura militar romana hasta tal punto que la *Notitia Dignitatum* constata la presencia de doce *praefectus laetorum* en Occidente (Not. Occ. XLII). Además, había casos en que los alistados simplemente se enrolaban en las *scholae* respondiendo a relaciones de clientela generadas para con los romanos (Frank 1969, 61). En definitiva, los contingentes que durante siglos actuaron en calidad de auxiliares de las legiones pasaban a ser el grueso no solo del ejército regular, sino también de cuerpos de élite como las *scholae*.

En el caso de estas últimas, el hecho de que la mayoría de alistados fueran de origen germano no derivó en un reclutamiento arbitrario. Ni mucho menos. El ingreso en las *scholae* sirvió a los romanos como método de integración de las élites de estos pueblos. Así, muchos de los reclutas germanos, en su mayoría hijos de notables personalidades de sus comunidades de origen, utilizaron las *scholae* como trampolín de promoción a puestos de mayor importancia, tanto dentro como fuera del cuerpo (Ibid. 63-64).

El ejemplo más revelador al respecto lo constituyen los francos. En este sentido, Amiano menciona a dos personajes francos relevantes al respecto: Malarico, que llegó a ser “*gentillium rector collegis*”, es decir, líder del cuerpo de los gentiles, y Mallobaudes, que ejerció como “*armaturarum tribuno*” (Amm. Marc. XV. 5. 6). En el caso de Mallobaudes, sabemos por la descripción posterior que hace de él el propio Amiano que su ascenso le llevaría a ser *comes* de los *domestici* (Amm. Marc. XXI. 10. 6), cargo que, como ya se ha indicado, controlaba de facto las *scholae*. Los alamanes también gozaron de relevancia en la composición de las *scholae*, como demuestran

los casos de Escudilón, “*scutariorum rectorem*”, y Latino, “*domesticorum comitem*” (Amm. Marc. XIV. 10. 8).

La instrumentalización de las *scholae* como herramienta de adhesión de ciertos grupos sociales no solo se manifestó en el espectro de los pueblos del *limes*. Como ya se ha mencionado, estas guardias acogieron a hijos de veteranos que con el tiempo conformarían una nueva clase castrense desarrollada en paralelo a la militarización de las estructuras organizacionales del imperio. Así, los *commendabiles* servían desde niños en las *scholae*, lo que les brindaba acceso al mundo de la corte. Como es natural, gozaban de una mayor accesibilidad a las *scholae* que el resto de *milites*, siendo bastante infrecuente el ascenso de estos a los cuerpos de guardia imperial (Frank 1969, 72-74). Joviano y Valentiniano fueron quizás los dos personajes más relevantes en este sentido. Antes de su elección imperial, Joviano dirigió a los *domestici* ejerciendo como “*domesticorum ordinis primus*” (Amm. Marc. XXV. 5. 4). Por su parte, Valentiniano ascendió al trono siendo líder de la segunda *schola* de escuderos, “*agens scholam scutariorum secundam*” (Amm. Marc. XXVI. 1. 5).

Del panorama de los reclutamientos expuesto hasta el momento se puede concluir que la preeminencia de los personajes de proyección militar es manifiesta, independientemente de si estos procedían de las élites del mundo bárbaro o ingresaron en las *scholae* en virtud del aval de oficiales romanos. Esta situación cambiaría radicalmente a partir del siglo VI, momento en el que el acceso a estos cuerpos de guardia quedó completamente supeditado al pago de importantes sumas (Haldon 1984, 119-120).

Mucho antes, concretamente desde el año 408, ya se legislabo con el objetivo de potenciar el mérito en el acceso y la promoción en el ámbito de las *scholae*<sup>6</sup>. La temprana promulgación de

6 “*Tirones in scholis loco semper posteriore ponantur. nec enim patimur quemquam celsiorem gradum obtinere, nisi cui et laborum adsiduitas et stipendiorum prolixitas suffragatur*” (CJ.12.43.3)

leyes de esta índole sugiere que la venta de oficios dentro de las *scholae* fue una constante desde etapas prematuras de su desarrollo, otro factor más que apunta a que estos regimientos sirvieron al propósito de integración de las élites en los objetivos militares de la política romana. El paso del tiempo consolidó y, en última instancia, extremó esta práctica, hasta que llegó un punto en el que, de cara al ingreso en el cuerpo, el mérito dejó de ser un baremo a la hora de gestionar los reclutamientos.

##### 5. LA IRRUPCIÓN DE LOS *EXCUBITORES* Y SU IMPACTO EN LA ACTIVIDAD DE LAS *SCHOLAE*

La progresiva transformación de las *scholae palatinae* en cuerpos de naturaleza ceremonial se vio drásticamente acelerada por la irrupción de una unidad de guardia que resultaría fundamental en la constitución de la dinastía justiniana: los *excubitores*, “aquellos que permanecen fuera de los aposentos”. El proceso está asociado al origen étnico de los reclutados de ambos cuerpos y, particularmente, a las tensiones que tuvieron lugar durante los años de gobierno del emperador León I.

A mediados del siglo V, el *magister militum* Aspar, de origen alano, dominaba, amparado por la fuerza militar que le otorgaban sus contingentes germanos, la política del Imperio en oriente. Esta coyuntura empujó al emperador León I a buscar un contrapunto a su poder. Para ello, entre otras medidas, puso el foco en el sureste de Anatolia. De esta zona procedían en su mayoría los individuos que engrosaron las filas de los *excubitores*, isaurios que habitaban en zonas montañosas y compondrían su nuevo cuerpo de guardia imperial. El líder isaurio Zenón pasaría a dirigir el cuerpo situándose en la primera línea de sucesión imperial tras contraer matrimonio con Elia Ariadna, hija de León. Las acusaciones de traición que sobreolaban la figura de Aspar tras la fallida expedición romana en el norte de África contra los vándalos en el año 468, unidas al temor de León I a un ataque por su

parte, condujeron al asesinato del alano tres años después (Treadgold 1995, 13-14).

La muerte de Aspar fue un duro golpe para los intereses germanos. Sin embargo, los *ardaburii*, familiares y demás integrantes del linaje del fallecido *magister militum*, fueron capaces de mantener parte de su influencia y posesiones durante el siglo VI (McEvoy 2017, 506). Eso sí, aupados por León I, Zenón y los isaurios ocuparon el vacío dejado por el líder germano y sus partidarios. De cara a la conformación de su guardia personal, León priorizó la captación de hombres fornidos dentro de los límites étnico/territoriales del Imperio en Oriente. Así, los líderes isaurios de los *excubitores* progresarían hasta controlar de facto todas las unidades de guardia imperial, como demuestran los casos de Illos y Zenón, que adquirieron un enorme poder, llegando este último a ser emperador (Frank 1969, 209-214).

En cualquier caso, tras la muerte de Aspar, Ostrys, uno de sus subordinados, atacó Constantinopla y la ciudad fue defendida con éxito por los *excubitores*. En la defensa de la ciudad, León decidió prescindir de los *scholares*. Y es que, como se ha expuesto, en este cuerpo el elemento germánico debía estar aún ciertamente vigente. Por tanto, el emperador prefirió renunciar a la notable fuerza de las *scholae* antes que exponerse a una posible traición. Este hecho crucial subordinó las *scholae* a los *excubitores*, lo que sería tónica habitual en lo sucesivo. Así, se puede considerar que el ascenso de los *excubitores* se tradujo en una decisiva pérdida de poder para las *scholae*, pues hasta entonces, pese al viraje hacia el ámbito ceremonial, el ingreso en estos regimientos de caballería todavía se consideraba un escenario muy apetecible.

El aumento de poder de Zenón y sus aliados isaurios llegó a convertirse en una amenaza para el liderazgo de León I. Por consiguiente, este último reorganizó a los *excubitores* y posiblemente parte de los cambios se orientaron a la limitación del elemento isaurio dentro del cuerpo en favor de hombres procedentes de las

zonas de Tracia e Iliria. A fin de cuentas, los isaurios, pese a su condición de ciudadanos romanos, eran percibidos como una suerte de bárbaros de segunda dentro de las fronteras del Imperio (Kaldellis 2018, 9-14). Posteriormente, el enfrentamiento entre Longino, hermano de Zenón, y el emperador Anastasio I socavó aún más el poder de los isaurios, pero el cuerpo de los *excubitores* mantuvo su preeminencia, especialmente bajo el mando de Justino (Frank 1969, 209-214).

Este personaje adquirió un notable poder durante las dos primeras décadas del siglo VI. Cuando en el año 518 murió Anastasio I, pudo acceder al trono imperial tras una serie de luchas de poder en la corte que revelaron la preeminencia de los *excubitores* en dicho entorno. Procopio, en su *Historia Secreta* (VI, 10-12), apunta que Justino ascendió gracias a su posición como líder de la guardia de palacio, es decir, en este momento, de los *excubitores*. Partiendo de esta información, autores como Frank (1969, 212), han interpretado que, pese a la oposición de las *scholae*, los *excubitores* lograron que fuera Justino el elegido para ocupar el mando del Imperio, algo especialmente sintomático teniendo en cuenta el perfil de Justino, de edad avanzada y con un bajo nivel cultural. Esto habla, por un lado, de la nueva jerarquía de palacio pero, por otro lado, muestra que las *scholae*, incluso a través de sus debilitados remanentes, llegaron a ejercer algún tipo de influencia en un momento en el que presuntamente estaban ya muy alejadas del poder.

Durante el resto del siglo VI, los *excubitores*, cuya base se afianzó en el palacio de Constantinopla, siguieron desempeñando un papel preponderante. A ellos se les confiaron con frecuencia delicadas tareas imperiales de diversa índole (Haldon 1999, 68). El mando más alto de la unidad era el *comes excobituroum*. Este individuo alcanzó un enorme poder, pues era independiente del resto de oficiales del ejército, respondiendo únicamente ante el emperador (Haldon 1984, 136).

Los ejemplos que demuestran la confianza que los emperadores depositaron en los líderes de los *excubitores*, tanto en el espectro militar como en el político, son numerosos en las fuentes. En noviembre del año 561, Justiniano encargó a Marinus, *comes excobitorum*, la disolución de un conflicto entre los partidos circenses de los Verdes y los Azules (Theoph, 236). En el 573, Justino II envió a las regiones danubianas al *comes excobitorum* Tiberio para rechazar una invasión de los ávaros (Theoph, 247). Veinte años más tarde, el emperador Mauricio volvió a enviar a la zona danubiana a un *comes excobitorum*, Philippikos, que además era *magister militum per Orientem* y cuñado suyo al haber contraído matrimonio con su hermana (Theoph, 272). Ya en el siglo VII, el emperador Focas casó a su hija Domentzia con Prisco, *comes excobitorum* (Theoph, 295).

En cuanto a la cadena de mando, se conoce mucho peor que la de las *scholae*. No obstante, entre los oficiales destacaron *draconarii*, *senatores* y, sobre todo, *scribiones*, individuos que Justiniano utilizó como guardia personal y de los que, pese a la falta de evidencia sobre la posible existencia de un ordo particular, se ha sugerido que podrían ser a los *excubitores* lo que los *protectores domestici* a las *scholae*. Es decir, un cuerpo que albergaba a sus oficiales. No han trascendido detalles sobre el reclutamiento o la remuneración de los integrantes de los *excubitores*. Probablemente fueran mejor pagados que los soldados regulares. Además, salvo una serie de condiciones físicas algo más específicas (altura, fortaleza, etcétera), el procedimiento de selección sería el mismo que el aplicado a los demás soldados (Haldon 1984, 137-138).

Respecto al armamento, la información disponible es igualmente exigua, si bien se sabe que el arma más característica del cuerpo era la maza y que, por lo general, no se trataba de tropas que actuaran públicamente, restringiendo su ámbito de acción al palacio imperial. Al contrario que lo sucedido con las *scholae*, los *excubitores* continuaron siendo un cuerpo dotado de un marcado cariz

militar hasta las últimas décadas del siglo VII, momento en que tomaron una dimensión ceremonial ilustrada con los títulos de los sellos de este periodo, que muestran cómo los *excubitores* y, sobre todo, los *scribones*, compaginaron dichos títulos con otros de significación civil (Ibid., 139).

## 6. EPÍLOGO: RECONDICIONAMIENTO EN EL CONTEXTO DE LA TAGMATIZACIÓN DEL EJÉRCITO BIZANTINO. UNA VISIÓN GENERAL

El siglo VIII marcó un nuevo hito en el desarrollo histórico de las *scholae palatinae*. Estas unidades de guardia llevaban casi doscientos años alejadas de las labores de protección imperial. Sin embargo, una vez más, las circunstancias del momento condicionaron el devenir del cuerpo, que fue reacondicionado conforme a las nuevas necesidades. Durante el año 741, Artabasd, conde del *thema opsiciano*, se rebeló contra su cuñado, el emperador Constantino V, y asedió Constantinopla durante dos años (Treadgold 1995, 28). Aunque en última instancia Constantino consiguió derrotar a su enemigo, el suceso dejó al descubierto el peligro de mantener contingentes militares de gran calado alrededor de Constantinopla, máxime si estos estaban dirigidos por oficiales que llegaban a disfrutar cuotas de independencia tan grandes como para plantearse desafiar al emperador.

Esta coyuntura empujó a Constantino V hacia la creación de nuevos contingentes que habrían de mantener con él un vínculo más estrecho. El nexo entre estas unidades y el emperador serían precisamente sus oficiales, en este caso todos de su plena confianza. Así, el emperador potenció la creación de regimientos que, además de cubrir las necesidades de defensa del estado con efectivos de carácter más profesional, serían un importante activo de cara a la imposición de su programa político, primando el interés imperial por encima de los provinciales y, sobre todo, purgando a sus detractores iconódulos (Haldon 1984, 228-229).

Esta voluntad se materializó en seis unidades denominadas *tagmata*, tres con el rango de *iuniores* y tres con el de *seniores*. Entre aquellas pertenecientes al primer grupo destacan los *optimates*, los *muros* y los *numera*, todos cuerpos de infantería. El *tagma* de *numera*, así como el de *muros* ejercían como guarnición de Constantinopla. Por su parte, los *optimates* se utilizaron como tropas de asistencia para las unidades *seniores*. En cuanto a dichos *tagmata*, se trataba de unidades de caballería pesada, la guardia, los *excubitores* y las *scholae* (Treadgold, 1995, p. 28).

Estos dos últimos cuerpos eran fruto del reaprovechamiento de las estructuras de las guardias de palacio impulsadas por León I y Constantino I respectivamente. En lo que concierne a las *scholae palatinae*, de acuerdo con Haldon (1984, 229), para esta reordenación posiblemente se ofrecieron comisiones a quienes habían comprado sus cargos en el cuerpo a cambio de su abandono del mismo. De esta forma, se podrían reclutar soldados activos que destacasen en el oficio de las armas. Esta hipótesis se vería reforzada por el hecho de que, a partir de este momento, ya no se constata la existencia de sellos de miembros inactivos de las *scholae*, ya fueran titulares o asalariados. En definitiva, la solución que se adoptó fue desandar el camino que había convertido a los jinetes *scholares* en funcionarios palatinos recuperando la esencia primitiva del siglo IV para un escenario cuatrocientos años posterior. El cuerpo se había resignificado.

Respecto a la cadena de mando de las *scholae* reconstituidas, el *magister officiorum* se mantuvo como una figura relevante, pero sería el llamado *domestikos* quien pasaría a dirigir el cuerpo. Este cargo comenzó siendo una suerte de asistente privado que en algún punto del siglo VII saltó al mundo de los oficiales subordinados directamente al emperador, quedando al margen de la autoridad de otros responsables de la administración palatina. En este sentido, Constantino V confió en ellos para dirigir estos regimientos. A través de la figura del *domestikos* podemos inferir que fue en este



momento cuando las *scholae*, siglos después de su fundación, gozaron de mayor prestigio en la jerarquía militar imperial. Y es que este mando ejercía como comandante supremo de las fuerzas de campo del imperio, mientras que el *drouggarios* se erigió como capitán y cabeza visible de la guardia personal del emperador (Ibid., 231). Entre ambos mandos orbitaba la dirección de los asuntos bélicos del imperio durante este momento.

Consciente de la relevancia de la potencial eficacia de estos regimientos, Constantino se aseguró de contar con los mejores hombres, pagándoles altos salarios y equipándoles a conciencia, de forma que constituyeron la élite de la milicia bizantina. Las renovadas *scholae* sirvieron bien al propósito con el que fueron concebidas, defendiendo sin fisuras la política iconoclasta del emperador y asegurando su triunfo durante los gobiernos sucesivos a la muerte de Constantino V. En este sentido, los resultados no se hicieron esperar, pues dichos cuerpos de caballería lideraron victorias inmediatas frente a árabes y búlgaros y, por si fuera poco, fueron esenciales en la recuperación de parte de los territorios anteriormente perdidos en Tracia (Whittow 1996, 168).

Durante el gobierno de la emperatriz Irene, reconocida iconófila, frustraron un primer intento de restaurar los iconos en el año 786. Por este motivo, la emperatriz les tendió una trampa al enviarlos a la fortaleza de Malagina, en Bitinia, donde los cercó con sus fuerzas, forzando su rendición. Posteriormente, disolvió los tagmata de las *scholae* y los *excubitores*. Sin embargo, decidió crear un nuevo tagma, Arithmos o Vigla, con reclutas afines a su figura y pensamiento (Ibid., 169), posiblemente porque era consciente del éxito y la solidez de la estructura de los tagmata que acababa de dismantelar. De este modo, tras casi quinientos años al servicio del estado romano primero y bizantino después, llegaba a su fin la actividad de las *scholae palatinae* que, adoptando diferentes formas y con una

trascendencia variable según el momento, siempre se mantuvieron próximas al poder.

## 7. CONCLUSIONES

Si hay un rasgo que define la actividad de las *scholae palatinae* a lo largo de su historia es su adaptabilidad, tanto en lo que respecta al contexto sociopolítico, como en lo referido a sus formas de organización y objetivos internos. Eso sí, aparejada a esta capacidad camaleónica queda implícita una ostensible supeditación al poder, de forma que, salvo episodios aislados, a diferencia de cuerpos anteriores de protección imperial como la guardia pretoriana, los *scholares* no desarrollaron una capacidad de actuación independiente que les permitiera la defensa de sus fines particulares, o al menos no de forma tan evidente.

Como se ha indicado, las *scholae* no pueden ser consideradas dentro de los parámetros que Frank asocia a los cuerpos de *custodes* que se sucedieron desde la República romana, pues los regimientos de las *scholae*, entre otras prerrogativas, formaron parte de la oficialidad de las fuerzas armadas del Imperio y constituyeron contingentes claramente privilegiados. Ahora bien, sí que comparten con los citados cuerpos el haberse desarrollado en paralelo a la guardia pretoriana, pero de forma independiente, habiendo generado vínculos de dependencia más acusados con el emperador que sus homólogos pretorianos. De hecho, posiblemente la fundación de las *scholae*, más que a la caída de la guardia pretoriana, se debe a un proceso evolutivo que arrancaría durante el mandato de Diocleciano y que culminaría en un momento indefinido, no necesariamente el año 312, en época de Constantino quien, eso sí, parece ser el responsable de la institucionalización del cuerpo.

En cualquier caso, la evolución de estos regimientos, tanto en oriente como en occidente, sugiere que, más allá de su naturaleza belicosa y defensiva, el poder político los instrumentalizó para convertirlos

en una herramienta de integración de ciertos colectivos que interesaba incorporar a la milicia romana, siendo las élites germanas y los hijos de los oficiales romanos los paradigmas al respecto. En cuanto a la organización de estos regimientos, el *magister officiorum* los dirigía nominalmente, pero el *comes domestici* los regía de facto. No parece casualidad teniendo en cuenta que comandaba el cuerpo de *protectores domestici*, del que procedían los mandos de las *scholae*. Los *protectores* gozaban de mayores probabilidades de promoción que los *scholares*. Por tanto, sería coherente plantear que otro de los incentivos que despertaron el interés por el ingreso en estos regimientos fuera la promoción al cuerpo de *protectores*.

Sea como fuere, en la línea de la conceptualización de las *scholae* como regimientos orientados a la integración de las élites, hay que subrayar que los privilegios de que gozaban no se les otorgaban de forma arbitraria. Se esperaba de ellos un respaldo absoluto a la política del emperador. Así, existen multitud de episodios que demuestran que los servicios que prestaban trascendían con mucho su original funcionalidad de protección. En el momento en el que dejaron de significarse políticamente a su favor fueron relegados al ámbito ceremonial. Esto fue lo que

ocurrió a raíz de los sucesos que siguieron al enfrentamiento entre Aspar y León I durante el siglo V. El conflicto aupó al poder a un nuevo cuerpo de guardia, los *excubitores*, que ocuparon la posición de privilegio que previamente disfrutaron las *scholae*.

Durante el siglo VIII, las *scholae*, impulsadas por Constantino V, fueron resignificadas. Abandonaron las atribuciones ornamentales que llevaban desempeñando durante siglos para convertirse nuevamente en regimientos de caballería pesada de élite al servicio del emperador. Nuevamente se demostraba la adaptabilidad del cuerpo al contexto sociopolítico y, a la vez, su completa subordinación al poder. Uno de los escasos episodios en que desafiaron la autoridad imperial fue durante el gobierno de la emperatriz Irene. La insubordinación les costó el desmantelamiento definitivo, hecho que sugiere que su estrecha ligazón con el poder imperial desde su nacimiento limitó su potencial de actuación particular. En todo caso, la longevidad de las *scholae palatinae*, considerando el calado de las transformaciones acaecidas durante los siglos en que desarrollaron su actividad, no viene sino a demostrar la excepcionalidad de estos regimientos de caballería.

## EDICIONES DE FUENTES CLÁSICAS

- Balash Recort, M. 1991. *Polibio. Historias, libros V-XV. Traducción y notas de Manuel Balash Recort*. Madrid: Editorial Gredos.
- Candau Morón, J. M. 1992. *Zósimo. Nueva Historia. Introducción, Traducción y Notas de José María Candau Morón*. Madrid: Editorial Gredos.
- Duarte Sánchez, A. D. 2015. *Dion Casio. Historia Romana. Epítomes de los Libros LXXI a LXXX*. Murcia: Serie Historia Romana.
- Falque, E. 2008. *Aurelio Víctor. Libro de los Césares. Introducciones, traducción y notas de Emma Falque*. Madrid: Editorial Gredos.
- Falque, E. 2008. *Eutropio. Breviario. Libro de los Césares. Introducciones, traducción y notas de Emma Falque*, Madrid, Editorial Gredos.
- García Romero, F. A. 2007. *Procopio de Cesarea. Historia de las guerras. Libros VI-VIII. Guerra Gótica. Introducción traducción y notas de Francisco Antonio García Romero*. Madrid: Editorial Gredos.
- Gurruchaga, M. 2010. *Eusebio de Cesarea. Vida de Constantino. Introducción, traducción y notas de Martín Gurruchaga*. Madrid: Editorial Gredos.

- Harto Trujillo, M. L. 2002. *Amiano Marcelino. Historia. Edición de María Luisa Harto Trujillo.* Madrid: Akal Clásica.
- Mango, C. 1997. *The Chronicle of Theophanes Confessor Byzantine and Near Eastern History AD 284-813 Translated with Introduction and Commentary by Cyril Mango and Roger Scott with the assistance of Geoffrey Greatrex.* Nueva York: Clarendon Press Oxford.
- Ortega Villaro, B. 2008. *Agatías. Historias. Introducción, traducción y notas de Begoña Ortega Villaro.* Madrid: Editorial Gredos.
- Paniagua Aguilar, D. 2006. *Flavio Vegecio Renato. Compendio de técnica Militar. Edición de David Paniagua Aguilar.* Madrid: Cátedra. Letras Universales.
- Picón, V. y Cascón, A. 1989. *Historia Augusta. Edición de Vicente Picón y Antonio Cascón.* Madrid: Ediciones Akal.
- Sánchez Salor, E. 1982. *Orosio. Historias contra los paganos. Libros V-VII. Introducción, Traducción y Notas de Eustaquio Sánchez Salor.* Madrid: Editorial Gredos.
- Signes Cordoñer, J. 2000. *Procopio de Cesarea. Historia Secreta. Introducción, traducción y notas de Juan Signes Cordoñer.* Madrid: Editorial Gredos.
- Torres Esbarranch, J. 2008. *Herodiano. Historia del Imperio Romano después de Marco Aurelio.* Madrid: Editorial Gredos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Barlow, J. y Brennan, P. 2001. Tribuni scholarum palatarum. a.d. 353–64: Ammianus Marcellinus and the Notitia Dignitatum. *Classical Quarterly* 51 (1), 237–254. <https://doi.org/10.1093/cq/51.1.237>
- Campbell, B. 1994. *The roman army. 31 BC- AD 337. A sourcebook.* London: Routledge.
- Cowan, R. 2014. *Roman Guardsman 62 BC–AD 324.* Oxford: Osprey Publishing.
- De la Bédoyère, G. 2017. *Praetorian, The rise and fall of Rome's imperial bodyguard.* Ceredigion: Yale University Press.
- Elton, H. 2007. Warfare and the Military. En Lensky, N. (Ed.), *The age of Constantine*, 325-247. New York: Cambridge University Press.
- Frank, R. I. 1969. *Scholae Palatinae. The palace guards of the Later Roman Empire.* Irvine: American Academy in Rome.
- Haldon, J. F. 1984. *Byzantine Praetorians: An administrative, institutional and social survey of the Opsikion and tagmata, c. 500-900.* Bonn: Poikila Byzantina.
- Haldon, J. 1999. *Warfare, State and Society in the Byzantine World. 565-1204.* London: Routledge.
- Kaldekis, A. 2018. Leo, ethnic politics and the beginning of Justin I's career". *Зборник радова Византолошког института*, 9-17. <https://doi.org/10.2298/ZRVI1855009K>
- Kelly, C. 2007. Bureaucracy and government. En Lensky, N. (Ed.), *The age of Constantine*, 183-205. New York, Cambridge University Press.
- McEvoy, M. 2017. Becoming Roman? The Not-So-Curious Case of Aspar and the Ardaburii. *Journal of Late Antiquity* 9 (2), 483-511. <https://doi.org/10.1353/jla.2016.0021>
- Neira Faleiro, C. 2005. *La Notitia Dignitatum. Nueva edición crítica y comentario histórico.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Sánchez Sanz, A. 2012. La Guardia Pretoriana. De los Julio-Claudios a Constantino. *Historia Rei Militaris* 3, 13-32.
- Treadgold, W. 1995. *Byzantium and Its Army (284-1081).* Stanford: Stanford University Press.
- Whitby, M. 1987. On the Omission of a Ceremony in Mid-Sixth Century Constantinople: Candidati, Curopalatus, Silentarii, Excubitores and Others. *Historia* 36, 462-488.

- Whittow, M. 1996. *The making of Byzantium, 600-1025*. Los Angeles: University of California Press.
- Woods, D. 1996. The Scholae Palatinae and the Dignitatum. *Journal of roman military equipment studies* 7, 37-50.



**Cómo citar / How to cite:** Curchin, L. A. 2022. Convention or Originality?: The Attributes of Christian Children in Latin Epigraphy. *Antigüedad y Cristianismo* 39, 63-81. <https://doi.org/10.6018/ayc.524001>

## CONVENTION OR ORIGINALITY?: THE ATTRIBUTES OF CHRISTIAN CHILDREN IN LATIN EPIGRAPHY

### ¿CONVENCIÓN U ORIGINALIDAD?: LOS ATRIBUTOS DE NIÑOS CRISTIANOS EN EPIGRAFÍA LATINA

Leonard A. Curchin  
*University of Waterloo,*  
*Waterloo, Canada*  
lcurchin@uwaterloo.ca  
orcid.org/0000-0001-6735-264X

Recibido: 10-5-2022

Aceptado: 27-6-2022

#### RESUMEN

The Latin tomb inscriptions of Christian children show surprising variety in the phrases and epithets used to describe the deceased. While some are conventional attributes expressing the innocence or piety of the child, others are more imaginative, original and even unique. The inscriptions record qualities such as smallness of the child; modesty; intelligence; devotion to God. They lament the child's premature death, but foresee its future in heaven. The inscriptions also reflect the grief and love of bereaved parents, suggesting genuine emotions.

**Palabras clave:** Children, Christianity, Emotion, Epithets, Fate, Latin Epigraphy.

#### ABSTRACT

Las inscripciones funerarias latinas de niños cristianos muestran una variedad sorprendente en las frases y los epítetos utilizados para describir los muertos. Unos son atributos convencionales que expresan la inocencia o la piedad del niño; otros son más imaginativos, más originales, e incluso únicos. Las inscripciones registran cualidades tales como la pequeñez del niño; modestia; inteligencia; devoción a Dios. Se lamenta la muerte prematura del niño, pero se prevé su futuro en el cielo. Las inscripciones reflejan también el dolor y el amor de los padres desolados, y con eso sugieren emociones genuinas.

**Keywords:** Cristiandad, Destino, Emoción, Epigrafiía latina, Epítetos, Niños.



## SUMARIO

1. Introduction 2. Identification of the Deceased. 3. Description of the Deceased. 4. The Dedicants 5. Contextualizing the Epithets 6. Epithets and Emotions. 7. Conclusions. Annex: Selected Epitaphs of Christian Children.

## 1. INTRODUCTION

Children were an important component of early Christian society, as we can see from their frequent mention in the New Testament, patristic literature and canon law (Strange 1996; Nathan 2000, 133-159; Leyerle 2013; Betsworth 2015; Nathan 2021). Early Christian children have indeed been the subject of several books, again relying heavily on textual evidence (Osiek 2003; Bakke 2005; Horn and Martens 2009; Horn and Phenix 2009; MacDonald 2014). Enlightening as these writings are, they mostly deal with Christian children in general, not with specific individuals. A more personal view of actual children might be expected in funerary art, but here again the results are disappointing. While portraits of children are often found on Roman tomb monuments (Hutchinson 1999; Mander 2012), they are rare in Christian contexts. When they do appear, for instance on sarcophagi, they are stylized representations of generic children, rather than actual children drawn from life (Jastrzebowska 1989; Studer-Karlen 2008)<sup>1</sup>. More often, the visual language of Christian children's tombstones comprises less personal illustrations. A study of children's funerary plaques in the catacombs of Rome found that the commonest decorations are birds, *orantes*, toys, or the ubiquitous chi-rho, rather than a portrait of the deceased (Kreiger 2013).

Therefore, our fullest and most reliable source of information on "real" children in early Christian society is neither literature nor art, but the extensive archive of surviving Latin epitaphs. However, there are two reasons why these have not been adequately utilized to shed light on Christian children. One is

<sup>1</sup> Children account for only a low percentage of known Christian sarcophagi (Rawson 2003b, 284).

the sheer mass of material. There are more than 40.000 Christian inscriptions from Rome, and thousands more in Italy and the provinces, making it difficult to isolate only those that mention children<sup>2</sup>. Another reason is the uninformative content of many of these inscriptions, which often contain only the child's name (usually mononymous), age at death, date of burial, and one or more stock formulas such as *hic requiescit* or *in pace*. If there is an epithet describing the deceased, it is usually a conventional one such as *fidelis* or *benemerens*. Even when a more unusual epithet is used, it can easily be discounted as an exception to the rule, as it pertains only to one child and tells us nothing about children in general. Yet these personalized epithets are precisely what is needed to gain an insight into the memorialized perception of individual children<sup>3</sup>. Since the purpose of funerary inscriptions was to preserve the memory of the deceased and provide information on their lives (Carroll 2011b, 65), it was important that epithets and other descriptive phrases should give an accurate reflection of the character or attributes of the deceased child.

It may be useful to explain the characteristics, provenance and accessibility of the evidence. Latin inscriptions comprise the largest body of Christian epigraphic texts. Christian sepulchral inscriptions, including those of children, are usually carved on a stone slab covering the grave, though occasionally the epitaph appears on a sarcophagus or mosaic. The inscription is often decorated with Christian symbols. It

<sup>2</sup> There are no surviving epitaphs of Christian children in Raetia, Noricum or Corsica.

<sup>3</sup> Some useful remarks on epithets in the pagan and Christian epitaphs in the city of Rome have already been made by Sigismund Nielsen 1997 (dealing with the population as a whole) and Sigismund Nielsen 2019 (dealing specifically with infants).

frequently gives the precise age of the deceased in years, months and days, as well as the date of deposition. Most epitaphs are brief, though some include additional content such as a lament, prayer or expression of faith. A few that begin misleadingly with the traditional pagan formula “D(is) M(anibus)” contain other words or symbols indicating that they are in fact Christian. The largest single source of children’s epitaphs is the catacombs of Rome. There are also numerous examples from the remainder of Italy, with Regiones I (Latium-Campania) and X (Venetia-Histria) being by far the most productive. A large body of children’s inscriptions comes from Africa Proconsularis, with smaller quantities from Numidia and the two Mauretaniae. The Gallic, Germanic and Hispanic provinces have also yielded a sizeable tally of children’s epitaphs in Latin, as have Sicily and Sardinia, though there are relatively few from the Danube region. Less than half the epigraphic texts include epithets or attributes, which are the focus of the present article. All of the inscriptions date from the second to the sixth century, though chiefly to the fourth and fifth. The inscriptions from the city of Rome can be found in *ICUR*, while Latin inscriptions from the entire Roman world (including Rome) are collected in *ILCV*, subsuming the fruits of local and regional *corpora*. These inscriptions are also conveniently available online (but without commentary) in the Epigraphik Datenbank Claus-Slaby<sup>4</sup>.

The present paper will examine the verbal attributes of Christian children in epitaphs from Rome, Italy and the provinces, and what they tell us about the characteristics that were valued in a child. The main topics to be discussed are, first, how to define the age of childhood and how young age at death is emphasized in the inscriptions. We will next look at the epithets and phrases that are used to describe individual children, including not only their personal characteristics but also their religious devotion and their premature

decease. Then we will consider how the dedicants (usually parents) are described, with emphasis on love and mourning. Next, we will examine how descriptions of children in Christian epigraphy compare with their pagan counterparts and with descriptions of children in Christian literature, and how they vary from one part of the Empire to another. Then we will discuss the problem of whether the terms of affection applied to children express real emotion or are merely formulaic. Finally we will consider whether the attributes in these inscriptions should be seen as original or merely conventional.

## 2. IDENTIFICATION OF THE DECEASED

To begin with, we must define what is meant by “children”. Biologically, a child is a human being in the period between birth and puberty, but the end of this period is interpreted variously in different cultures. Roman law allowed girls and boys to marry at ages 12 and 14 respectively, though these were minimum ages and most people married several years later (Saller 1987; Shaw 1987)<sup>5</sup>. The toga of manhood (*toga virilis*) was given to Roman boys in a ceremony, usually around the age of 15, but in practice anywhere between 13 and 18, depending on when the parents considered him ready (Rawson 2003a, 142). Even among the early Christians there was confusion about the boundaries between infancy, childhood, and adolescence; in one inscription, an 11-year old is called *infans* (Annex, no. 1), while in another, a 4-year old is *adolescens* (2)<sup>6</sup>. This is hardly surprising, since infancy, childhood and adolescence are social constructs lacking scientific definition. Any choice of terminal point for childhood is therefore arbitrary. Also, while children may not have changed much biologically since ancient times, socially there is a conspicuous difference between Roman children and those of today, in that many

<sup>5</sup> One Christian epitaph (*ICUR* VII, 19291) records a girl who died at age 15 after 3 years of marriage.

<sup>6</sup> Christian inscriptions record *lectores* as young as 6 (3) and *clerici* as young as 4 (4).

<sup>4</sup> <http://www.manfredclaus.de>

children (at least of the lower classes) entered the workforce at a relatively young age (Bradley 1991, 112-116; Sigismund Nielsen 2013, 289-290). According to Horn and Martens (2009, 18), childhood in early Christian times ended for girls around the age of 12-15, and for boys around 17-18. However, even granted that girls may mature faster than boys, this seems an extreme age differential. A more reasonable position is taken by McWilliam (2001, 74), who in a study of children's tombstones from Roman Italy counted only persons who died before age 14<sup>7</sup>. McWilliam's upper limit seems a sensible cutoff point and has been adopted here.

The deceased child is often referred to as *infans*, *puer*, *puella* or *virgo*. A diminutive adjective may be used to emphasize that the child was small<sup>8</sup>. Children as young as 2 are sometimes called *dominus* or *domina* (10-14). Some children are celebrated as the first-born or only child<sup>9</sup>. The birth of a 1-year old had been "sought with prayers for many years"<sup>10</sup>. In rare instances, epitaphs are set up to babies less than a day old (Carroll 2006, 277). Although Roman literary references (Cic., *Tusc.*, 1,93; Plut., *Mor.*, 612A) claim that young infants should not be mourned, these sources reflect the Stoic attitude of self-restrained aristocrats rather than the outlook of the general populace (Carroll 2011a, 99-100). Even so, pagan tombstones of the very young are woefully scarce. At Rome, for example, despite an undoubtedly high rate of infant mortality, only 0,35% of pagan epitaphs are dedicated to children under the age of 1, though the proportion is somewhat higher in the provinces (Carroll 2018, 208). The Christians, however, believed that the soul was infused into the body at the time of conception. Therefore babies, including those

unborn, were entitled to Christian burial<sup>11</sup>. In parts of the Iberian Peninsula, for instance, deceased babies were buried in amphoras (Pereira and Albuquerque 2018, 102-107). In Egypt, fetuses were carefully wrapped in the same manner as adults and placed in graves on an east-west orientation (Kitat 2021). However, relatively few Christian babies are honoured with funerary inscriptions.

In some cases, two siblings are buried together, e.g., a pair of 5-year old sisters (19); brothers aged 1 and 4 (20); a 1 year old boy and his 3-year old sister (21); an 11-year old boy and his 2-year old sister (22); two brothers aged 8 and 7 (23). An 8-year old girl and her 4-year old brother who died at sea are described as *infelicissimis infantibus* (24). Unusually, a 9-year old girl was buried with her grandfather (25). In one instance, tragically, sisters aged 6 and 2 died on the same day<sup>12</sup>. It is unclear whether these concomitant deaths were caused by disease, accident or violence. Even the timing of a single death could be poignant, as in the case of a 13-year old girl who died on her birthday<sup>13</sup>.

### 3. DESCRIPTION OF THE DECEASED

The epithets most frequently found in Christian children's tomb inscriptions are *dulcissimus*, *carissimus*, *benemerens* and *innocentissimus*<sup>14</sup>; less often, we find *amantissimus*, *incomparabilis* and *pientissimus*. Superlative adjectives are far more common than those in the positive degree. The phrase "of good memory" (*bonae memoriae*) occurs frequently in some places. These are conventional descriptors, in some cases probably chosen by the stonemason rather than the family. Some other attributes occur rarely,

<sup>11</sup> Those who were unbaptized would suffer condemnation, but of the mildest sort, because of original sin: Augustine, *De peccatorum meritis*, 21 (16).

<sup>12</sup> *sorores una die obitae sunt* (26). An inscription recording the deaths of 3 children in 27 days (27) is possibly Christian.

<sup>13</sup> *die natali suo* (28).

<sup>14</sup> On the application of the idealized concept of innocence to Christian children, see Pietri 1997, 1534.

<sup>7</sup> Mander 2012, by contrast, included children up to the age of 16.

<sup>8</sup> *parvula* (5); *pitinnus*, i.e. *pisinnus* (6); *pisintula* (7); *infantula* (8). A 1-year old girl is called *annic(u)la* (9).

<sup>9</sup> *filiae primae nat(a)e* (15); *filio unico* (16); *unicus matri su(a)e* (17).

<sup>10</sup> *plurimis annis orationibus petitus natus* (18).

and because of their originality are more likely to reflect individual qualities appropriate to the deceased, at least in the opinion of the dedicant. These include words meaning “most delightful” (*iucundissimus*: 29), “honey-sweet” (*mellitus*: 30) and “praiseworthy” (*laudabilis*: 31-32).

Children of both sexes are praised for their virtues. Sons and daughters are commended for goodness (*bonitas*)<sup>15</sup>. Girls are described as “honorable” (*honestas*: 38-39), “of innocence and kindness” (*[integr]itatis ac benignitatis*: 40) and “of wonderful modesty” (*mir(a)e pudicitia*)<sup>e</sup>: 41). A 13-year old girl is an “unsullied maiden” (*virgo intaminata*: 42)<sup>16</sup>. Boys are “of honorable memory” (*hon(estae) mem(oriae)*: 43), “pure of flesh” (*i(n)tegre carnis*: 2), “of excellent character” (*optimae indolis*: 44), or a “lamb without stain” (*agnus sine macula*: 45-46)<sup>17</sup>. Goodness, purity and virtue were highly prized among the early Christians. For instance, Athanasius of Alexandria (fourth century) writes that “a good life and a pure soul and Christian virtue” are necessary if one wishes to understand the word of God<sup>18</sup>.

Some children were conspicuous for love or friendship. One girl was “loved by all” (*omnibus amata*: 48); another was someone “whose friendship everyone desired” (*queius amicitiam omnes desiderabant*: 49). Intelligence and skill were highly prized. A 7-year old boy, described as “full of intellect and wisdom” (*totius ingeniositatis ac sapientiae*), studied Greek literature and was self-taught in Latin (50), while a deceased 10-year old was “a bright girl trained in letters” (*inlustris puella instructa litteris*: 51). A 9-year old girl was a maker of gold cloth (*aurinetrix*: 52), a surprising occupation in view of Christian writers’ disdain of gold cloth<sup>19</sup>. Other children, who died away from their home province, are remembered as

citizens of Gaul, Pannonia, Thrace, Judaea or Africa<sup>20</sup>.

Religion played a dominant role in Christian life, and it is in this realm that the attributes differ the most from their pagan counterparts (Sigismund Nielsen 2001, 174). Thus children, like adults, are called “servant of God” (*Dei/Domini famula; Dei/Christi servus*: 58-59, 70, 78), “adoring Christ” (*C(h)risticolus*: 60), or “blessed” (*beatus/beatissimus*: 61-62). The adjective *sanctissimus* (63) may mean “most pious”, though it is also used in pagan epitaphs to signify moral goodness. One girl “died in Christ” (*obiit in Chr(ist)o*; 64); of other girls it is said, “God has ordered her to be in peace” (*Deus iussit in pace fi(eri)*: 65) and “May you sleep in the peace of the Lord” (*in pace Domini dormias*: 10). In some inscriptions, children are identified as a new convert (*neofytus/a*: 12, 21, 66-68) or a pilgrim (*peregrinus*: 69-71). When the adjective *pius* (72) or *pietissimus* (73-74) is used, it is not always clear whether it means that the child was respectful of its parents, or of God (possibly both). The epithet *fidelis* “faithful” is particularly common in Africa but also occurs elsewhere. The deceased child is now in heaven (*in caelis habetur*: 75), abiding in the glory of God (*manet in Dei gloria*: 57) and among the saints and martyrs<sup>21</sup>. This may reflect in part the saying of Jesus that the kingdom of God belongs to little children (*Mark* 10:13). Despite the official doctrine that the dead would not be raised until the final Day of Judgment (*Acts* 17:31), the inscriptions reflect a popular belief that good Christians were admitted to heaven immediately (Foxhall Forbes 2020, 154-155).

Children’s epitaphs sometimes bemoan their premature fate. The child “died suddenly” (*subito obita/rapta est*: 79, 93), “snatched at an unripe age” (*cruda aetate raptus*: 44), and

15 *bonus/a* (33-35); *virgo totius bonitatis* (36); *anima bona* (12); *mir(a)e bonitatis* (37).

16 Cf. Hoyo 2016, 53-55.

17 Cf. *dulcis agna* (47).

18 Athanasius, *De incarn.* 57.

19 Clement of Alexandria, *Paed.* 2, 11; Jerome, *Ep.* 107, 4.

20 *civi Gall(a)e* (53); *civis Pan(nonica)* (54); *e provincia T(h)racia* (55); *Iudaea* (56); *natione Afra* (57).

21 *in pace cum san(c)t<i>s* (76); *digna inter sanctos* (65); *sociata m(ar)tyribus* (77); *posita mart[y]riis in gremio* (78). On Christian ideas of the afterlife, see Dresken-Weiland 2021.

is now “irrecoverable” (*irreparabilis*: 80)<sup>22</sup>. Alternatively, the child was “undeservedly and cruelly removed by God” (*indig(ne) ac cru(deliter) a De(o) sublatum*: 81), or “summoned by the angels (*accersitus ab angelis*: 82). Such expressions, which sometimes seem a little dramatic, emphasize the loss that must have been felt by parents unfairly deprived of children who died before their time. The tragedy of the premature death of children and the sorrow of their bereaved parents was addressed by Christian writers such as John Chrysostom, who consoled parents with the promise of heaven for their innocent offspring (Wang 2019).

#### 4. THE DEDICANTS

The persons erecting the epitaph, when specified, are most often *pater*, *mater* or *parentes* (in Gaul, *patres*)<sup>23</sup>. In other cases the dedicant is a *frater* or *soror*; less often, caregivers or a grandparent<sup>24</sup>. In one instance, a baby is commemorated by *mater et mam(m)a* (85)<sup>25</sup>. Parents are variously described as grieving (*dolentes*: 16, 28, 86-88); bitter and unhappy (*acerbi et infelicissimi*: 89); very dutiful (*pietissimi*: 90); very loving (*amantissimi*: 91); very dear (*car[issimi]*: 92). A father lamenting his loss is called “mourning” (*m(a)estus*: 93), a mother “miserable” (*[mi]serabilis*: 94). An epitaph of a 5-year old boy states that “through his refinement and wisdom he gave his parents everlasting grief” (*qui per elegantia et sapientia sua parent[i]bus suis remisit dolore perpetuo*: 95), while the remembrance of a 2-year old boy “has brought grief to his parents” (*quiuis rememoratio dolum parentibus demisit*: 96)<sup>26</sup>. Particularly interesting are the epitaphs of

three 6-year old girls. Of one it is said, “you left me and abandoned me alone” (*mi reliquisti solaq(u)e me desolasti*: 97); of another, “your affection, charm and dearness left me grief and sorrow” (*cuius affectus et blandities et caritas qui me dolorem et luctum reliquit*: 98); while the death of the third girl “broke her parents’ hearts” (*par[en]tibus suis cordo[lium] misit*: 99). The death of a child was upsetting, not only because the child was loved, but because such a death violated the natural order, in which children are expected to outlive (and bury) their parents. Although the Church discouraged mourning for loved ones, since they were merely asleep and would be resurrected in Christ (I *Thess.* 4:13; Cyprian, *De mortalitate*, 21), this rationalization would have been of little comfort to parents traumatized by the loss of their child. One evidently affluent couple was so upset at the loss of their child that they acquired and preserved a basilica in his honour (18).

#### 5. CONTEXTUALING THE EPITHETS

To appreciate the significance of funerary descriptors, it is necessary to view them in their religious, literary and geographic contexts. How do Christian epithets differ from pagan ones? How do Christian descriptions of children compare with those in patristic literature? How do epithets vary from one part of the Empire to another?

If we look at pagan epithets, we can see that they fall into four categories: affective epithets (e.g., *carissimus*, *amantissimus*); laudatory epithets (e.g., *benemerens*, *incomparabilis*); epithets of character (e.g., *dulcissimus*, *innocentissimus*); epithets of virtues (e.g., *dignus*, *pietissimus*) (Díaz López 2015, 55). All these types continue to be found in Christian epitaphs, showing that both societies valued many of the same characteristics. However, there are also some differences. First, attributes in Christian inscriptions are often expressed not by a single epithet but by a phrase of two or more words. Second, Christian epitaphs often

22 Cf. Sigismund Nielsen 1997, 198-202 on premature death in pagan epitaphs.

23 A count of epitaphs of Christian children at Rome found that 99 percent were set up by one or both parents (Sigismund Nielsen 2019, Table 3).

24 *nutri[c]ion<e>s* (83); *pater (e)t avus* (84).

25 On *mamma* and *tata* in Christian epitaphs, see Stawoska-Jundziłł 2003.

26 On the relationship of remembrance and grief see Hope and Huskinson 2011.



include words alluding to the piety or devotion of the deceased. Third, Christian inscriptions have their own distinctive, non-pagan vocabulary, not only in verbal expressions of death (*dormias, discessit*) and burial (*depositus*), but also in epithets. The use of innovative or rare descriptors such as *pisintula, intaminata, integre carnis* or *optimae indolis* enriches the standard funerary repertoire<sup>27</sup>. The devotional locution *Domini famulus* is of course confined to Christianity, while the phrase *bonae memoriae*, though sometimes found in pagan epitaphs, more frequently occurs in Christian contexts<sup>28</sup>.

Characterizations of children sometimes occur in Christian literature, yet these sources have little relevance to how children are described in the inscriptions. Christian writers are generally more concerned with the upbringing and education of children, and their potential role in the Church, than with individual qualities. Also, patristic texts do not seem noticeably to influence the funerary epigraphy. In fact it is doubtful that most of the families setting up the inscriptions had access to such texts, many of them in Greek rather than Latin, though they may have heard echos of some of them in church sermons. But a more important point is that the perspectives of the literary sources are not the same as those of the epigraphic sources. For instance, Augustine (*Conf.* 1, 7, 11) states that the minds of infants, unlike the weakness of their limbs, are far from innocent; yet *innocens* or *innocentissimus* is among the commonest adjectives applied to infants in Christian inscriptions. Clement of Alexandria (*Paed.* 1, 5) expatiates on the simplicity of children, yet this is not a quality as yet documented in children's epitaphs<sup>29</sup>. John Chrysostom (*Hom. in Coloss.* 4, 4) describes children as vengeful and tyrannized by vanity,

desire, anger and envy; needless to say, these negative traits are not mentioned in sepulchral inscriptions, which are invariably laudatory. A number of other Christian texts describe children as being naturally suited to monastic life<sup>30</sup>, a qualification unlikely to be mentioned on their tombstones. In short, the attitudes of the Church Fathers towards children bear little relation to the ways children were viewed by their own families.

The number of children's tombstones with epithets varies greatly from one province to another (and, in Italy, from one *regio* to another), with some geographic areas being very weakly represented, so that we do not have adequate samples for comparison. None the less, some regional preferences can be detected. For instance, the phrase *fidelis in pace* is particularly common in Africa Proconsularis, while *bonae memoriae* is very frequent in Gaul and Sardinia. The adjective *innocens* occurs often in Africa but is rare in the Hispanic provinces. But all regions offer a variety of different attributes, some of them original or unusual, so that it is sometimes difficult to avoid the conclusion that they were chosen to fit the character or personality of the individual child. Many of the inscriptions cannot be dated, but in any event there is no apparent chronological preference for one epithet over another.

## 6. EPITHETS AND EMOTIONS

Latin funerary monuments, both pagan and Christian, often contain epithets referring to the deceased, but their significance is debated. Knapp (1992, 391) and Edmondson (2014, 571) see the terms of affection appearing on tombstones as "formulaic" expressions, rather than true indications of family feelings. Shaw (1987, 34) considers the setting up of funerary inscriptions "a distinctly artificial and cultural act" reflecting "social and cultural attitudes to death" rather than true

27 *Pisintula* (7) and *integre carnis* (2) are unique. *Intaminata* (42) and *optimae indolis* (44) each occur in a pagan epitaph (*CIL* VI, 5817, 35622).

28 Knott 1956, 75-76.

29 The epithet *simplex* occurs in the epitaph of an 18-year old (*ILCV* 1196) and in others where the age of the deceased is unfortunately lost.

30 Leyerle 2013, 568-569.



emotion<sup>31</sup>. Kreiger (2013), in an analysis of Christian children's memorials in Rome, does not even use the words "emotion", "feelings" or "affection". Another study (Curchin 1982) offers a different vision, in which epithets were specifically chosen to describe qualities of the deceased (and sometimes the feelings of grieving relatives) and often expressed genuine sentiments. Recent specialized studies have given some support to this view. Sigismund Nielsen (1997, 169-175) argues that no information on an inscription is given haphazardly or without reason, and that although most of the epithets are conventional, they are not used indiscriminantly. Carlsen (2020, 477) concludes that "there were surely considerable emotions and sentiments behind most epitaphs", and that some of the epithets "reflect the strong feelings between the deceased and the commemorator". Even such overworked endearment terms as *dulcissimus*, *amantissimus* and *carissimus*, which may appear redundant since most youngsters are sweet, loving or dear, may nevertheless have reflected the affection felt by bereaved relatives. A parallel can be found in modern obituary notices containing such formulaic epithets as "beloved", "cherished" and "deeply missed": the use of these stereotyped expressions does not negate the likelihood that the deceased was indeed beloved and missed.

The epigraphic testimony may corroborate literary sources and other indications of parental grief at the premature loss of a child. Both Seneca (*Ep.* 99) and Plutarch (*Cons. ad uxorem* 6) refer to the excessive grief of mothers over their child's death. Fernández Corral (2021, 287) points to the careful layout and grave goods of children's tombs as evidence of the care lavished by parents on their deceased children, and notes that the absence of a tombstone need not mean that parents were insensitive to their child's death. Carroll (2011a, 115) speaks of "the emotional trauma felt when those [children] died too young." However, caution must be

exercised in associating epithets with emotion. The choice of an epithet cannot really tell us how much a child was loved or missed, and extravagant expressions of parental grief may or may not be sincere. Also, given the limited rate of literacy among the lower classes, some families may have let the stonemason choose an appropriate wording for the epitaph. In view of this uncertainty, the subjectiveness of the evidence, and the variability of human nature, it is difficult to know which expressions of sentiment should be taken at face value, and which ones are merely ornamental. However, it is important to recognize this duality. It would be as serious a mistake to accept all epithets as true and emotive, as it would be to dismiss them all as formulaic and meaningless. Whether a given epithet is to be understood literally will vary from one inscription to the next. Nevertheless, since most parents would naturally have been devastated by the death of a child, I consider it likely that the affectionate epithets on children's tombstones do reflect genuine sentiments in the majority of cases.

## 7. CONCLUSIONS

The extensive corpus of Latin epitaphs from Rome and elsewhere provides a revealing perspective on how early Christian children were viewed. The subjects of these inscriptions range in age from tiny infants to youths in their early teens. Some children are praised for their loving nature or admirable qualities, others for their devotion to God or their prospects in the next world. Emphasis may be laid on the child's intelligence, innocence, or purity. Dismay is sometimes expressed at the child's premature demise, or at the sorrow the child's death has occasioned. The setting up of these laudatory epitaphs suggests that these children, who had shown so much promise while alive, were genuinely missed by their grieving parents.

Although the commonest epithets found in these inscriptions are stereotypical expressions, other descriptions are more colourful and personalized, clearly tailored to the individual.

<sup>31</sup> See also King 2000, 120.

This was important to preserve an authentic memory of the deceased child. Some epithets and phrases are found only once, confirming their originality. In general, the more unusual the epithet, the greater the likelihood that it was chosen specially to suit the character of the child. Moreover, unlike pagan tombstones that were intended to be read by passersby, the numerous Christian epitaphs of Rome were located underground, out of public view. The choice of words was therefore less constrained by societal expectations and could express original and affective remembrances of the departed child. However, there is no scholarly consensus as to whether affectionate epithets should be accepted literally as reflecting emotional responses to the death of a child, or dismissed as merely formulaic. Some epithets are conventional and bland, while others are original and meaningful; yet even the conventional ones, typically stressing that the child is dear, sweet or innocent, may have been purposely chosen by the grieving family as appropriate to the deceased. It is ultimately impossible to divine the motives and emotions of the parents who set up each epitaph. What is clear, though, is the individualism and creativity that is often used in describing these dead children.

#### ANNEX: SELECTED EPITAPHS OF CHRISTIAN CHILDREN

The following representative samples have been specially chosen to illustrate points made in this paper.

1. *ILCV* 2734 (Syracusa, Sicilia; undated)  
Hic requiescit in p/acaef infa(n)s Bonipatia qyi yixit in sec/ecylo annys p(lus)m(inus) XI. R/ecesit sub die Kal(endis) Nove/mb(ribus) cons(ulatu) d(omi)n(i) Theodosi A(ugusti).
2. *ILCV* 1747 = *RICG* 15, 278 (Viculus Augusti, Gallia Narbonensis; undated)  
Hic requiescit in pace / bone memoriae adolescens / itegrens carniss nomine Leu/domari, qui

vixit annus / numero IIII et dies VIII / Obiit in Chr(ist)o // XV K(alendas) Ma(rtrias?) // sex/sies post con(sulatum) Basili vv(iri) / c(larissimi) CSS cons(ulis).

3. *AE* 1946, 26a (Ammaedara, Africa Proconsularis; undated)  
Iohannes lector / quiebit in pace, vixit / annis sex die(bu)s VIII. / D(e)p(o)s(i)t(u)s su(b) d(ie) Idus Iulias.
4. *AE* 1975, 922 (Ammaedara, Africa Proconsularis; undated)  
Marcinus clericus / requiebit in pace, / bixi(t) annos IIII menses V. / Depositus / est III Id(us) Maias.
5. *CIL* V, 6589 = *ILCV* 2740 (Novaria, Gallia Transpadana; AD 519)  
D(is) [M(anibus?)]. / Hic requiesci[t in pace] / Augusta parvu[la, quae] / vixit in saeculo a[nno] / uno et me(n)ses X et die(s) / XXIII, et deposeta est sub di(e) / Idus Iulias ind(ictione) XII / Fl(avio) Ehuderico v(iro) c(larissimo) c(onsule).
6. *ICUR* I, 3678 = *ILCV* 2713b (Roma; AD 301-400)  
Nicephorus / pitinnus, / qui vixit / annus duo / et dies viginti. / Armacane in pace.
7. *ICUR* III, 8592 (Roma; AD 301-400)  
Filie dulcissime Victorine / innocenti pisintule, / que vixit ann(os) sex m(enses) V / d(ies) III. D(e)p(osita) XVIII K(alendas) Feb(ruarias) in pace. / Mater Maurentia fecit.
8. *CIL* XIII, 2413 = *ILCV* 3128 (Lugdunum, Lugdunensis; undated)  
Hic requiescit infa[n]tula innox nomine / Elarina, filia Muri, / qui vixit annus III / [---].
9. *ICUR* VI, 15526 (Roma; AD 326-375)  
Ianuaria infa(n)s / defuncta annic/la mesoru(m) VIII zeru(m) XXIII.
10. *ICUR* III, 7819 = *ILCV* 2288 (Roma; AD 301-350)  
Domina dulcissima / Stercoria filia, qui / bixit an(nos) II mens(es) IIII, in / pace Domini dormias.
11. *ICUR* IV, 10889 = *ILCV* 3902 (Roma; AD 301-400)

- D(is) M(anibus). / Parentes fiii(ae) (= filiae) dulcissime / domi(n)ia fecerunt n(atae) V Idus Mai(as), / que bix(it) (a)n(nos) IIII et m(enses) X et d(ies) VII. Kal(endas) Mar(tias).
12. *ICUR* VI, 15742 (Roma; AD 326-350)  
Domine Bitallio annoru(m) XII / anima bona, cito de se/culo discesset. Domne / Bitallio pie zes(es).
13. *ICUR* IX, 24410 (Roma; AD 291-325)  
Domine filie inconparabili Galatae, / que vicsit annis VI mensibus X dies XXVIII. / Eusebius et Ierentia filiae dulcissime in pace.
14. *AE* 1975, 279 (Potentia, Regio III; AD 401-500)  
Rueo bone / memorie, qui / vixit annis sex / diebus XV. Paren(tes) domino filio. // Rueo bonae memo(riae), qui vixit / annis sex diebus quindecim. Parenies domi(no) eilio dulcissimo.
15. *RICG* 1, 73 (Augusta Treverorum, Belgica; undated)  
Hic quiescit in pace / Ursicina, qui vixit / annos V et mensis / XI et dies III. Elpidius / et Ursula filiae primae na(te) posuerunt.
16. *ICUR* III, 7788 (Roma; AD 301-350)  
Sabino filio uni/co ben(e) merenti, / q(ui) vicsit ann(os) XII / et m(enses) V d(ies) VIII, / q(ui) abet depostion(em) / XVI Kal(endas) Septembres. / Parentes dolentes / Sabino in pa[c](e).
17. *AE* 1968, 635 (Ammaedara, Africa Proconsularis; undated)  
Faustinus qui / erat uni/cus matri sue / [[vidue]], vixit an(no)s / VIII. R(e)q(ui)evit i(n) p(a)c(e) s(u)b d(ie) XII / K(a)l(endas) Se(p)te(m)bres ind(ictione) / VIII.
18. *CIL* X, 3310 = *ILCV* 1789 (Puteoli, Regio I; AD 301-430)  
C(aius) Nonius Flavianus / plurimis annis orationibus petitus natus, vixit anno uno / m(ensibus) XI. In cuius honorem basilica haec a parentibus adquisita / contacta quae est. Requievit in pace XVIII Kal(endas) Ian(uarias).
19. *CIL* XIII, 3868 = *RICG* 1, 222 (Augusta Treverorum, Belgica; undated)  
[Hi]c quiescunt [---] / [et] Nonusa so[ro]res, quae vixerunt] / [a]nnos V et m[en]sis [---] / [po]su[erunt].
20. *AE* 2016, 1286 (Sirmium, Pannonia; AD 301-400)  
Hic duo innocentes / quiescunt Petrus et / Victorinianus fide/les. vixit Petrus an(no) uno / mense(m) dies VIII, Victori(nianus) vixit an(nos) IIII m(enses) VII / dies XV.
21. *CIL* X, 4492 = *ILCV* 1491 (Casilinum, Regio I; AD 392)  
Hic sunt positi duo / fratres innocen(tes) neofiti, qui vixi(runt) Dionisius annu(m) / unu(m) menses duo(s), dep(ositus) / pri(die) Kal(endas) Aug(ustas), Marina/na annis tribus men(sibus) / III, dep(osita) VIII Kal(endas) Noben(bres) / d(omino) [n(ostro)] Eugenio Aug(usto) primi.
22. *CIL* XIII, 2417 = *ILCV* 3489 (Lugdunum, Lugdunensis; undated)  
Hic eacit germanitas fratris adque / sororis, quorum amabilitas iusta meruit coniuncta(que) / sanctae abitationi morari / lecit braevis, eorum(que) vita / fuisse dicatur innocentiae. / Mprimum abent apud Deum. / Anima perpetua vita / firmata Maximius, / q(ui) vixit an(nos) XI et m(ensem) et d(iem). / Porcaria vixit an(nos) II et m(enses) VI / et d(iem). Optam(us) vobis fil(i)cissimi / valeatis q(ui) innocentium n(omina) memoriam recensites.
23. *CIL* XI, 802 = *ILCV* 1494 (Bononia, Regio VIII; AD 394)  
B(onae) m(emoriae). / Hic requiescent / duo fratres inno(centes), Constantius / niofitus qui vixit / annis octo m(ensibus) II d(iebus) VI, / depositus III Id(us) Nob(embres) / cons(ulatu) dd(ominorum) nn(ostorum) Arcadi / et Honori Augg(ustorum), / Iustus fidelis qui / vixit annis VII.
24. *CIL* III, 3107 = *ILCV* 4360 (Brattia, Dalmatia; AD 201-300)  
Infelicissimis infanti/bus Etilarioni et Revocate fra(tribus), qui vixerunt puella an(nos)

- / p(lus) m(inus) VIII, pue(r) an(nos) p(lus) m(inus) IIII, qui in se i[n] / mare perierunt. Maximus pater pos(uit).
25. *CIL* III, 13962 = *ILCV* 307 (Salona, Dalmatia; AD 435)  
Hic requiescet in pace Alvia, quae vixit / annos novem et sep(ulta) e(s)t cum Luciano h(onestae) m(emoriae) / avo suo, et deposi[t]a est sub d(ie) X Ka[l(endas)] / Decembr(es) dd(ominis) nn(ostris) Th[eo]dosio XV et Pla/cido Valentina[no II]II p(er)p(etuis) Augg(ustis) [co] n[s(ulibus)].
26. *CIL* VI, 17633 = *ILCV* 759 (Roma; undated)  
D(is) M(anibus). / Fabiae Urbicae q(uae) ann(os) VI m(enses) III / d(ies) X, et Fabiae Sa[e]berae q(uae) ann(os) II / m(enses) II d(ies) IX, sorores una die obitae sunt. / Fl(avius) Crescentianus alumni/bus fecit.
27. *CIL* XII, 2033 = *RICG* 15, \*6 (Vienna, Narbonensis; undated)  
Ego pater Vitalinus et mater / Martina scripsimus non gran/dem gloriam sed dolum filio/rum. Tres filios in diebus XXVII / hic posuimus, Sapaudum filium / qui vixit annos VII et dies XXVI, / Rusticam filiam qui vixit annos / IIII et dies XX, et Rusticula filia qui / vixit annos III et dies XXXIII.
28. *ICUR* III, 9140 = *ILCV* 2806 (Roma; AD 301-400)  
Septimia Romana quae vixit annis / XIII. Vita functa est XIII Kal(endas) Octob(res) / die natali suo, virgo. Demetria mater / dolens posuit b(ene) m(erenti) in D(eo).
29. *ICUR* I, 2323 = *ILCV* 4666 (Roma; AD 326-375)  
Marcellino iu/cundissimo fi/lío Splendoni/us et Marcelli/na fecerunt, qui / vixit ann(is) V et me/nsibus III d(iebus) VIIII. / D(e)p(ositus) pri(die) Nonas Marti/[as].
30. *ICUR* I, 3528 = *ILCV* 4510a (Roma; AD 301-500)  
Gerontio infanti mellitae ac dulcissim[ae], / q(ui) v(ixit) ann(os) II d(ies) IIII h(orae) IX. Gerontius pater / contra votum.
31. *ICUR* IV, 12050 (Roma; AD 326-375)  
Vibio Felici bone memoriae laudabili puero, qui [v]ix(it) ann(os) VI / m(enses) VI. Dormienti in domino in pace, XI Kal(endas) Aug(ustas).
32. *CIL* XI, 2534 = *ILCV* 263 (Clusium, Regio VII; AD 201-300)  
D(is) M(anibus). / Aurelio Florentio / laudabili memoria / infas, qui vixit annos / duo menses sex / et dies VI. Bene / merenti paren/tes posuerunt.
33. *ICUR* I, 1714 = *ILCV* 1611a (Roma; AD 291-325)  
Bono ei innocenti eilio / Pasiore, q(ui) v(i)x(it) an(nos) IIII / m(enses) V d(ies) XXVI. Vitalio / et Marcellina parent(es).
34. *ICUR* V, 14360 (Roma; AD 301-400)  
Bono atque dulcissimo Iovino filio, qui vixit / an(n)is duo(bu)s mensibus septem. D(e)positus) IIII Non(as) No(vembre)s. / Parentes bene merenti in pace.
35. *ICUR* VII, 18653 = *ILCV* 4188 (Roma; AD 301-400)  
Diogenia filiae / bonae, quae vixit / annos sexs m(enses) X. / Diogenes pater infelix.
36. *CIL* X, 4538 = *ILCV* 4329a (Roma; undated)  
Hic est posita Ursa virgo / totius bonitatis, quae / vixit ann(os) XIII m(enses) V d(ies) V / in pace. H(oc) m(onumentum) s(upra) s(criptum) e(xterum) h(eredem) n(on) s(equetur). / In f(ronte) p(edes) XII, in agr(o) p(edes) XII.
37. *ICUR* IV, 9564 = *ILCV* 4328 (Roma; AD 376-400)  
Mire bonitatis et / totius innocenties / Libera, quae vixit / annos quinque / mensis V. Dep(osita) / X Kal(endas) Iulias d(omino) n(ostro) / Valnitiniano III / n(umero?) VI.
38. *CIL* XI, 1724 = *ILCV* 337 (Florentia, Regio VII; AD 401-600)

- Hic requi/escit in pa/ce Curredia / Iunia h(onesta) p(uella), que / vixit annus / VIII et dies V. / Deposita sub d(ie) / [---].
39. *CIL* IX, 2076a-b = *ILCV* 341a-b (Beneventum, Regio II; undated)  
[Hic re]pui/[escit in p]ac[e Fe]/lic[i]tas honesta / birco, qui bixit in/ter plus et minu/s ann(o)s VI mensis [I?] / dies XXII. Deposit/a V Idus Febru(arias) / XII p(ost) c(onsulatum) Basili v(iri) c(larissimi) i/ndi(ctione) prima.
40. *ICUR* X, 27014 = *ILCV* 4343a (Roma; AD 301-400)  
[Integr]itatis ac benignitatis Appius / [et --- p]arentes dulcissime filie / [--- quae vi]xit annis VIII me(n)s(e) uno / quescenti in pace.
41. *ICUR* III, 8738 (Roma; AD 301-400)  
Mire pudice casteq(ue) / compari Aelianeti, / que vix(it) an(nos) X m(enses) VIII d(iem) I.
42. *ILCV* 1726 (Hispalis, Baetica; undated)  
Marturia vir/go intaminata / vixit ani(s) XIII men(sibus) / V. Recepta in pace pr[i]/die Kal(endas) Ianua[ri]as / era [---].
43. *AE* 1977, 211 (Nola, Regio I; AD 557)  
Hic requiescit i[n pace] / Laurentius ho[n(estae) mem(oriae)] / puer, qui vixit a[nnos de]/cem et menenses plus / minus tres. D(e)p(ositus) IIII Id(us) Mart(ias) / ind(ictione) V, XVI p(ost) c(onsulatum) Basili.
44. *CIL* VIII, 11433 (Sufes, Africa Proconsularis; undated)  
D(is) M(anibus) s(acrum). / Q(uintus) Iulius Cris/pinus signum Ce/lerius puer optimae / indolis, cruda ae/tate raptus. Vixit / annis XIII mens(ibus) / XI dies XII.
45. *AE* 1981, 373 (Arretium, Regio VII; AD 447)  
Hic quiescet agnus / sine macula Carterius, / qui vixit an(n)os III m(enses) VI et / dies XV. Depositus in pace / con(sulatu) Calepi et Artabure III Kal(endas) Ian(uarias).
46. *ICUR* III, 8922 (Roma; AD 301-400)  
[---] cun Gemellu / [---] quae visit anos III / [et cum] ea agno sine ma/[cula]. Gemellus qui vixit / [anno]s numero VIII.
47. *ICUR* VII, 19187 (Roma; AD 301-400)  
[--- Phil]ippe dulcis agne in / [pace], vixit an(nos) IIII m(enses) IIII d(ies) [---].
48. *CIL* V, 1746 = *ILCV* 4621 (Aquileia, Regio X; undated)  
[---]ianioii[---] paren]/tibus pientis[simis] / omnibus amata [---] / annos IIII d(ies) IXXX / horas IIII in p[ace].
49. *ICUR* V, 14370 (Roma; AD 326-375)  
Iul(ia) Maria depp(osita) XIII Kal(endas) Sept(embres), / que vixit annos duos mens(es) / septem, queius amicitiam / omnes desidera[ba]nt. Cesquet in pa[ce].
50. *ICUR* I, 1978 = *ILCV* 742 (Roma; AD 301-400)  
Dalmatio filio dulcissimo toti/us ingeniositatis ac sapienti/ae puero, quem plenis septem an/nis perfrui patri infelici non licu/it. Qui studens litteras Graecas non / monstratas sibi Latinas adripuit et in / triduo ereptus est rebus humanis III Id(us) Fer(uarias), / natus VIII Kal(endas) Apr(iles). Dalmatius pater fec(it).
51. *ILCV* 223 = *AE* 2009, 399 (Verona, Regio X; AD 530-531)  
Hic requiescit / in pace Placidia / inlustris puella / instructa litte/ris, qui vixit ann(os) X / octo et mens(es) XI / et sepulta est / sub d(ie) V Id(us) Octu(br(es) pater p(ost) c(onsulatum) Lampadi / e[t O]res[tis].
52. *ICUR* IV, 12503 = *ILCV* 633 (Roma; AD 351-400)  
Viccentia dul/cissima filia / aurinetrix, qae / vixit an(nos) VIII m(enses) VIII.
53. *ICUR* VIII, 22694 = *ILCV* 4441 (Roma; AD 326-375)



Victore birgini civi Galle, / que vixit annis VIII mesis X / dies XI.

54. *CIL* VIII, 19866 = *ILCV* 4456a (Rusicade, Numidia; undated)

[Hi]c requiescit Fl(avia) / Amanda civis Pan(nonica), / vixit anno(s) VIII / IAICTSC[---] / XII[---].

55. *ICUR* VIII, 23627 (Roma; AD 301-400)

Valerius Dalat[ralis e pro]/vincia Tracia vicu, [--- vixi]/t ann(os) o[cto] m(enses) dece(m) o[---]/olica.

56. *CIL* II, 1982 = *ILCV* 4920 (Abdera, Baetica; AD 151-200)

Annia Salo/monula an(ni) I / mens(ium) IIII die(i) I / Iudaea.

57. *ILCV* 3386 (Malaca, Baetica; undated)

Aurelius Iu/lianus na/tionem Af/ram, qui vi/xit ann(os) VI / m(enses) X dies / XI. Manet / in Dei gloria.

58. *AE* 2003, 1961 (Thagumata, Africa Proconsularis; undated)

[---]ius innocens / [vix]it in pace fidelis men/[ses] XXV, reddit XI K(a)l(endas) Iunias / [---] Dei famulus / [in pa]ce fidelis annis / [--- di]e Kal(endas) Octobres.

59. *ICUR* II, 6324 (Roma; AD 351-400)

Serbus Dei qui bicsit / annus (d)uo(s) et m(enses) tr(e)s, / beni(merenti) in pace.

60. *HEp* 2001, 632 (locus incertus, Hispania Citerior; undated)

Ic umatum es[t] / corpus Zacarie / Cristicoli. vix/it tres annos et o/bit s(ub) d(ie) IV C(alendas) No(vembres), Ar/vanio siniente, / Ianuarius in as[t]/ra nill est. / Maxima.

61. *ILCV* 4828 = Galsterer 2010, 761 (Colonia Claudia Ara Agrippinensium, Germania Inferior; AD 401-530)

Leontius hic iacit fedelis / puer dulcissimus patri pientis/simus matri, qui vixit annus / VII et mensis III et dies VI. In/nocens funere raptus, / beatus mente, felix / et in pace recces/sit.

62. *ICUR* VIII, 23488 = *ILCV* 4632 (Roma; AD 391-425)

Beatissimo Bon/o qui v(i)xit annos / IIII et mensis III / et d(ies) XXV. D(e)f(unctus) est / V Kal(endas) Octob(res) et h[o]/ra nona.

63. *CIL* XI, 323 = *ILCV* 242a (Ravenna, Regio VIII; AD 401-420)

Fl(avio) Anastasio / sanctissimo filio, / qui vixit ann(o)s VII m(enses) III. / Fl(avius) Felix ex pre(fecto) ann(onae) Afr(icae) pr(ovinciae).

64. *CIL* XII, 2407 = *ILCV* 3283 (Vicus Augusti, Narbonensis; undated)

Hic requiescit in / pace bonae memoriae / Teoptecunde, qui / vixit annos nume/ro X. obiit in Chr(isto) / VI K(a)l(endas) Decem(b)r(e)s no/vies pos(t) con(s)o(latum) / Iohannis v(iri) c(larissimi) VSS.

65. *ICUR* VI, 17086 = *ILCV* 3362 (Roma; AD 401-500)

Maurentius Maurentiae / f(i)d(eli), que vixit annis V menses / XI die(bu)s duo(bu)s, digna inter san(ctos). Deus iussit in pace fi(eri).

66. *ICUR* I, 1799 = *ILCV* 1487 (Roma; AD 351-400)

Zosimo q(ui) vixit ann(os) / V m(enses) VIII d(ies) XIII neof(yto) in Chr(isto). / Donatus p(ater) f(ecit) b(ene) m(erenti) / et Iusta m(ater).

67. *CIL* V, 6271 = *ILCV* 1502 (Mediolanum, Regio XI; AD 301-500)

Silvino neofito / qui vixit in saeculo ann(os) / XI mens(es) V dies X. / Virilianus et La(m)padius / alumno suo innocenti / memoria(m) posuerunt.

68. *AE* 1975, 120 (Roma; AD 301-400)

Const[an]t[ius et] Abundan(tia) Asel[licae f(iliae) c]arissi(m)ae neofit(ae) / ONNA[---]SSECSID annos / VIII et m(e)n(ses) II[---] depos]ita die Non(arum) Sept(embrium) in pace.

69. *CIL* XI, 2551 = *ILCV* 1334 (Clusium, Regio VII; AD 343-376)

- Aurelius Melitius / infans Cristaeanus, / fidelis peregrinus hic / positus est, qui vixit / annis III die(bu)s duo(bus), qui / defunctus est diae / Saturni pascae noctis / ipsius pervigilatio(ne) ora/tione quinta vita privatus / est, et sepultus diae Solis / VI Kal(endas) April(es) p(ater) p(osuit) f(ilio) k(arissimo).
70. *CIL* XIII, 500 = *ILCV* 1475 (Eliumberrum, Aquitania; AD 301-600)  
Hic ad inno/centem et pere/grinum / Ursinicum / an(norum) VIII m(ensium) II d(ierum) X. // Chr(isti) / serv(u)s.
71. *AE* 1928, 35 (Hippo Regius, Africa Proconsularis; AD 587-602)  
T(h)ehodosius / fidelis hic qui/escit, peregrinu(s) / patriq(ue) relinqui / doloris nomine, / funus ann(os) X / vixi(t). Mauricio imp(erante) / Id(ib)us Dec(em)b(ribus) ind(ictione) / sexta quieb(it).
72. *AE* 1975, 368 (Urvinum Mataurense, Regio VI; AD 301-500)  
Cara mihi genita, mea / Carice hic. pius infas. / Annis vixi sex totidemque / et mensibus octo. / Reddita bis ternis post / hos aptata diebus. / Infernas pia sancta te/net sapientia sedes, / contraque maestorum / quae mersa est vota parentu(m), / erigitur titulo. Lectori / scripta repone. / Pictius Ib(e)r et Ianuaria fil(iae).
73. *ICUR* V, 15360 = *ILCV* 4650 (Roma; AD 191-225)  
A(ulus) Egrilius / Bottus / Philades/potus dul/cissimus / et pientis/simus. Sui / parentes / fecerunt. / Vixit an(nos) / VIII d(ies) XL / m(enses) sex // Chr(isti) Ie(su).
74. *ICUR* IX, 23949 (Roma; AD 291-225)  
Floridi filiae dulci / pientissime, que vixit / annis III me(nsibus) IIII di(ebus) XXI.
75. Galsterer 2010, 756 (Colonia Claudia Ara Agrippinensium, Germania Inferior; AD 401-600)  
Concordia hic iac[et] / pia paren(t)ib(us), vixi[t] / annum semis. Inno/cens in caelis habetur.
76. *ICUR* VI, 15900 = *ILCV* 3358 (Roma; AD 326-375)  
Cleme(n)tianeti bene merenti parentes fecerunt, / que vixit annus n(umero) VI mesis VI dies VIII. In pace cum santus.
77. *ILCV* 2178 = Galsterer 2010, 764 (Colonia Claudia Ara Agrippinensium, Germania Inferior; AD 501-600)  
Si quis dignatu[r] / rescire meo no[m]en], / Rusufula dicor [q]/ui vix(it) annis / IIII et me(nsibus) XI, / sociata m(artyribus).
78. Lambert 2004, 21 (Nola, Regio I; undated)  
Paula unicum parentum sacra d(omi)ni famula in aula / hic sibi perpetuam elegit habere domum bicinisque iacet gaudens altaribus hospita Felicis posita martiris in gremio, qu(a) vixit ann(os) VI d(e)p(ositio) [eius] / [d(e)p(osita) est] sub d(ie) XII K(a)l(endas) Novembris p(ost) c(onsulatum) Basili.
79. *ICUR* III, 7768d (Roma; AD 301-350)  
Dig[na] dulcis bo/na quies subito obita / est, an(nis) V men(sibus) VIII / diebus XVII, te in pace.
80. *ICUR* VIII, 22684 (Roma; AD 326-375)  
Vere filiae dulcissime / inreparabili, ouae vi/xit ann(is) II m(ensibus) X dieb(us) XIII. / D(e) f(uncta) IIII N(onas) Oct(obres) // in / pa/ce.
81. *ILCV* 191 = *AE* 1966, 66 (Roma; AD 201-300)  
D(is) M(anibus). // L(ucio) Tettio Nonio / Caeciio Lysiae / c(larissimo) p(uero) ineanti dul/cissimo paren(tes), / indic(ne) ac cru(deliter) a De(o) sublatum nam non amplius licuit ei vivere // nisi ann(is) duobus men(sibus) VIII die(bus) XVIII. / L(ucius) Tet(ius) Non(ius) Rufus pater et Ceci[lia].
82. *ICUR* III, 9155 = *ILCV* 3354 (Roma; AD 326-375)

- Severo filio dul/cissimo Laurentius / pater bene merenti, qui bi/xit ann(os) IIII me(nses) VII dies V, / accersitus ab angelis VII Idus Ianua(rias).
83. *RICG* 1, 67 = *AE* 1936, 130 (Augusta Treverorum, Belgica; AD 371-500)  
[Hic quie]scit Vi/[tal]is in] pace fi/[del]is, qui vixit / [annos] III minus / [die]s XXXVIII. Nutri/[c]ionis pro caritate titu/lum posuerunt.
84. *CIL* VI, 35790 = *ICUR* VII, 17921 (Roma; AD 391-425)  
Marcella vixit annis VIII / mensibus duobus. Fecit / pater (e)t avus eiliae bene / merenti.
85. *ICUR* IV, 11935 (Roma; AD 326-375)  
Mater et mam(m)a fecit d(e)p(osito) / filio suo dulcis(s)imo viix(it), / qui bixit anno I et Calendas Febr(uar)i(as) / me(n)se(bu)s IIII. Laurenti in pace.
86. *ICUR* I, 1760 = *ILCV* 2266d (Roma; AD 351-400)  
Pater dolens filio Severo / dulcissimo, qui vixit / ann(os) duo m(enses) XI et die[s ---] / te in pace.
87. *CIL* V, 1686 = *ILCV* 3361 (Aquileia, Regio X; AD 301-400)  
Maximus et Masc/lina Maxentiae / filiae animae / innocenti titu/lu(m) posuerunt, / qui vixit annis / III me(nsibu)s VI dies XIII, / qui est accepta / ad spirita(m) san(cta(m)). Parentis / ex dolentiae / posuerunt fil/iae in]piae.
88. *ICUR* 8, 22557 = *ILCV* 4172 (Roma; AD 326-375)  
Parentes dolentes filiabus / sororibus, Maxime que vixit / annis XI me(n)se(bu)s X die(bu)s XXVIII, Ma/ximine vixit annis V diebus / XVI, b(ene) m(erentibus) in pace.
89. *CIL* VI, 20462 = *ILCV* 3402 (Roma; AD 101-300)  
D(is) M(anibus). / Iuliae C(ai) fil(iae) / Felicitati, / spirito dulcissimo / defuncto acervo, / quae vixit anno uno / mensibus XI dieb(us) tribus. / Fecerunt Iuli Verna / et Felicitas parentes / similiter acervi et / infelicissimi.
90. *ILCV* 3590a = *RICG* 1, 36 (Augusta Treverorum, Belgica; undated)  
Marus ic quiescet in / pace, qui vixit an(nos) IIII me(nses) III / die(s) XV. Patris pientissi/mi titulum pos[u]erun[t].
91. *ICUR* VIII, 22983 = *ILCV* 3395a (Ficulea, Regio I; AD 301-500)  
Sexto Acerrae Lupo / dulcissimo fi/lio, qui vixit ann/is VII mens(ibus) VIII. / Urbanus et Ius/tina parentes / amantissimi.
92. *RICG* 1, 53 (Augusta Treverorum, Belgica; undated)  
[Hic in] pace q[ui]escit] / [---]ce Revoca[tus, q]/[ui vix]it ann(os) V et [---] / [---] patris car[is]/[simi tit]ulum posu/[e]runt.
93. *CIL* XIII, 1655 = *ILCV* 3488 (Asa Paulini, Lugdunensis; undated)  
Germine sublimi, Proba nomine, mente provata, / quae subito rapta est, hic tumulata iacet. / In qua q(ui)dquit habent cunctorum vota parentum / contulerat tribuens omnia pulchra D(eu)s. / Hinc mestus pater est, aviae matriq(ue) perennis / [tris]titia, heu facinus causa, perit pietas. / Accipe qui lacr(i)mis perfundis iugeter ora: / Mors nihil est, vitam respice perpetuam. / Quae vixit atnis V et minsi(bu)s VIII. / Obiit s(ub) d(ie) III Id(u)s Octubris Paulino v(iro) k(larissimo) / co(n)s(ule).
94. *CIL* V, 7409 = *ILCV* 4193 (Dertona, Regio IX; AD 301-600)  
[Hoc tumulo(?)] / [tegit]ur Saev[erinus] / [---]am[---] / [inno]centi[ssimus] / infa(n)s, qu[i vix(it)] / ann(os) VIII m(enses) [---] / d(ies) XVIII que[m ---] / tulit inpulit [---] / acervitas. Sae[verinus] / pater et Dzidzia / mate[r mi]serabi/lis. (h)e[u(?)] cru]delis ne/fa[rius(?)] [---] q(ue) suo / [---]nerent.
95. *AE* 1975, 124 (Roma; AD 351-400)  
Refrigerius qui bixit annos V mensis VIII / [et] dies V, qui per elegantia(m) et sapientia(m) sua(m) parent/[i]bus suis remisit dolore perpetuo et coe/bit in pace.

96. *CIL* X, 4510 = *ILCV* 4183 (Casilinum, Regio I; AD 563)  
 Hic requiescit / in somn(i)um pacis / Paulinus innocis, / qui vixit annus duo(s) / et mensis II,  
 quius / rememoratio dolum / parentibus demisit. / Depositus est IIII / Nonas Novembris  
 ind(ictione) / XII p(ost) c(onsulatum) Basili v(iri) c(larissimi) anno / XXII
97. *CIL* VI, 10703 = *ICUR* II, 4229 (Roma; AD 301-500)  
 Dom(us) aeternal(is). / Ael(ius) Felicianus Aeli(ae) / Romane filiae pater / non merenti feci /  
 super tale clavum, / q(u)em mi reliquisti / solaq(u)e me desola(vi)s/ti. Vale virgo dulcis(sima)  
 / q(uae) v(ixit) a(nnos) VI m(enses) III d(ies) V / bene quiescitae.
98. *CIL* VI, 11511 = *ILCV* 3887 (Roma; undated)  
 D(is) M(anibus). Pater domino / filio Amantio caro dul(cissimo), cuius affectus et blandities / et  
 caritas qui mi dolorem et / luctum reliquit unicus / in diem vite meae, / qui vix(it) an(nos) VI  
 m(enses) II d(ies) XV, mor(tuus) / hor(a) noct(is) X.
99. *ICUR* V, 14392 (Roma; AD 326-375)  
 Laurent[ia] in (p)ace, quae/e vixit a[nno]s VI et dies XL, / que par[en]tibus suis cordol[ium]  
 misit.

#### ABBREVIATIONS

- AE* *L'Année Épigraphique*, Paris: Presses Universitaires de France.  
*CIL* *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berlin: Berlin-Brandenburgische Akademie  
 der Wissenschaften.  
*HEp* *Hispania Epigraphica*, Madrid: Universidad Complutense.  
*ICUR* *Inscriptiones christianae urbis Romae*, nova series, Roma: Pontificium  
 Institutum Archaeologiae Christianae.  
*ILCV* *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, Berlin: Weidmann.  
*RICG* *Recueil des Inscriptions Chrétiennes de la Gaule*, Paris: CNRS.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Bakke, O. M. 2005. *When Children Became People: The Birth of Childhood in Early Christianity*.  
 Minneapolis: Fortress Press.
- Betsworth, S. 2015. *Children in Early Christian Narratives*. New York: Bloomsbury Publishing.
- Bradley, K.R. 1991. *Discovering the Roman Family: Studies in Roman Social History*. Oxford-New  
 York: Oxford University Press.
- Carlsen, J. 2020. The Epithets of the Epitaphs from the Imperial Burial Grounds at Carthage. In  
 Aounallah, S. and Mastino, A. (Ed.), *L'epigrafia del Nord Africa: Novità, riletture, nuove sintesi*,  
 469-478. Faenza: Fratelli Lega.
- Carroll, M. 2006. *Spirits of the Dead: Roman Funerary Commemorations in Western Europe*.  
 Oxford: Oxford University Press.
- Carroll, M. 2011 a. Infant Death and Burial in Roman Italy, *Journal of Roman Archaeology* 24,  
 99-120.
- Carroll, M. 2011b. *Memoria and damnatio memoriae*: Preserving and Erasing Identities in  
 Roman Funerary Commemoration. In Carroll, M. and Rempel, J. (Ed.), *Living through the  
 Dead: Burial and Commemoration in the Classical World*, 65-90. Oxford: Oxbow Books.
- Carroll, M. 2018. *Infancy and Earliest Childhood in the Roman World: 'A Fragment of Time'*.  
 Oxford: Oxford University Press.

- Curchin, L.A. 1982. Familial Epithets in the Epigraphy of Roman Spain. *Cahiers des Études Anciennes* 14, 179-182.
- Díaz López, L. 2015. *Vxor merens*: La consideración de la mujer en la epigrafía funeraria de la Hispania Citerior. *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra* 23, 49-95.
- Dresken-Weiland, J. 2021. Ideas of the Afterlife in Christian Grave Inscriptions and their Context in Contemporaneous Christian Sepulchral Culture in Rome. In Vos, N.K. y Geljon, A.C. (Ed.), *Rituals in Early Christianity: New Perspectives on Tradition and Transformation*, 153-174. *Vigiliae Christianae* supplement 164. Leiden: Brill.
- Edmondson, J. 2014. Roman Family History. In Bruun, C. and Edmondson, J. (Ed.), *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*, 559-581. Oxford: Oxford University Press.
- Fernández Corral, M. 2021. The Commemoration of Children in the Funerary Epigraphy of the Conventus Cluniensis (Hispania Citerior). *Mouseion* 18, 285-299. <http://www.utpjournals.press/doi/full/10.3138/mous.18.2.005>
- Foxhall Forbes, H. 2020. The Theology of the Afterlife in the Early Middle Ages, c. 400 – c. 1100. In Pollard, R.M. (Ed.), *Imagining the Medieval Afterlife*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Galsterer, B. and Galsterer, H. 2010. *Die römischen Steininschriften aus Köln*, 2nd ed. Mainz and Rhein: Philipp von Zabern.
- Handley, M.A. 2003. *Death, Society and Culture: Inscriptions and Epitaphs in Gaul and Spain, AD 300-750*. Oxford: Archeopress.
- Hope, V. and Huskinson, J. 2011. *Memory and Mourning: Studies on Roman Death*. Oxford: Oxbow Books.
- Horn, C.B. y Martens, J.W. (Ed.), 2009. *Let the Little Children Come to Me: Childhood and Children in Early Christianity*. Washington D.C: The Catholic University Press.
- Horn, C.B. y Phenix, R.R. (Ed.), 2009. *Children in Late Antique Christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hoyo, J. del 2016. Fórmulas singulares en la epigrafía cristiana de la Bética occidental. In Carbonell Manils, J. and Gimeno Pascual, H. (Ed.), *A Baete ad flumen Anam: Cultura epigráfica en la Bética Occidental y territorios fronterizos: Homenaje al profesor José Luis Moralejo Álvarez*, 51-66. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares.
- Huskinson, J. 1996. *Roman children's sarcophagi: Their decoration and its social significance*. Oxford: Oxford University Press.
- Jastrzebowska, E. 1989. Les sarcophages chrétiens d'enfants à Rome au IVe siècle. *MEFRA* 101, 783-804.
- King, M. 2000. Commemoration of Infants on Roman Funerary Inscriptions. In Oliver, G. (Ed.), *The Epigraphy of Death: Studies in the History and Society of Greece and Rome*, 117-154. Liverpool: Liverpool University Press.
- Kitat, M. 2021. Early Christian Fetal Burials in the Egyptian Western Desert in the Midst of Magic and Inhumation. *Mitteilungen zur christlichen Archäologie* 27, 95-110.
- Knapp, R.C. 1992. *Latin Inscriptions from Central Spain*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- Knott, B.I. 1956. The Christian 'Special Language' in the Inscriptions. *Vigiliae Christianae* 10, 65-79.
- Kreiger, J.R. 2013. Remembering Children in the Roman Catacombs. In Evans Grubbs, J. y Parkin, T. (Ed.), *The Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World*, 600-624. Oxford-New York: Oxford University Press.



- Lambert, C. 2004. *Pagine di pietra: Manuale di epigrafia latino-campana tardoantica e medievale*. Fisciano: Cooperativa Universitaria Editrice Salernitana.
- Leyerle, B. 2013. Children and 'the Child' in Early Christianity', In Evans Grubbs, J. and Parkin, T. (Ed.), *The Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World*, 559-579. Oxford and New York: Oxford University Press.
- MacDonald, M.Y. 2014. *The Power of Children: The Construction of Christian Families in the Greco-Roman World*. Waco: Baylor University Press.
- Mander, J. 2012. *Portraits of Children on Roman Funerary Monuments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McWilliam, J. 2001. Children among the Dead: The Influence of Urban Life on the Commemoration of Children on Tombstone Inscriptions. In Dixon, S. (Ed.), *Childhood, Class, and Kin in the Roman World*, 74-98. London-New York: Routledge.
- Nathan, G. 2000. *The Family in Late Antiquity: The Rise of Christianity and the Endurance of Tradition*. London-New York: Routledge.
- Nathan, G. 2021. Looking for Children in Late Antiquity. In Beaumont, L.A., Dillon, M. and Harrington, N. (Ed.), *Children in Antiquity: Perspectives and Experiences of Childhood in the Ancient Mediterranean*, 134-149. London-New York: Routledge.
- Osiek, C. (Ed.) 2003. *Early Christian Families in Context: An Interdisciplinary Dialogue*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Pereira, C. and Albuquerque, P. 2018. Inumações infantis em ânfora na península ibérica durante a época romana: a prática e o rito, *Spal* 27, 89-118. <http://dx.doi.org/10.12795/spal.2018i27.04>
- Pietri, Ch. 1997. La mort en Occident dans l'épigraphie latine : De l'épigraphie païenne à l'épigraphie chrétienne, 3e-6e siècles. En *Christiana respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, 1519-1542. Rome: École Française de Rome (Publications de l'École française de Rome 234). [https://www.persee.fr/doc/efr\\_0223-5099\\_1997\\_mon\\_234\\_1\\_5828](https://www.persee.fr/doc/efr_0223-5099_1997_mon_234_1_5828)
- Rawson, B. 2003a. *Children and Childhood in Roman Italy*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawson, B. 2003b. Death, Burial, and Commemoration of Children in Roman Italy. In Osiek, C. (Ed.), *Early Christian Families in Context: An Interdisciplinary Dialogue*, 277-297. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Saller, R.P. 1987. Men's age at marriage and its consequences in the Roman family. *Classical Philology* 82, 21-34. <http://dx.doi.org/10.1086/367019>
- Shaw, B.D. 1987. The age of Roman girls at marriage: Some reconsiderations. *Journal of Roman Studies* 77, 30-46. <https://doi.org/10.1017/S0075435800008492>
- Sigismund Nielsen, H. 1997. Interpreting Epithets in Epitaphs. In Rawson, B. and Weaver, P. (Ed.), *The Roman Family in Italy: Status, Sentiment, Space*, 169-205. Oxford: Oxford University Press.
- Sigismund Nielsen, H. 2001, The Value of Epithets in Pagan and Christian Epitaphs from Rome. In Dixon, S. (Ed.), *Childhood, Class and Kin in the Roman World*, 165-177. London-New York: Routledge.
- Sigismund Nielsen, H. 2013. Slave and Lower-Class Children. In Evans Grubbs, J. and Parkin, T. (Ed.), *The Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World*, 286-301. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Sigismund Nielsen, H. 2019. Some Observations on the Commemoration of Pagan and Christian Infants in the City of Rome. *Mouseion* 16, Supplement 1, 19-35. <https://muse.jhu.edu/article/720388/pdf>
- Stawoska-Jundziłł, B. 2003. Mamma, tata and papas in Christian Latin Inscriptions from Rome of III-VI Centuries. *Vox Patrum* 42, 487-500. <https://doi.org/10.31743/vp.7173>

- Strange, W.A. 1996. Children, Church and Family in Early Christianity. *Journal of Beliefs and Values* 17, 36-40.
- Studer-Karlen, M. 2008. Quelques réflexions sur les sarcophages d'enfants (fin 3e siècle – début 5e siècle). In Gusi i Jener, F., Muriel S., and Olària, C. (Ed.), *Nasciturus, infans, puerulus vobis mater terra: La muerte en la infancia*. (Sèrie de Prehistòria y Arqueología), 551-574. Castelló: Diputació de Castelló.
- Wang, X. 2019. John Chrysostom on the Premature Death of Children and Parental Grief. *Journal of Early Christian Studies* 27, 443-463.



**Cómo citar / How to cite:** Calonge Miranda, A. 2022. Los procesos de monumentalización de los enclaves rurales romanos en el Ebro Medio. Estudio de casos entre los siglos III y VI. *Antigüedad y Cristianismo* 39, 83-106. <https://doi.org/10.6018/ayc.532721>

## LOS PROCESOS DE MONUMENTALIZACIÓN DE LOS ENCLAVES RURALES ROMANOS EN EL EBRO MEDIO. ESTUDIO DE CASOS ENTRE LOS SIGLOS III Y VI

### THE PROCESSES OF MONUMENTALIZATION OF ROMAN RURAL ENCLAVES IN THE MIDDLE EBRO. STUDY OF CASES BETWEEN THE 3RD AND 6TH CENTURIES

Adrián Calonge Miranda  
*Instituto de Estudios Riojanos,*  
*La Rioja, España*  
adricalon24@gmail.com  
orcid.org/0000-0001-5701-7450

Recibido: 13-7-2022

Aceptado: 12-9-2022

#### RESUMEN

El bajoimperio conllevó una transformación compleja del poblamiento romano, tanto en las ciudades como en los asentamientos rurales. Uno de esos cambios más estudiados ha sido la monumentalización los espacios de habitación de las *villae*, unidad que unía en torno a un propietario el poder político, económico, social y, con el tiempo, el religioso. Este fenómeno en el valle del Ebro comenzó durante los últimos decenios del siglo III, se agudizó en el cuarto y continuó durante el quinto. El objetivo es poder establecer un estado de la cuestión sobre cómo fueron estos programas de monumentalización, qué efectos produjeron y observar si las unidades de poblamiento rural romanos persistieron durante el dominio visigodo.

**Palabras clave:** *villae*, poblamiento rural romano, bajoimperio, monumentalización, periodo visigodo.

#### ABSTRACT

The low empire led to a complex transformation of the Roman population, both in the cities and in rural settlements. One of the most studied changes has been the monumentalization of the living spaces of the *villae*, a unit that united political, economic, social and, over time, religious power around one owner. This phenomenon in the Ebro valley began during the last decades of the third century, worsened in the fourth and continued during the fifth. The objective is to be able to establish a state of the question about how these monumentalization programs were, what effects they produced and to observe if the Roman rural settlement units persisted during the Visigoth domain.

**Keywords:** *villae*, roman rural settlement, low empire, monumentalization, visigothic period.

## SUMARIO

1. A modo de introducción. 2. La primera gran monumentalización: el siglo IV. 3. Inversiones en la *pars urbana* en el siglo V: entre el arreglo y la reforma. 4. El siglo VI ¿Se mantiene el modelo?. 5. Conclusiones.

### 1. A MODO DE INTRODUCCIÓN

El poblamiento rural romano durante los siglos bajoimperiales vivió una serie de procesos que ocasionaron profundos cambios. Las diferentes legislaciones imperiales buscaban asegurar que las magistraturas municipales fueran cubiertas para que el caudal impositivo siguiera fluyendo hacia Roma bajo un estricto control funcional. El sistema de explotación agropecuaria también vio cómo la mano de obra esclava fue siendo sustituida por el sistema del colonato donde familias, en teoría libres por la legislación de Diocleciano, quedaban atadas a la tierra mediante un contrato de dependencia con el señor. Además, la inestabilidad política produjo un debilitamiento de la propia figura imperial y la penetración de contingentes poblacionales germanos.

El área de estudio escogida es el valle medio del Ebro. Se trata de una parte de la depresión homónima situada entre dos cordilleras alpinas, los Pirineos al norte y el Sistema Ibérico al sur. El clima es mediterráneo continentalizado dulcificado sensiblemente por la influencia marítima del Océano Atlántico por el norte y del Mediterráneo desde el este. La hidrografía configura un entorno favorable para su explotación agropecuaria llevada a cabo desde la época protohistórica (Mezquíriz 2008, 403-404). Se han tomado como base 26 enclaves rurales ampliamente investigadas en la provincia de Zaragoza, la Comunidad Foral de Navarra, la Comunidad Autónoma de La Rioja y la provincia vasca de Álava para poder llevar a cabo un análisis sobre los diferentes periodos de monumentalización que se llevaron a cabo en estos asentamientos romanos.

Se trata de una zona con un importante entramado de calzadas que se articulaban en torno a tres ejes este-oeste gracias a la Calzada

del Ebro (*Itin. Ant.* 387.4-395.4 y 448.2-452.5), la proveniente de Burdeos atravesando los Pirineos y por *Pompaelo* (Pamplona, Navarra) se unía a la anterior en *Virovesca* (Bribiesca, provincia de Burgo) (*Itin. Ant.* 453.4-456.5) y una tercera que atravesaba la Comunidad Foral entre el entorno norte de *Vareia* (Barrio de Varea, Logroño, La Rioja) y *Iaca* (Jaca, provincia de Huesca). Entre estas tres se establecían conexiones con sentido norte-sur como la vía de las Cinco Villas entre Zaragoza y Pamplona, una segunda unión recogida en el *Anónimo de Rávena* (311.8-311.14) y que recorría el valle del Zidacos, la del Arga entre el Ebro y la capital navarra a través de *Andelos* (Mendigorría, Navarra), otra entre Zaragoza y la región francesa de Bearne (*Itin. Ant.* 452.6-453.3) o las vías secundarias que aprovechaban los valles riojanos para unir el valle del Ebro con el alto Duero. De esta manera, los principales núcleos de comunicación se establecían en el entorno de la capital conventual *Caesaraugustana* y de la misma Pamplona. También hay que mencionar la navegabilidad del Ebro entre *Vareia* y *Caesaraugusta* y una densa red de ciudades (Beltrán Lloris 2009, 9-10).

La monumentalización es entendida como las obras llevadas a cabo en la zona habitacional de los enclaves rurales a lo largo del bajoimperio para elevar su nivel de confort aplicando para ello un programa decorativo complejo y la construcción de nuevos servicios entre los que destacan los complejos termales (Chavarría 2007, 93-104 y 112-114). Los 26 asentamientos seleccionados son en su mayoría *villae* y, en menor medida, también establecimientos al servicio de las calzadas o aglomeraciones secundarias como los *vici*. La villa romana es complicada de poder conceptualizar pues las fuentes tampoco se ponen de acuerdo, especialmente durante

la Antigüedad Tardía lo que llevó a Javier Arce (2006, 9-12), a denominarlo como una “nomenclatura polisémica”, especialmente para Hispania. Entre los problemas a abordar están la evolución del modelo a lo largo del

dominio romano, el carácter o poder de las familias propietarias, la funcionalidad de la villa (económica, residencial, mixta...), las tierras jurídicamente adscritas a la propiedad, las características arquitectónicas, etc. (Hidalgo



Figura 1. Área de estudio con los enclaves rurales mencionados a lo largo del texto: 1. Cabriana (Comunión, provincia de Álava / Miranda de Ebro, provincia de Burgos), 2. Los Ladrillos (Tirgo, La Rioja), 3. Fuentefría (Cenicero, La Rioja), 4. Galiana (Fuenmayor, La Rioja), 5. Velilla de Aracanta (Agoncillo, La Rioja), 6. Parpalinas (Ocón, La Rioja), 7. Cantarrayuela (Calahorra, La Rioja), 8. Piedra Hincada (Calahorra, La Rioja), 9. Liédena (Navarra), 10. Oioz (Urraúl Bajo, Navarra), 11. El Mandalor (Legarda, Navarra), 12. Las Musas (Arellano, Navarra), 13. El Salobral (Tafalla, Navarra), 14. San Blas (Olite, Navarra), 15. San Pedro (Villafranca, Navarra), 16. San Esteban (Falces, Navarra), 17. Los Villares (Falces, Navarra), 18. El Montecillo (Castejón, Navarra), 19. Soto del Ramalete (Tudela, Navarra), 20. El Villar (Ablitas, Navarra), 21. Rienda (Artieda de Aragón, provincia de Zaragoza), 22. La Estanca (Layana, provincia de Zaragoza), 23. Sinagoga (Sádaba, provincia de Zaragoza), 24. Huerta de Santa Engrancia (Zaragoza), 25. La Almunia de Doña Godina (provincia de Zaragoza) y 26. La Malena (Azuara, provincia de Zaragoza) (Elaboración propia sobre detalle del Visor Iberpix/IGN).



2019, 498-501). Sin entrar a un análisis en profundidad del concepto, sí que hay que tener muy en cuenta que el poblamiento rural durante los siglos bajoimperiales y el advenimiento del poder visigodo era mucho más variado lo que debe desterrar la imagen de que todos los enclaves rurales eran *villae*. En el valle del Ebro, las villas suelen tener una planta mediterránea articulada en torno a un peristilo central al que se abren las dependencias residenciales, de representación, los complejos termas, las áreas de almacenes, las cocinas y los centros productivos entre los que destacan los *torcularia* por su número siendo sobresalientes los ejemplos navarros (Mezquíriz 2004b, 133-160).

Su patrón de asentamiento también es similar para el caso de las rurales. Se suelen ubicar en altozanos dominando el territorio circundante, cerca de fuentes de agua y relativamente alejadas de las calzadas principales de la región a las que debían estar conectadas gracias a conexiones de carácter secundario<sup>1</sup>. Las suburbanas de *Calagurris Iulia* (Calahorra, La Rioja) y *Caesaraugusta* (Zaragoza, Aragón) tienden a situarse respetando su centuriación o cercanas a los puntos de entrada de las ciudades. Cronológicamente, entre los siglos III y IV, se hicieron los primeros trabajos tratándose de reconstrucciones en la mayoría de los casos (Mezquíriz 2008, 404-407) en un proceso de transformación que incluyó la creación de un sistema latifundista (Tobalina 2020, 389-390 y 395) mientras que en el V y el VI se suelen acotar a ampliaciones, reformas o al mantenimiento del grado de riqueza, aunque el modo de vida aristocrático en estos asentamientos estaba en una profunda mutación (Beltrán Lloris 2009, 21) (Fig. 1).

<sup>1</sup> Tal y como se ha podido observar en el territorio cercano a la *civitas* de *Cara* (Santacara, Navarra) y que puede ser extrapolable a la mayor parte del valle medio del Ebro (Calonge y Santos 2016, 40-51).

## 2. LA PRIMERA GRAN MONUMENTALIZACIÓN: EL SIGLO IV

Con el tránsito de los siglos de dominio romano, el poblamiento rural romano en el Ebro Medio fue mutando. Los motivos son diversos y en ellos influyeron causas políticas, sociales y económicas<sup>2</sup>. Superados los momentos convulsos de la tercera centuria, se comienza a observar las grandes monumentalizaciones de los enclaves rurales en un proceso que no puede ser separado de la transformación de las ciudades en un proceso de abandono de la *res publica* altoimperial y el auge de un modelo de *civitas* bajoimperial al servicio del Estado. En la mayor parte de ellas se observa una reducción de su extensión (Tobalina 2020, 383-389), otras debieron ser reconstruidas como *Pompaelo* (Pamplona, Navarra) (Mezquíriz y Unzu 2021, 50-54) y muy probablemente en *Andelos* (Mendigorría, Navarra) (Mezquíriz 2009b, 41-45) y otras se dotaron de un sistema defensivo como *Calagurris Iulia* (Calahorra, La Rioja) (Castillo 2010, 137-138), *Cara* (Santacara, Navarra) (Mezquíriz 2006, 164-165), Los Bañales (Uncastillo, provincia de Zaragoza) (Tobalina 2020, 385) o *Caesaraugusta* (Zaragoza, Aragón) (Paz 2001, 546-548) cuyas obras se ejecutaron en la segunda mitad del siglo III terminándose algunas de ellas a comienzos de la siguiente centuria. Otros, sin embargo, mantuvieron la entidad urbana sin defensas exteriores como en *Vareia* (barrio de Varea, Logroño, La Rioja) o *Graccurris* (Alfaro, La Rioja) (Espinosa 2016, 47-53). Los datos obtenidos por la arqueología en estas ciudades siguen la línea ya expresada

<sup>2</sup> Entre ellas se incluyen la mutación de las ciudades que “ya no son reconocidas como sujetos políticos soberanos (*res publica*), sino como células instrumentales (*civitas*) al servicio del estado. Antes, su sustantividad consistía en ser estado en sí mismas, ahora en existir para el estado” (Espinosa 2006, 58) así como la dificultad del mantenimiento de los compromisos fiscales con la metrópoli a partir de los Severos y de la alternancia en las magistraturas que obligó a Constantino a legislar que los hijos de los curiales heredasen el puesto de sus padres. Las familias con capacidad inversora dejaron de ser evergetas para trasplantar la imagen y las comodidades de la ciudad en sus propiedades.

por Arce (2005, 17) sobre “*su continuidad y su transformación y adaptación a las nuevas circunstancias históricas del periodo tardío pero no necesariamente son ciudades destruidas y abandonadas*”, pues todas ellas, aunque posean zonas abandonadas o indicios de destrucción continuaron en funcionamiento durante los siglos IV y V.

Al margen de los restos de obras descubiertos gracias a la arqueología, la cultura material aporta cronologías en los lugares donde no se han llevado a cabo excavaciones. Es el caso del enclave rural de San Blas en la localidad navarra de Olite. En superficie se han recuperado restos constructivos como sillares, fustes de columna, fragmentos de estucos y teselas de varios colores (Beguiristain y Jusué 1986, 92) con una cultura material como *terra sigillata* hispánica tardía, gálica tardía y herramientas de metal que fechan el periodo comprendido entre los años 350 y 450 aproximadamente lo que debía corresponder con la monumentalización del asentamiento (Iriarte 2000, 197-205). Ocupaciones tardías de similares cronologías se han descubierto en las villas riojanas de Fuentefría (Cenicero) (Gómez 1987, 134-136) y Galiana (Fuenmayor) (Rodríguez 1992, 20-35).

Las excavaciones arqueológicas han evidenciado monumentalizaciones tempranas ya en el siglo III. El yacimiento de Los Villares (Falces, Navarra) conservó de época altoimperial un complejo de producción de vino y aceite. A partir de la segunda mitad de la tercera centuria se construyó una zona habitacional *ex novo* al sureste de la *pars fructuaria*. Se trataba de varias habitaciones articuladas en torno a un *impluvium* con una canalización de excelente ejecución para sacar el agua al exterior. (Mezquíriz 2004b, 143-144 y 2009a, 244). La explicación de esta nueva edificación es complicada debido a la limitada intervención llevada a cabo, pero pudo corresponder a la creación de una nueva propiedad fundiaria sobre los restos de un *torcularium* anterior o al traslado de la *pars urbana* a esta nueva ubicación (Fig. 2B).

De finales del siglo III es el enclave que se encuentra bajo el casco urbano de La Almunia de Doña Godina en la provincia de Zaragoza (Díaz y Medrano 2004, 456-457) y a caballo entre la tercera y la cuarta centuria se realizaron obras que cambiaron la fisionomía de la villa de San Pedro (Villafranca, Navarra). Sobre una posible bodega altoimperial de la que se conservaban dos *dolia de fossa*, se levantó el ángulo noreste de una vivienda de la que el 13 de abril de 1970 se descubrieron tres mosaicos con decoración geométrica. El más destacable fue uno de 66 m<sup>2</sup> que se encuentra limitado por muros de piedra de 65 cm de grosor y una cimentación que alcanza los 80 cm de profundidad. Funcionalmente pudo ser una sala de representación social (Mezquíriz 2009a, 239-240). El resto eran de dimensiones más pequeñas con otra habitación de 30 m<sup>2</sup> y un corredor de 10 m<sup>2</sup> (Mezquíriz 1971, 178-182). En La Malena (Azuara, provincia de Zaragoza) y, recuperando un aspecto similar a la villa altoimperial, se ejecutaron obras para poner de nuevo en uso la vivienda a finales del siglo III. Se construyeron encofrados, nuevos paramentos y un primer crecimiento en superficie. Llegaron a reutilizarse materiales suntuarios altoimperiales para el asiento de las paredes o recuperando su antiguo su uso decorativo (Royo 1992, 160-161 y 2003, 86).

Cabriana (Comunión, Álava/Miranda de Ebro, provincia de Burgos) es un enclave rural a pie de vía junto al Ebro. El edificio altoimperial sufrió un incendio en el siglo III y fue reconstruido entre la tercera y la cuarta centuria. Algunas de las dependencias anteriores como los ninfeos no se recuperaron, otras fueron reformadas como el complejo termal y se ejecutaron nuevas estancias (Fillo y Gil 2000, 124-127 y Mezquíriz 2009a, 213-215) (Fig. 2A). Destaca el programa decorativo bajoimperial mediante el empleo de pavimentos musivos que han sido datados entre finales del siglo III (Torres 1981, 314-334) y mediados del siguiente (Fernández 1987, 131-137) con los ejemplos figurativos del mosaico de la Diana Cazadora y las Cuatro

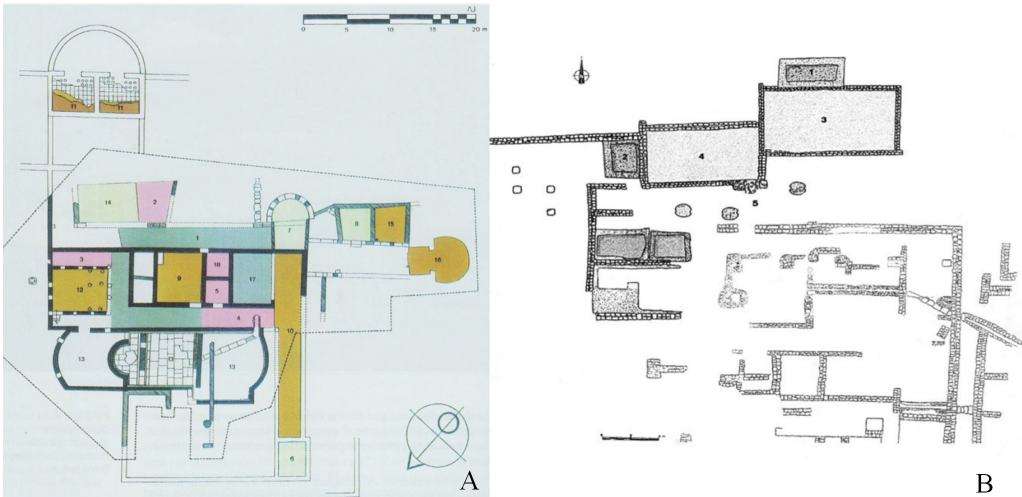


Figura 2. Enclaves rurales con intervenciones en la segunda mitad del siglo III. A. Cabriana (Fillo y Gil 2000, 124-127) y B. Los Villares (Mezquiriz 2009, 144).

Estaciones. Asociado al asentamiento, también se pudo investigar una necrópolis con más de 70 tumbas fechadas entre la cuarta y la quinta centuria en cuyos ajuares se encontraron recipientes de cerámica y de vidrio junto con herramientas, monedas, elementos de adorno personal (Fillo y Gil 1997, 775-778 y Vigil-Escalera 2010, 184-191) o armas (Catalán 2012, 437-439). Cabriana se configuraba como un establecimiento asistiendo a los usuarios de la calzada cuyas amplias reformas pudieron deberse a una mejora de los servicios prestados<sup>3</sup>

3 Gracias a los hitos epigráficos se puede conocer intervenciones en el entramado viario del Ebro Medio. En Navarra se han encontrado miliarios fechados en el siglo III y realizados durante los reinados de Caracalla, Maximino y Máximo, Treboniano Gallo y Volusario, Valeriano y Galieno, Probo, Caro, Carino y Numeriano. De la cuarta centuria, se han hallado epígrafes de los periodos de gobierno de Flavio Severo, Licinio, Constancio Cloro, Constantino y Constantino II (Castiella 2003, 74-81). Vinculado a la vía “de las Cinco Villas” que conectaba *Caesaraugusta* (Zaragoza, Aragón) con *Pompaelo* (Pamplona, Navarra) hay evidencias de hitos epigráficos de los siglos III y IV de Caracalla, Treboniano Gallo y Volusario, Valeriano y Galieno, Carino, Numeriano, Constancio Cloro, Flavio Severo, Licinio, Constantino y Constantino II (Lostal 2009, 197-201). En La Rioja, por último, se hallaron tres testimonios a 10 km de Agoncillo de los periodos de gobierno Probo (*CIL* II, 4881 = *CIL* XVII-01, 136), Carino (*CIL* II, 4882 = *CIL* XVII-01, 137) y otro con inscripción incompleta, pero datable en la tercera centuria (*CIL* II, 4883 = *CIL* XVII-01, 138).

ya que su patrón de asentamiento no se ajusta a los observados en las *villae* del entorno.

Fue en el siglo IV, con la estabilización política, social y económica de la península ibérica es cuando se produjo la gran monumentalización de las zonas habitacionales y una recuperación de los entornos urbanos. Esencialmente se produjeron dos conjuntos de casos: el mayoritario de reconstrucción o reforma de un enclave anterior y el minoritario de la construcción de un asentamiento *ex novo*. Soto del Ramalete constituye un modelo villa de bloque rectangular con un origen altoimperial. Sobre los restos del establecimiento anterior,

Ahora bien, también se debe tener en cuenta su uso como elementos de engrandecimiento de los emperadores. Un medio de difusión de la autoridad del gobernante como un medio para reforzarla en las provincias (Lassière 2005, 917) formando parte de un sistema más complejo junto a inscripciones honoríficas o estatuas que hacían que la figura imperial se hiciera prácticamente omnipresente (Santosuoso 2001, 111). Los miliarios informaban al viajero, pero también transmitían las capacidades y virtudes a modo de homenaje al emperador y a su familia (Alves 2015, 94-96 y González 2017, 315-322). Formalmente se observa desde el siglo III con la pérdida del numeral de las millas, la introducción de epítetos que ensalzaban al emperador más allá de los logros militares o el inicio del uso del dativo para nombrar. Los miliarios evolucionaron de ser hitos informativos para tener una función memorial y expresión como elemento de poder (Salama 1987).

se construyó un complejo termal con palestra, un salón rectangular y un corredor que desembocaba en un *vestibulum* y un *cubiculum* de planta octogonal (Taracena y Vázquez de Parga 1949, 13-29 y García y Bellido 1953, 214-217). De este último proviene un mosaico con decoración geométrica y un emblema central con una escena cinegética con el nombre de un posible propietario: *Dulcitus* (Mezquíriz 2009a, 228-229). Reconstrucciones también se observan en El Villar (Ablitas, Navarra) (Bienes et al. 2015, 153-183), El Montecillo (Castejón, Navarra) (Unzu y Velaza 2008, 177-180), San Esteban (Falces, Navarra) (Mezquíriz 1985, 160-178) (Fig. 3B), Las Musas (Arellano, Navarra) (Mezquíriz 2009a, 232-239) (Fig. 3C), San Pedro en Villafranca (Mezquíriz 1971, 177-188) (Fig. 3E) o Parpalinas (Ocón, La Rioja) (Espinosa 2019, 20-22). En el pequeño enclave de Oioz (Urreñola, Navarra) se llevó a cabo también una profunda transformación en la zona de trabajo con la reordenación de varias habitaciones (Nuín y Mateo 2015, 120-123).

En Los Ladrillos (Tirgo, La Rioja) se conservó una planta similar con peristilo central, pero con un mayor tamaño y complejidad arquitectónica (Porres 2000a, 61-64). Liédena fue arrasada a fines del siglo III y su fase tardía resultó en una reconstrucción con un completo discurso decorativo y cambios de funcionalidad de algunas estancias altoimperiales como el caso del *oecus* construido sobre una habitación anterior a la que se añadió un ábside y un pavimento musivo (Taracena 1950, 16-31 y Mezquíriz 2009a, 221-225). También se ha constatado casos donde la monumentalización bajoimperial prácticamente eliminó la fase anterior como Velilla de Aracanta (Agoncillo, La Rioja). Tuvo un gran desarrollo donde predominó la representatividad social con dos grandes estancias absidales, una de ellas de más de 350 m<sup>2</sup>, que eliminó gran parte de la fase altoimperial que se constata gracias a la cultura material (Calonge 2021, 233-235) (Fig. 3A). Rienda (Artieda de Aragón, provincia de

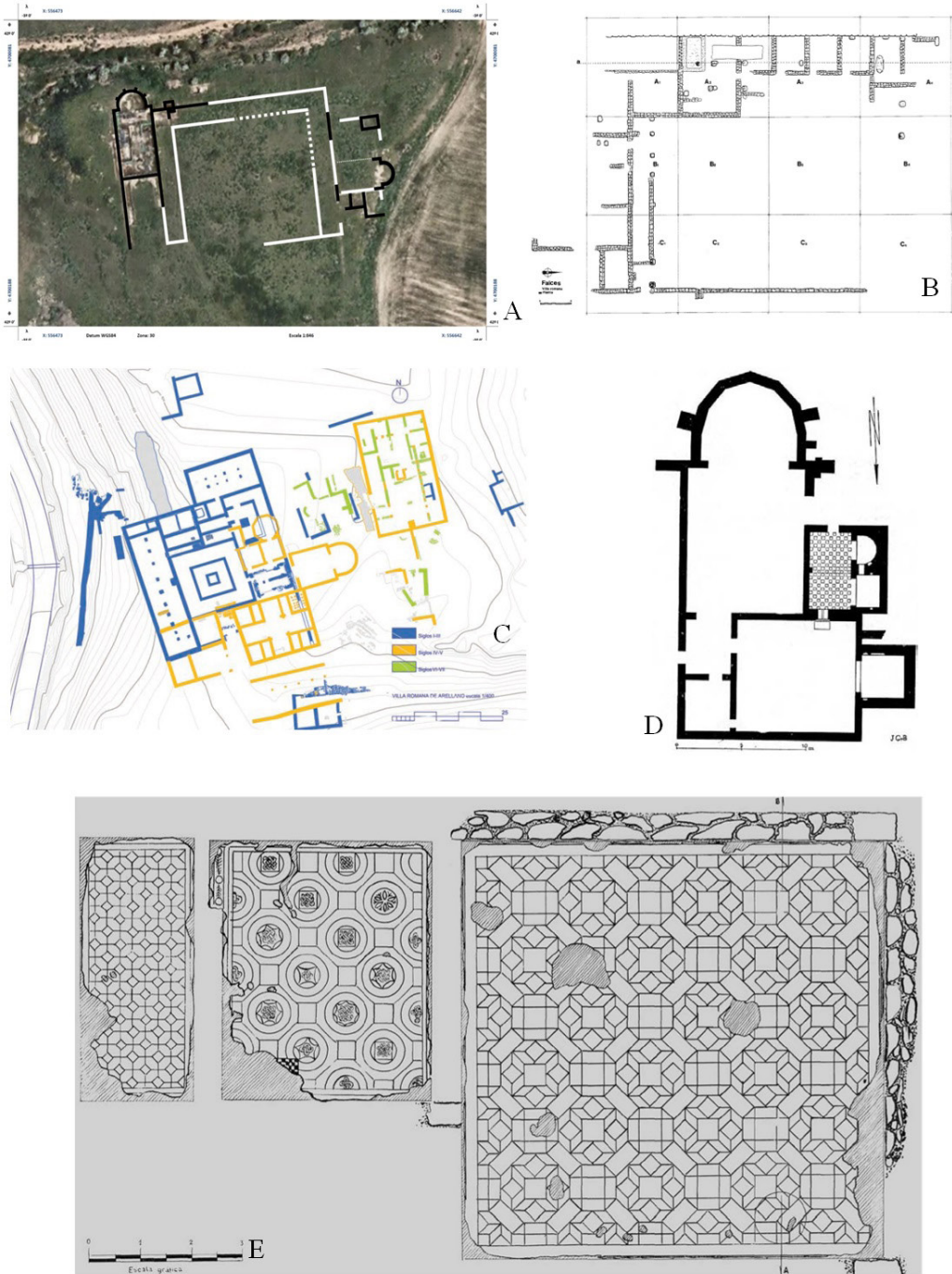
Zaragoza) también presentó en planta un gran peristilo enlosado de 60x37 m con un patio central ajardinado de 1500 m<sup>2</sup> que articulaba varias habitaciones con mosaicos (Osset 1967, 121-124).

Con una primera gran intervención a finales del siglo III, La Malena (Azuara, provincia de Zaragoza) volvió a tener obras a mediados de la cuarta centuria. Se terminó de configurar la planta que actualmente se conserva. Destaca especialmente el diseño y la instalación del aparato decorativo con pavimentos musivos. Su temática era coherente con la funcionalidad de las estancias: las escenas figuradas se reservaban para las de representación mientras que para el resto se usaron motivos geométricos. También es importante la ejecución del complejo termal en el ángulo noroeste y la infraestructura hidráulica que servía para el transporte y distribución del agua (Royo 2003, 86).

En menor medida también se levantaron nuevos enclaves. En el término de la Sinagoga (Sádaba, provincia de Zaragoza) y ocupando una meseta rocosa, se descubrió en los años 60 parte de una villa que se compone de dos partes bien diferenciadas. Al sur se ubicaba una gran sala absidal de 18 metros de longitud y 9 de anchura que comunicaba al norte con un distribuidor por el que se accedía a la zona termal completamente equipada (García y Bellido 1963, 169-170) (Fig. 3D). Dentro de la exedra del gran salón, se encontraron restos de un mosaico con una composición que combinaba hexágonos y bandas de trenzas y en el vestíbulo de las zonas calefactadas también se pudieron rastrear pavimentos musivos muy desgastados (Fernández 1987, 37).

En La Huerta de Santa Engracia, en el actual casco urbano de Zaragoza, se hallaron indicios de un enclave romano en 1907 con motivo de la construcción de los edificios para la exposición Hispano-Francesa que recordaba los Sitios de la capital de Aragón. El conjunto se componía de restos arquitectónicos y de tres mosaicos (González 2015, 461) fechados en la segunda mitad del siglo IV (Fernández 1987, 57). Formaban parte de una villa suburbana





ISSN: 0214-7165 | ISSN-e: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

Figura 3. Enclaves con obras de monumentalización durante el siglo IV. A. Velilla de Aracanta (Elaboración propia/Visor Iberpix), B. San Esteban (Mezquiriz 1985, 158), C. Las Musas (Mezquiriz 2009, 230), D. La Sinagoga (García y Bellido 1963, 169) y E. San Pedro (Mezquiriz 1971, 189).

que se situaba en las proximidades de la salida sur de la ciudad y cuyos propietarios deberían ser una familia de la élite caesaraugustana (Mezquíriz 2009a, 248).

### 3. INVERSIONES EN LA PARS URBANA EN EL SIGLO V: ENTRE EL ARREGLO Y LA REFORMA.

El siglo V fue convulso por dos episodios de especial trascendencia. En primer lugar, con la penetración de los pueblos germánicos tras la ruptura del *limes* del 409 que propició la pérdida de los territorios hispánicos a manos de los vándalos, suevos y alanos, y la posterior la respuesta de Roma junto a las tropas visigodas en condición de federadas (Arce 2005, 18-19). En segundo lugar, la bagauda, recogida en parte por Hidacio (Sanz y Lázaro 1995, 741-762 y Sanz 2021a, 450-452), que ocasionó inestabilidad<sup>4</sup> que no quedó bajo control hasta que no se produjeron las sucesivas intervenciones militares romanas y de las tropas visigodas. La progresiva estabilización política hizo que en el valle medio del Ebro se produjera una cierta recuperación económica que propició la supervivencia de algunos enclaves rurales que mantuvieron el patrón de asentamiento típicamente romano y sus usos hasta la sexta centuria (Arce 2005, 22-23). Además, también se debieron producir cambios funcionales en otros establecimientos y la represión contra los *humilliores*, base de las revueltas, pudo acentuar el control político, económico y social de las aristocracias se acentuase (Espinosa 2006, 77-81).

Esto mismo se observa también en los entornos urbanos. Un ejemplo de esto último es *Vareia* donde se ejecutaron reformas en varios puntos de la ciudad para mantener las calles porticadas, el sistema de distribución de agua o el complejo termal y el entramado viario altoimperial pese a la ocupación por parte de construcciones privadas de parte del callejero. Uno de los aspectos más interesantes

son las amplias reformas en algunas de las viviendas del sector central y oriental de la ciudad para dotarlas de una mayor comodidad y suntuosidad (Martínez y Gallego 1994, 315-328). Durante el conflicto entre el obispo Silvano y el prelado tarraconense Ascanio, *honorati et possessores* de ciudades del valle del Ebro procedentes de las comunidades urbanas de *Turiaso* (Tarazona, provincia de Zaragoza), *Cascantum* (Cascante, Navarra), *Calagurris* (Calahorra, La Rioja), *Vareia* (Varea, Logroño, La Rioja), *Tritium Magallum* (Tricio, La Rioja), *Libia* (Herramelluri/Grañón, La Rioja) y *Virovesca* (Briviesca, provincia de Burgos) defendieron al obispo calagurritano<sup>5</sup>. Las élites urbanas y rurales de estas ciudades tenían el suficiente poder e influencia como para enviar misivas al papa Hilario en Roma apoyando a Silvano en varias cartas que sirven para rastrear la realidad urbana del Ebro Medio y el avance de la cristianización del territorio (Castellanos 2011, 37-40).

Ya no se tienen testimonios epigráficos sobre el mantenimiento de las vías. Sin embargo, su uso continuado hasta las mejoras fechadas entre los siglos XVI y XVIII dan fe de su supervivencia gracias a labores de conservación o reparacheado. Un ejemplo se pudo observado en un tramo de la calzada del Ebro excavaba al este de Logroño. Tras la amplia reforma llevada a cabo en el siglo III, la vía siguió en uso siendo nombrada en los documentos medievales de los siglos X y XI, siendo considerado como Camino Real en la época bajomedieval. Mantuvo la tipología romana hasta el final de la Edad Moderna cuando se ejecutó una completa reforma y ampliación de la superficie de rodadura

<sup>5</sup> *Postquam litteras vestrae dilectionis accepimus, quibus praesumptiones Silvani episcopi Calagurensium ecclesiae retundi petistis, et rursum Barcinonensium quaeritis nimis illicita vota firmari: honoratorum et possessorum Turiassonensium, Cascantensium, Calaguritanorum, Veregensium, Tritiensium, Legionensium et Virovescensium civitatis cum suscriptionibus diversorum litteras nobis constat ingestas, per quas id, quod de Silvano querela vestra depromperat, excusabant* (Hilario, Ep., 16.1-2) (Ruiz et al. 1995, 31 y ss.).

<sup>4</sup> Importancia política y militar que sigue en debate tal y como ha puesto de manifiesto recientemente Francisco Javier Sanz (2021b, 49-65).



mediante un empedrado irregular de cantos rodados (Alonso 2014, 16-19).

Soto del Ramalete en Tudela (Navarra) se sometió a una serie de remodelaciones a comienzos del siglo V que se centraron, especialmente, en una gran sala situada al sur de la *pars urbana* y al este del complejo termal. Su pavimento musivo fue realizado por un equipo diferente al del resto de mosaicos de la villa (Fig. 4C). El mosaico tiene una decoración que se basa en una sucesión de motivos geométricos que envuelven un emblema central con un *cantharos* sostenido por dos *putti* alados mientras que las paredes estaban enlucidas con pinturas parietales en colores rojo, negro y amarillo con motivos florales y geométricos (Taracena y Vázquez de Parga 1949, 13-14 y 36-41). El método de preparación del mosaico se basó en un relleno de tierra sobre el que descansaba una lechada de hormigón mientras que el del resto de tapices pétreos tenían una sucesión de piedras con hormigón (García y Bellido 1953, 214-217). Ha sido datado a inicios del siglo V (Fernández 1987, 177 y Mezquíz 2009a, 228) y es similar a otro encontrado en Rienda (Artieda de Aragón, provincia de Zaragoza) fechado en la misma época. Posteriormente y sin solución de continuidad con el aparato decorativo anterior, se levantó un ábside al sur que convertía la estancia en un espacio de planta basilical (Mezquíz 2009a, 228).

En la villa del Villar en Ablitas, durante la campaña de excavaciones arqueológicas en el año 2012, se descubrió una estancia absidial en el entorno noroeste del peristilo. Con una superficie de 35 m<sup>2</sup>, fue interpretado como parte de la zona privada de la familia propietaria. No se encontraron restos de pavimentos musivos ni pinturas parietales. La construcción de esta habitación supuso la intervención en varias salas rompiendo sus muros y reestructurándolos, llegando a reutilizar gran parte de sus materiales<sup>6</sup>. Pudo

formar parte de una reforma llevada a cabo en este sector de la villa bajoimperial con una cronología entre finales del siglo IV y principios del V gracias a la cultura material siendo posterior a la monumentalización llevada a cabo durante la cuarta centuria (Bienes et al. 2015, 160-162).

El enclave rural de Liédena tuvo una transformación de calado durante el siglo V al sur del núcleo civil. Se trató de un nuevo conjunto de habitaciones a las que se accedía gracias a una galería pavimentada con mosaicos con decoración geométrica y un anagrama parcialmente conservado que pudo corresponder con un propietario de nombre *Carus* o *Carinus*. El corredor era porticado con capiteles corintios, cornisas y molduras ejecutadas con argamasa y todo cubierto con estucos. Se abría a un amplio estanque de casi 150 m<sup>2</sup> rodeado con un posible jardín (Taracena 1950, 23-25 y Mezquíz 2009a, 225-226). Esta nueva zona formaba parte de un entorno acomodado tanto por la suntuosa decoración con pavimentos musivos, ornamentación arquitectónica y la distribución de esta parte del asentamiento: al norte tenía la visión del estanque y al mediodía no había ningún tipo de construcción, pero sí terrenos de cultivo o jardines, probablemente (Fig. 4A).

En el término de Rienda (Artieda de Aragón, provincia de Zaragoza), se encontraron fragmentos de mosaicos durante unas labores agrícolas. Esto supuso la excavación de un enclave rural durante el verano de 1963. Se exhumó una villa rústica articulada mediante un amplio peristilo rectangular de 50x37 m pavimentado con losas de piedra al que se abrían varias habitaciones, seis de ellas pavimentadas con pavimentos musivos, y la posibilidad de que el complejo termal se hallase en la zona oriental (Osset 1965, 98-99 y 1967, 120-121). Debía estar en el territorio jurídicamente adscrito a la recientemente descubierta ciudad en el Forau de la Tuta en la misma Artieda (Asensio et al. 2022, 207-

6 En la estancia cuadrangular al este de la exedra, el muro occidental fue desmontado quedando amortizado y se reaprovechó los sillares y las *tegulae* de la cubierta para

la construcción de la nueva sala absidial (Bienes y Sola 2016, 9).

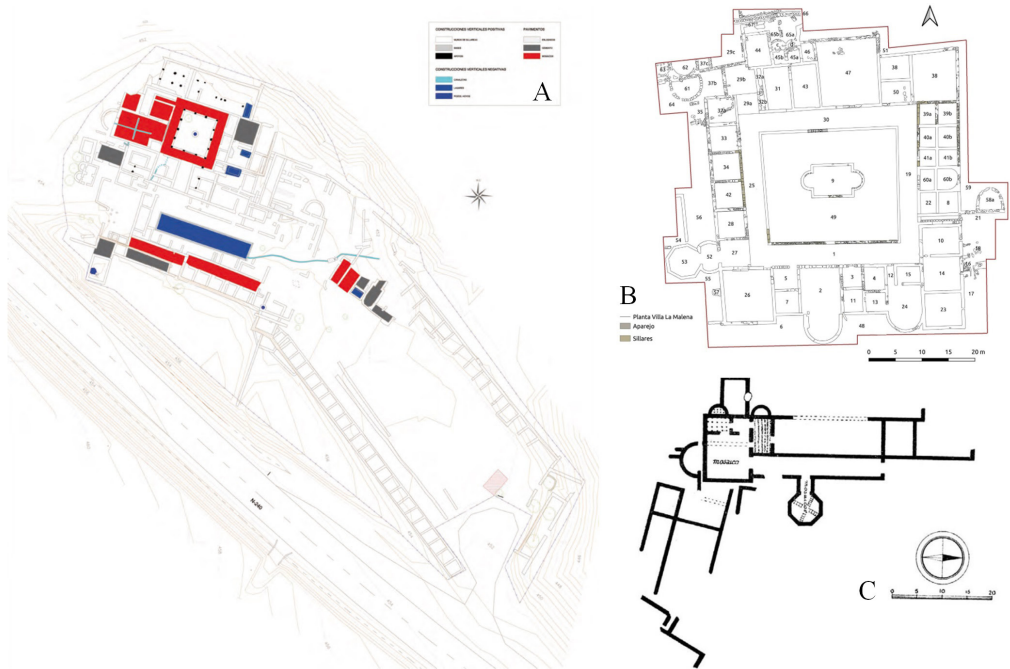


Figura 4. Asentamientos rurales con intervenciones en el siglo V. A. Liédena (Servicio de Patrimonio Histórico del Gobierno de Navarra recogido por Moreno 2009, 122), B. La Malena (Royo *et al.* 2022, 280) y C. Soto del Ramalete (García y Bellido 1953, 213-214).

216). La mayor parte de los mosaicos hallados estaban reducidos a fragmentos y tenían una decoración con motivos geométrico (Osset 1967, 121-124). Sobresalía el de un gran salón de 88 m<sup>2</sup> que fue trasladado al Museo de Zaragoza. Su composición se basaba en una sucesión de medallones que estaban encuadrados en estrellas octogonales de los que se conservaron únicamente 21. En su interior se representaba motivos vegetales y zoomórficos. El emblema central cuadrangular de 2.30 m de lado estaba descentrado y en él se plasmó una cratera con motivos vegetales simbolizando la abundancia (Mezquíriz 2009a, 246-247). Para Dimas Fernández Galiano, el conjunto decorativo se debe datar entre finales del siglo IV o principios del V por sus motivos con influencias norteafricanas (Fernández 1987, 29-34).

Tras las intervenciones llevadas a cabo en la villa de La Malena (Azuara, provincia de Zaragoza) durante la cuarta centuria, en el siglo V se tuvieron que hacer obras en estructuras

periféricas de la fachada este o cambios de funcionalidad de algunas estancias (Fig. 4B). También hubo reparaciones de los pavimentos musivos, pero por artesanos poco cualificados lo que se refleja en la calidad de sus obras. Sin embargo, el intento de mantener el programa decorativo del enclave rural y su adaptación al credo cristiano llevándose consigo la destrucción intencionada de algunos de las escenas mitológicas se debió al deseo por parte de los propietarios de conservar la suntuosidad, la imagen y las comodidades heredadas de la monumentalización bajoimperial que toda familia aristocrática debía cuidar (Royo 1992, 161 y 2003, 87 y Mezquíriz 2009a, 251-252). Los materiales arqueológicos recuperados reflejan estos últimos años de ocupación con las últimas producciones *terra sigillata* hispánica tardía decorada a molde, presencia de A.R.S.W. o de *sigillata* clara D con decoraciones estampadas (Royo *et al.* 2022, 275-276).

En la Plaza de los Obispos de La Almunia de Doña Godina (provincia de Zaragoza),

se realizaron una serie de catas en donde se descubrió un establecimiento con restos que se datan entre finales del siglo III y mediados del V (Royo 1994, 326-330). Se hallaron 6 mosaicos completos e indicios de un séptimo fechados todos ellos a partir de finales de la tercera centuria (Díaz y Medrano 2004, 455-458). De entre todos estos destaca uno diseñado para una estancia circular con cuatro pequeñas exedras con motivos geométricos que se basa en una gran estrella de ocho puntas que articula el resto de la composición. Se ha fechado a mediados de la quinta centuria correspondiendo con la última fase de la villa y se le ha relacionado con pavimentos orientales o con otros encontrados en la Meseta (Fernández 1987, 28-29 y Díaz y Medrano 2004, 457). Los restos cerámicos encontrados en el yacimiento de La Estanca en Layana (comarca de las Cinco Villas, provincia de Zaragoza) han deparado cronologías tardías de mediados del siglo V con la presencia de *sigillata* gálica tardía gris y anaranjada (Paz 1991, 35-37).

#### 4. EL SIGLO VI ¿SE MANTIENE EL MODELO?

El siglo VI para la península ibérica fue un periodo convulso donde el dominio visigodo no se había consolidado y donde se produjeron diferentes problemas internos, la invasión bizantina y las incursiones de los pueblos del ámbito cantábrico (López 2004, 213-223 y Arce 2005, 22-23). *Calagurris*, *Pompaelo*, *Turiaso* y *Caesaraugusta* mantuvieron su carácter urbano siendo sedes episcopales, teniendo capacidad defensiva y nombradas por las fuentes mientras que el resto redujeron su población hasta convertirse en asentamientos rurales (Espinosa 2006, 76-77). En las márgenes de los territorios de las antiguas ciudades y por iniciativa estatal probablemente, se construyeron fortalezas destinadas a albergar centros militares, fiscales o puntos de vigilancia como puede ser la dupla de Bilibio (Haro, La Rioja) y Buradón (Salinillas de Buradón, Labastida, provincia de Álava) guardando el paso de las Conchas del Ebro y ubicadas entre Libia (Herramelluri-

Grañón, La Rioja) y *Deobriga* (Arce, Miranda de Ebro, provincia de Burgos) (Quirós *et al.* 2009, 461-462) o Viguera (La Rioja), al sur de *Vareia* (Tejado 2018, 98-103).

El poblamiento rural también sufrió mutaciones. En primer lugar, están los asentamientos que cambiaron de funcionalidad o se fueron ocupadas de nuevo tras su abandono Este el caso de Las Musas en Arellano (Navarra) durante la primera mitad siglo VI. Sus estructuras fueron poco a poco degradándose e, incluso, el emblema central del mosaico del *oecus* fue destruido. Sin embargo, el centro cultural pagano fue reocupado, adaptado mediante la ejecución de muros que subdividían el espacio para convertirse en un enclave de transformación metalúrgica con hornos, crisoles y escorias. Junto a estos usos manufactureros, se encontraron hogares (Mezquíriz 2003, 194-195). Ocupaciones parciales también se han documentado en otros asentamientos como en Los Ladrillos (Tirgo, La Rioja). La villa estuvo en funcionamiento hasta finales del siglo V gracias a la constatación de cerámica gálica tardía que predomina entre los enseres de importación (Porres 2000b, 52-53). Tras un breve periodo de abandono, el enclave tuvo una ocupación residual durante la sexta centuria aprovechando los restos de las estructuras (Porres 2000a, 63-64 y 2000b, 53).

En segundo lugar están aquellos enclaves que mantuvieron población durante la sexta centuria pero donde es complicado poder hablar de un mantenimiento de las formas de vida aristocráticas. De esta manera se puede destacar el complejo de El Villar (Ablitas, Navarra) donde se ha documentado una potente reforma entre la cuarta y la quinta centuria con un poblamiento inalterado hasta el sexto fechada gracias a la cultura material (Bienes *et al.* 2015, 182-183). Un tesorillo de monedas con fechas que alcanzan el siglo VI y un mantenimiento de las estructuras observadas por prospección indican que su poblamiento y función continuó bajo el cetro visigodo para el yacimiento calagurritano de Piedra Hincada (Cinca 2019, 9 y 22-23). En

la misma localidad riojana, los materiales en superficie en Cantarrayuela apuntan a una cronología similar para el segundo (Rodá y Álvarez 2003, 269).

Por la zona conocida como El Salobral (Tafalla, Navarra) se diseñó el trazado de parte del Canal de Navarra. Durante las labores de control arqueológico, se constató la existencia de un enclave rural del que se recuperó parte de su zona productiva con un horno cerámico, varias zonas de almacenaje, abundantes fragmentos cerámicos y una ocultación de materiales con dos azadas, una hoz y dos piezas cerámicas. Por la cultura material, se establecido que se trata de un asentamiento rural bajoimperial con una cronología que abarcaba desde el siglo IV hasta el VI con la presencia de imitaciones a la TSHT y piezas gálicas (Zuza *et al.* 2015, 231-234). Liédena también continuó en explotación durante la sexta centuria tras las amplias reformas del siglo anterior. Dentro de su abundante cultura material, se han conservado monedas tardías como una con un crismón hallada en la habitación 72 y, especialmente, una hebilla de cinturón fechada durante el siglo VI en el entorno del estanque (Mezquíriz 2009a, 225).

En el momento del descubrimiento de los pavimentos musivos de San Pedro en Villafranca (Navarra), se fechó el declive del enclave durante el siglo IV o principios del V (Mezquíriz 1971, 188). Sin embargo, 10 años después se halló una necrópolis en el término de La Dehesa, cerca del lugar donde se encontraba la villa romana. Apenas se investigó la existencia de tres enterramientos, una con un sarcófago y dos con tumbas de lajas cuya cultura material fecha su uso hasta la sexta centuria. Este espacio cementerial pudo ser el utilizado por los habitantes del hábitat romano (Mezquíriz 2004a, 117-118). Ambos yacimientos se localizan junto a la ermita de San Pedro, por lo que es probable que el origen de este templo pudiera ser tardoantiguo (Mezquíriz 2009a, 241). La unión de los tres elementos hace probable la existencia de un modelo donde un asentamiento

romano privilegiado en cuyo territorio, tras su cristianización, se levantó un templo con una necrópolis asociada. En su entorno más inmediato, es la villa que más desarrollo arquitectónico tuvo pese a la parcialidad de los restos descubiertos, lo que hace probable que perteneciera a una familia aristocrática con la capacidad inversora suficiente no solo para su construcción sino también para su mantenimiento a lo largo de los siglos. La suntuosidad del enclave no puede compararse con ningún otro de su entorno más cercano hoy en día lo que la convierte en una de las principales de la ribera navarra del Ebro.

En la margen derecha del Ebro, otra necrópolis también alarga la vida con costumbres típicamente romanas hasta el siglo VI: la de El Montecillo en Castejón. Junto a este enclave rural se ha investigado la importante área cementerial de El Castillo de época celtibérica. También se descubrieron dos sepulturas de incineración altoimperiales y nueve de inhumación, tanto en el recinto prerromano como en las cercanías del asentamiento rural. Estas estaban realizadas mediante *tegulae* a modo de lajas que delimitaban la tumba en cuyo interior se encontraron clavos provenientes del uso de ataúdes de madera. Atendiendo a los ajuares y a la tipología de los enterramientos se les ha atribuido una cronología entre los siglos IV y VI (Faro 2015, 490-493). Debieron ser coetáneos a las últimas fases del asentamiento romano.

Si la cultura material y las necrópolis son indicios de la conservación de poblamiento en enclaves romanos durante la época visigoda, la excavación sistemática de dos yacimientos ha aportado un tercer panorama: el mantenimiento del modelo de dominación económica, social y religiosa tipo villa de cronología romana y la reconversión de un espacio productivo en uno de habitación con reminiscencias romanas. Durante 10 años, se llevaron a cabo diversas intervenciones en el yacimiento de Parpalinas en Ocón (La Rioja) dirigidas por Urbano Espinosa Ruiz.



Figura 5. Yacimiento de Parpalinas (Ocón). Plano de la *domus* con la zona productiva de vino (Espinosa 2019, 160), dispersión de las estructuras y fotografía de la iglesia (Elaboración propia/Google Earth).

Se localiza en un altozano a medio camino entre la sierra de La Hez y el valle del Ebro a unos 12 kilómetros de la calzada del Ebro, similar al patrón de asentamiento de otras *villae* del entorno. El conjunto se compone de una *domus* con estancias de producción de vino, un alfar, un trujal para la elaboración de aceite y una iglesia. Las cerámicas tritienses de época flavia fechan el inicio del espacio habitacional altoimperial y que encontró su final por un incendio durante la tercera centuria. Fue reconstruida a mediados del siglo IV, fecha proporcionada por las monedas de los sucesores de Constantino (Espinosa 2011a, 189). La nueva área habitada tenía una superficie estimada de 500 m<sup>2</sup> que se articulaba en torno a un *impluvium* cuadrangular de 3.5 m de lado a cuyos lados se desarrollaba un atrio. En la zona sur se ubicaron las salas de representación social mientras que la entrada, hoy desaparecida, se practicaba por el noreste. La *domus* contaba con servicio de agua, superficies calefactadas, pinturas parietales policromadas o ventanas de cristal con lo que se observa un importante nivel de confort de los propietarios (Espinosa Ruiz 2011a, 189-191 y 2019, 20-21) (Fig. 5).

La base económica de corte agropecuaria se expresa en la conservación de un *torcularium* para la producción de vino. Hasta la fecha es el único que se ha conservado completo en La

Rioja y consta de una sala para la maquinaria de una prensa de viga, una zona de prensado, un lagar con capacidad para 4.000 litros y una *cella vinaria*. El caldo recorría cada una de estas estancias por gravedad y todo el espacio productivo tiene la misma cronología que la casa gracias a la presencia de un tesorillo de monedas fechado sobre la década de los 40 y 50 de la cuarta centuria. El alfar, situado al sureste de la zona habitada, contó con dos hornos al menos para ejecutar material latericio y cerámica de mesa, imitaciones a la sigillata o de almacenaje. Por último, de un espacio interpretado como un trujal, únicamente se conserva un contrapeso y unos muros de cantos rodados (Espinosa 2019, 22).

El conjunto cerámico más tardío incluye las últimas producciones de *Tritium Magallum*, imitaciones a estas y grises de época visigoda con horizontes que alcanzan el siglo VI (Espinosa 2011a, 192). Cronología coincidente con el inicio de construcción de un centro religioso cristiano de una única nave central con ábside cuadrangular, espacio para los diezmos y una posible cámara mortuoria (Espinosa 2019, 50-53). Esta iglesia apenas estuvo en uso ya que fue ampliada manteniendo una planta similar durante el siglo VII adscribiéndose ya a una advocación mariana: nave rectangular de 23.50 m de longitud, 10.20 m de anchura y un ábside de herradura de 6.38 m de diámetro



exterior (Espinosa 2011a, 186). En esta última sí se constató la existencia de un mausoleo a los pies del templo<sup>7</sup> de donde debía provenir un sarcófago decorado con motivos geométricos circulares, uno de los únicos testimonios de este taller localizado en Burgos en La Rioja junto con el encontrado en Gallinero de Rioja (Espinosa 2019, 158-161 y Calonge 2021, 13-17). La construcción del centro religioso, posiblemente por la iniciativa de la familia aristocrática propietaria de Parpalinas, centralizó en este enclave de apenas 6 hectáreas los servicios económicos, religiosos y políticos a nivel local conservando una estructura arquitectónica y de poblamiento coincidentes con una villa romana sin apenas evolución hasta la llegada de los musulmanes (Espinosa 2011a, 192).

Aporta el dato de las iglesias rurales surgidas a partir del patrocinio privado de las aristocracias rurales. Al margen del ejemplo parpalinense, hay otras en el área riojana como un templo del siglo VII ligado a un cenobio en el paraje de Las Tapias en Albelda que contaba con una cripta mortuoria con un sarcófago de piedra al que se le fueron añadiendo otros enterramientos en ataúdes<sup>8</sup>. Fue promovido por un conjunto de familias que se erigieron como las patronas de este monasterio del que se han exhumado dos iglesias. Santa María de Arcos (Tricio, La Rioja) debió surgir como un *martyrium* primitivo o espacio para el culto de personas de alto escalafón social<sup>9</sup>. Son tres

ejemplos de cómo la existencia de aristocracias con poder adquisitivo suficiente como para erigir y mantener templos<sup>10</sup> en La Rioja, aunque hay más como pueden ser los casos bugaleses Santa María de Mijangos (Merindad de Cuesta Urría), Santa María de los Reyes Godos (Trespaderne) o la iglesia de la Asunción (San Vicente de Valle), todas ellas con presencia de un espacio funerario con sarcófagos en planta y con una cronología entre los siglos VI y VII (Calonge 2020, 548).

¿Podieron influir las formas de vivir romanas a los nuevos contingentes poblacionales visigodos? Con la construcción de la autovía entre Logroño y Pamplona a su paso por Legarda (Navarra), se descubrió un enclave rural de carácter productivo que fue interpretado como parte de la *pars fructuaria* de una villa con las debidas reservas debido a que no se halló su zona de representación social. Su actividad se inició durante el siglo II hasta donde se sucedieron varias remodelaciones internas hasta el siglo VI (Ramos 2009, 93-105). Se exhumaron dos amplios complejos vitivinícolas, un área de cocina y de almacenaje a partir de la segunda centuria lo que indica una producción destinada a su comercialización situándose

---

*mosaico, encuadrable en un momento avanzado entre la segunda mitad del siglo IV y la primera del V, y de la lectura de los paramentos de la cabecera, se ha estimado la existencia de cinco laudas en el recinto que enmarcan ambos, en base a la conservación de dos y la impronta de una tercera, posiblemente relacionadas con el culto a mártires locales o a personas socialmente importantes, si tenemos en cuenta noticias concretas sobre una comunidad cristiana consolidada en Tricio ya en la segunda mitad del siglo V*" (Alonso 2015, 129-130).

<sup>10</sup> Los *potentiores* se encargaron de levantar iglesias en sus propias tierras con unas rentas adecuadas para su mantenimiento y con un cuerpo de clérigos a su frente. En teoría, estaban bajo la administración del obispado en el que se integraban. Sin embargo, se trató de un tema que generó conflictos y las disposiciones canónicas de los Concilios de Lérida (546), el segundo de Braga (572) o el IV de Toledo (633) tuvieron que promulgar normas sobre estos templos. Los fundadores de estas iglesias privadas obtuvieron más atribuciones por parte de los obispos, pero estos se reservaron su control, exigiendo una correcta dote y no admitiendo iglesias privadas que no estuvieran jurídicamente reconocidas.

<sup>7</sup> Se ha interpretado como un espacio para "exaltación funeraria de la familia fundadora" (Espinosa 2011a, 192).

<sup>8</sup> La planta se basa en una nave central rectangular con ábside cuadrangular al que se le fueron añadiendo estancias teniendo una apariencia de cruz latina (Espinosa 2011b, 41-61). El mausoleo se encontraba al occidente enfrentada con el altar lo que lleva a Urbano Espinosa Ruiz a explicar que "su significado espiritual era secundario con respecto a la zona del ábside, pero también es cierto que el hecho funerario de la cripta, con su sarcófago de piedra y otras cistas de madera, indicaría que ese espacio mausoleo otorgó al templo en gran parte su razón de ser" (Espinosa 2011b, 100)

<sup>9</sup> Carmen Alonso Fernández plantea una visión global de la evolución de la construcción del templo basándose en un análisis de las excavaciones llevadas a cabo en su interior. Plantea "a partir del análisis del



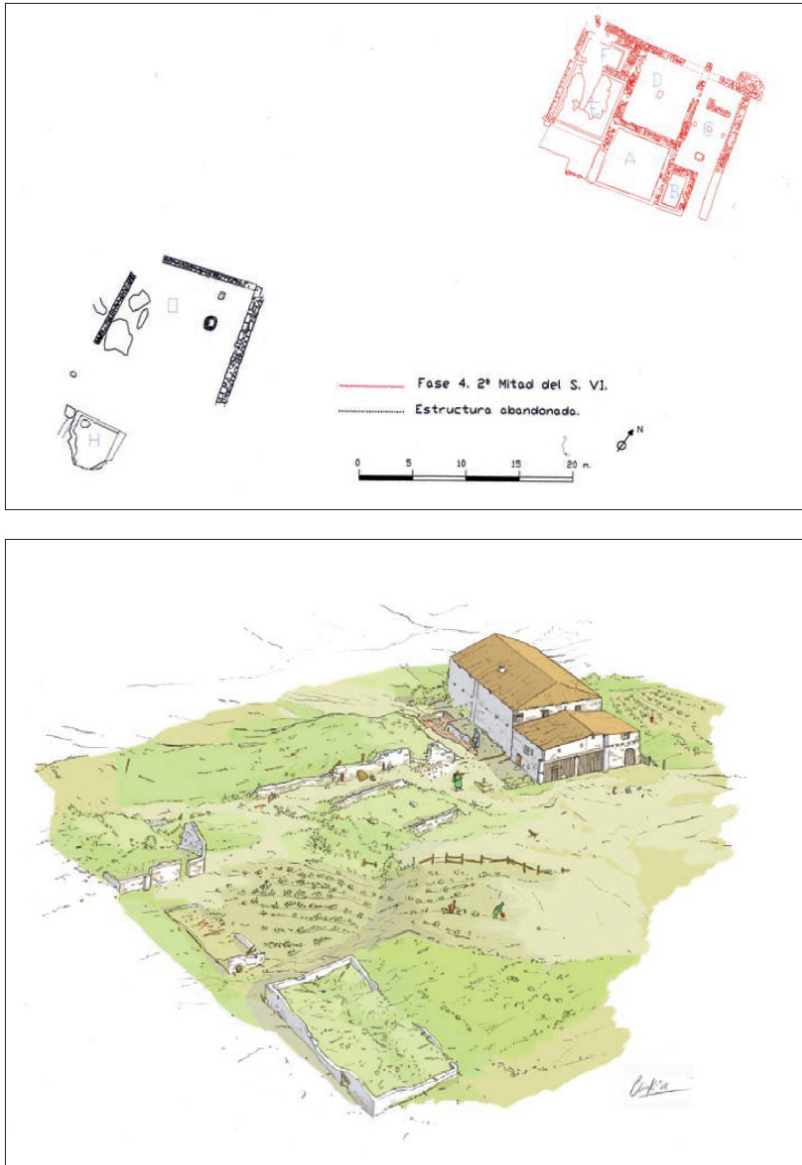


Figura 6. Plano y reconstrucción de la última fase constructiva de El Mandalor (Legarda, Navarra) (2ª mitad del siglo VI) (Ramos 2009, 100).

como una de las principales zonas industriales agropecuarias descubiertas hasta la fecha. Tras varias remodelaciones de todo el conjunto, durante el final del siglo V y principios del VI únicamente quedaba el *torcularium* norte reducido en tamaño para hacer caldos de consumo interno, una pequeña zona de cocina y otra de almacenaje sobre la bodega sur. Todo

ello indicaba una diversificación del trabajo (Ramos 2006, 115-118).

Un cambio de calado se produjo durante la segunda mitad del siglo VI. En la zona productiva norte, fueron colmatadas las plataformas de prensado, los lagares y la *cella vinaria* dejando sus funciones económicas para pasar a ser un lugar de habitación. El

interior fue redistribuido mediante la creación de nuevos espacios con tabiques y adobes, se excavaron silos de almacenaje, donde se desenterraron restos de cereal quemados en la excavación arqueológica, y una habitación donde se ejecutó un suelo de *opus signinum* decorado con motivos geométrico mediante teselas blancas y negras, así como otros mosaicos de tosca factura. El entorno de los lagares fue excavado con un uso desconocido pero que terminó siendo un vertedero (Ramos 2009, 24-25 y 99). El resto de las estructuras fueron desmanteladas y cubiertas por potentes estratos de tierra y desechos (Ramos 2006, 117-118) (Fig. 6).

El nuevo espacio habitacional tenía una fuerte reminiscencia romana siendo la decoración uno de esos puntos de unión. La nueva familia debía poseer un alto poder adquisitivo a tenor de la capacidad de inversión para poder hacer la transformación del edificio, pero también por la cultura material encontrada. De entre esta destacaba la existencia de productos de importación como platos y cuencos de *terra sigillata* gálica tardía decoradas con palmetas, círculos o ruedecillas, así como ostras provenientes del Atlántico y que han sido documentados en Aquitania, en el entorno del Burdeos (Ramos 2009, 100-104). Hasta el momento, es el único ejemplo de reutilización de un espacio productivo para la construcción de un hogar privilegiado a 2 kilómetros de la calzada que unía *Vareia* (barrio Varea, Logroño, La Rioja) con *Iacca* (Java, provincia de Huesca). Los elementos de importación evidencian el mantenimiento en uso del entramado viario de cronología romana en plena época altoimperial.

## 5. CONCLUSIONES

Los procesos de monumentalización de los enclaves rurales del Ebro Medio durante el bajoimperio se iniciaron durante los últimos años del siglo III y durante el IV. La mayor parte se produjeron sobre una fase anterior de los asentamientos que había sido abandonados,

destruidos o fueron ampliamente reformados. Se buscaba dotarlos de los servicios de los que sus propietarios disfrutaban en las ciudades además de un amplio programa decorativo donde destacaban los mosaicos. De esta manera se construyeron complejos termales como el caso de Soto del Ramalete en Tudela (Navarra) o La Malena en Azuara (provincia de Zaragoza). El caso de Los Villares en Falces (Navarra) aporta la construcción de una *pars urbana* junto a un conjunto productivo altoimperial lo que podría indicar la fundación de una nueva propiedad o un traslado de la zona habitacional.

Durante la quinta centuria, las intervenciones se reducen sensiblemente, pero se sigue observando un interés por parte de las aristocracias por mantener un nivel de confort acorde con su estatus. La ampliación de Liédena (Navarra) destaca con la creación de una nueva zona de habitaciones con pórtico y un amplio estanque, la amplia reforma en los aposentos privados de El Villar (Navarra) o la reforma del sector sur de Soto del Ramalete (Tudela, Navarra) con un nuevo pavimento musivo y, posteriormente, con un ábside. Para el siglo VI, aunque se sigue mantenimiento un poblamiento de corte romano, las intervenciones en los enclaves se reducen al mantenimiento de las construcciones.

Sin embargo, el poblamiento durante la sexta centuria, en pleno dominio visigodo, aún se puede observar enclaves rurales con modos de vida romano donde destaca especialmente el ejemplo de Parpalinas (Ocón, La Rioja) donde se mantiene el modelo de explotación tipo villa prácticamente hasta el cambio de poder a favor de los musulmanes. La integración de una iglesia con mausoleo en un dominio señorial unía el poder religioso al que ya tenían en el ámbito político, social y económico. La existencia de un espacio cementerial privilegiado en el interior del templo junto con la presencia de un sarcófago de importación (Espinosa 2019, 50-53 y 160) puede ser una vía muy interesante para poder rastrear la existencia de aristocracias con

capacidad de inversión para poner en culto un centro religioso y dotarlo de los recursos económicos suficientes para su supervivencia. Y estas familias es probable que conservasen modos de vida típicamente romano en sus propiedades rurales.

De hecho, la influencia de Roma aún se puede rastrear incluso entre los nuevos pobladores germánicos tal y como demuestran los toscos mosaicos y pavimentos de *opera signinia* en la última fase ocupacional de El Mandalor (Legarda, Navarra). En este nuevo espacio de habitación, se consumían productos de importación como los moluscos procedentes del entorno de Burdeos. Las ocupaciones tardías en Liédena (Navarra), El Salobral (Tafalla, Navarra) o El Villar (Ablitas, Navarra) con cultura material adquirida en otros mercados también indican cómo grandes familias propietarias subsistían en el siglo VI.

La supervivencia durante la sexta centuria de la villa de Parpalinas habla de cómo el modelo de poblamiento tipo villa está agotado, pero ni mucho menos extinto. No es una excepción en la Península Ibérica con casos como Cal-lipolis (término de La Pineda, Villa-Seca de Socina, provincia de Tarragona), Torre de Palma, Estada (provincia de Huesca), Pla de Nadal (Riba-Roja de Turia, provincia de Valencia), Fuente de Pañuela (Santisteban del Puerto, provincia de Jaén) o Torre de Palma (Monforme, región Alto Alentejo, Portugal) son yacimientos donde sí parece continuar su función doméstica aristocrática durante el siglo VI para los que Alexandra Chavarría (2007, 115-116) que reconoce que *“las evidencias de un uso residencial más tardío en las villae hispánicas se pueden fechar hacia mediados o la segunda mitad del siglo V, y en casos muy particulares el siglo VI”*.

El análisis de los yacimientos también revela cómo las diferentes obras para mejorar los servicios de los enclaves rurales se llevaron a cabo en otros asentamientos como el caso de la *mansio* localizada en Cabriana (Comunión, provincia de Álava / Miranda de Ebro, provincia de Burgos) o en la zona más

cercana al Ebro dentro del probable *vicus* de El Montecillo en Castejón (Navarra). Resultaría tentador hablar de un cambio en su tipología hacia un modelo tipo villa para hablar de una planta basada en largos corredores para el primer caso y otra de carácter fluvial para el segundo. Sin embargo, no parece probable en Cabriana debido a su ubicación a pie de vía con las dificultades para la seguridad que esto acarrearía y el ejemplo navarro aún requiere de un estudio más en profundidad, especialmente por la distribución de sus restos y su extensión.

Lo que las diferentes obras rastreadas durante el siglo V y el VI en los enclaves aludidos sí demuestran es una cierta recuperación económica tras la Bagauda con la existencia de capacidad inversora y la voluntad para aplicarla en sus dominios. Del mismo modo, la supuesta inseguridad del Ebro como un posible espacio de frontera entre los territorios visigodos y los vascones parece no afectar al normal funcionamiento de los asentamientos con ocupaciones durante estas dos centurias.

La existencia de varias fases de monumentalización o de obras en el interior de enclaves rurales en el Ebro Medio, mayoritariamente villas, enfatiza la necesidad por parte de unas élites aristocráticas por mantener el grado de confort y de servicios, especialmente en los siglos IV y V. Y un mantenimiento de los modos de vida de un Imperio que se desmoronó políticamente durante la segunda mitad del siglo V pero cuyas formas y tradiciones se mantuvieron mucho más tiempo.

| Denominación                | Situación  | Tipología                 | Cronología bajoimperial  | Monumentalización             |
|-----------------------------|--|---------------------------|--|-------------------------------|
| Cabriana                    | Comunión (Álava)<br>- Miranda de Ebro<br>(provincia de Burgos) | <i>Mansio</i>             | Siglos III-V   | Siglo III                     |
| Los Ladrillos               | Tirgo (La Rioja)   | Villa                     | Villa: siglos. IV-V<br>Reocupación: s. VI  | Siglo IV                      |
| Fuentefría                  | Cenicero (La Rioja)  | ¿Villa?                   | Siglos IV-V  | Siglo IV                      |
| Galiana                     | Fuenmayor (La Rioja)   | ¿Villa?                   | Siglos IV-VI   | Siglo IV                      |
| Velilla de Aracanta         | Agoncillo (La Rioja)   | Villa                     | Siglos IV-V  | Siglo III – IV                |
| Parpalinas                  | Ocón (La Rioja)  | Villa                     | Siglos IV-VII  | Siglo IV                      |
| Cantarrayuela               | Calahorra (La Rioja)   | Villa                     | Siglos IV-VI   | Siglo IV                      |
| Piedra Hincada              | Calahorra (La Rioja)   | Villa                     | Siglos IV-VI   | Siglo IV                      |
| Liédena                     | Liédena (Navarra)  | ¿ V i l l a ?<br>¿Statio? | Siglos IV-VI   | 1. Siglo IV<br>2. Siglo V     |
| Oioz                        | Urraúl Bajo (Navarra)  | <i>Villula</i>            | Siglos IV-V  | Siglo IV                      |
| El Mandalor                 | (Legarda, Navarra)   | ¿Villa?                   | Pars fructuaria villa:<br>siglos IV-primer mitad<br>VI.<br><br>Espacio habitacional:<br>segunda mitad del VI | Segunda mitad del<br>siglo VI |
| Las Musas                   | Arellano (Navarra)   | Villa                     | Villa: siglos IV-V<br><br>Reocupación: s. VI   | Siglo IV                      |
| El Salobral                 | Tafalla (Navarra)  | ¿Villa?                   | Siglos IV-VI   | ¿Siglo IV?                    |
| San Blas                    | Olite (Navarra)  | ¿Villa?                   | Siglos IV-V  | Siglo IV                      |
| San Pedro                   | Villafranca (Navarra)  | Villa                     | Siglos III/IV-VI   | Siglo III/IV                  |
| San Esteban                 | Falces (Navarra)   | Villa                     | Siglos IV-V  | Siglo IV                      |
| Los Villares                | Falces (Navarra)   | Villa                     | Siglos IV-V  | Siglo IV                      |
| El Montecillo               | Castejón (Navarra)   | <i>Vicus</i>              | Siglos IV-VI   | Siglo IV                      |
| Soto del Ramalete           | Tudela (Navarra)   | Villa                     | Siglos IV-V  | 1. Siglo IV<br>2. Siglo V     |
| El Villar                   | Ablitas (Navarra)  | Villa                     | Siglos IV-VI   | 1. Siglo IV<br>2. Siglo V     |
| Rienda                      | Artieda de Aragón<br>(provincia de Zaragoza)                   | Villa                     | Siglos IV-V  | 1. Siglo IV<br>2. Siglo V     |
| La Estanca                  | Layana (provincia de<br>Zaragoza)                              | ¿Villa?                   | Siglos IV-V  | Siglo IV                      |
| Sinagoga                    | Sádaba (provincia de<br>Zaragoza)                              | Villa                     | Siglos IV-V  | Siglo IV                      |
| Huerta de Santa<br>Engracia | Zaragoza (provincia<br>homónima)                               | Villa                     | Siglos IV-V  | Siglo IV                      |

|                           |   |       |                 |  |
|---------------------------|---|-------|-----------------|--|
| La Almunia de Doña Godina | La Almunia de Doña Godina (provincia de Zaragoza) | Villa | Siglos IV-V     | 1. Siglo IV<br>2. Siglo V                    |
| La Malena                 | Azuara (provincia de Zaragoza)                    | Villa | Siglos III/IV-V | 1. Siglo III/IV<br>2. Siglo IV<br>3. Siglo V |

Figura 7. Tabla-resumen con los enclaves tratados (Elaboración propia a partir de bibliografía consultada).

## BIBLIOGRAFÍA

- Alonso, C. 2014. A las puertas de Vareia: el Camino Viejo de Logroño a Calahorra y el conjunto arqueológico de Igay (Logroño, La Rioja). *Berceo* 166, 7-29.
- Alonso, C. 2015. Nuestra Señora de Arcos (Tricio, La Rioja). *De basilica a ermita a la luz de arqueología*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
- Alves, M. M. 2015. A consciência do valor propagandístico do texto epigráfico no Baixo Império. En Gómez, S., Macias, S. y Lopes V. (Coords.), *O sudoeste peninsular entre Roma e o Islão. Southwestern Iberian Peninsula between Rome and Islam*, 93-102. Mertola: Campo Arqueológico de Mértola-Museo de Mértola.
- Arce, J. 2005. Antigüedad tardía hispánica. Avances recientes. *Pyrenae* 36 (1), 7-32.
- Arce, J. 2006. Villae en el paisaje rural de Hispania Romana durante la Antigüedad Tardía. En Chavarría A., Arce, J. y Brogliolo, G.P. (Eds.), *Villas tardoantiguas en el Mediterráneo Occidental*, 9-16. Madrid: CSIC.
- Asensio, J. A., Uribe, P., Íñiguez, L., Magallón, M. A., Navarro, M., Angás, J., Ariño, E., Mañas, I., Guiral, C., Concha, C., Lanzas, O., Así, M. A. y Mora, G. 2022. El Forau de la Tuta (Artieda, Jacetania, Zaragoza), una ciudad imperial romana hasta ahora desconocida, de la vertiente sur de los Pirineos. En Lorenzo, J. I. y Rodanés, J.M. (Coords.), *IV Congreso CAPA. Arqueología y patrimonio aragonés. Actas. 9 y 10 de diciembre de 2021. Homenaje a Pilar Utrilla Miranda*, 207-216. Zaragoza: Colegio Oficial de Doctores y Licenciados en Filosofía y Letras y Ciencias de Aragón.
- Beguiristain, M. A. y Jusué, C. 1986. Prospecciones arqueológicas en el reborde de la Sierra de Ujué (Navarra). *Trabajos de Arqueología Navarra* 5, 77-109.
- Beltrán, M. 2009. Villas romanas en el valle medio del Ebro. En Revilla, V., González, J.R. y Prevosti, M. (Eds.), *Actes del Simposi: Les villes romanes a la Tarraconense. Volum II*, 9-26. Barcelona: Museu d'Arqueologia de Catalunya.
- Bienes, J. J. y Sola, O. 2016. La villa romana de El Villar de Ablitas. Campaña de 2015. *Trabajos de Arqueología Navarra* 28, 7-14.
- Bienes, J. J., Sola, O., Sala, R., García, E. y Tamba, R. 2015. El Villar de Ablitas. Campañas arqueológicas 2010-2014 y prospección geofísica. *Trabajos de Arqueología Navarra* 27, 153-183.
- Calonge, A. 2020. La aristocracia rural y la religión cristiana en el Ebro Medio durante la Antigüedad Tardía. En Martínez, R. A., Nogales, T. y Rodá, I. (Coords.), *Actas del Congreso Internacional "Las villas romanas bajoimperiales de Hispania"*, 545-557. Palencia: Diputación Provincial de Palencia.

- Calonge, A. 2021. Sarcófagos en La Rioja entre el final del mundo romano y el auge de la Edad Media. *Arqueología y territorio medieval* 28, 7-24.
- Calonge, A. y Santos, J. 2016. El poblamiento rural romano en torno a la ciudad de Cara. Las comunicaciones y la influencia en su formación. *Portugalia* 37, 39-54.
- Castellano, S. 2011. *Poder social, aristocracias y hombre santo en la Hispania Visigoda. La Vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza*. Logroño: Universidad de La Rioja.
- Castiella, A. 2003. *Por los caminos romanos de Navarra*. Pamplona: Fundación Caja Navarra.
- Castillo, M.J. 2010. El nuevo paisaje: ciudad y campo. En Cinca Martínez, J. L. y González Sota, R. (Coords.), *Historia de Calahorra*, 137-142. Calahorra: Asociación de Amigos de la Historia de Calahorra.
- Catalán, R. 2012. De Cabriana a Aldaieta: armamento y mundo funerario en el Valle del Duero y su entorno (ss. V-VIII). En Honzado, J., Brezmez, M. A., Tejeiro, A. y Rodríguez, O. (Coords.), *Investigaciones arqueológicas en el valle del Duero*, 427-439. Valladolid: Glyphos Publicaciones.
- Chavarría, A. 2007. *El final de las villae en Hispania (siglos IV-VIII d. C.)*. Turnhout: Brepols Publishers.
- Cinca, J. L. 2019. Piedra Hincada: una villa romana singular en el ager calagurritanus (Pradejón, La Rioja). *Brocar* 43, 3-25.
- Díaz, M. A. y Medrano, M. 2004. Nertobriga: últimas investigaciones. *Saldvie* 4, 437-462
- Espinosa, U. 2006. Civitates y territoria en el Ebro Medio. Continuidad y cambio durante la antigüedad tardía. En Espinosa, U. y Castellanos, S. (Coords.), *Comunidades locales y dinámicas de poder en el norte de la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía*, 41-100. Logroño: Universidad de La Rioja.
- Espinosa, U. 2011a. La villa prolongada en el tiempo: el caso de Parpalinas (Pipaona de Ocón, La Rioja). En Quirós, J. A. (Coords.), *Vasconia en la Alta Edad Media. 450-1000: poderes y comunidades en el norte peninsular*, 183-194. Vitoria-Gasteiz: Universidad del País Vasco/ Euskal Herriko Unibertsitatea.
- Espinosa, U. 2011b. *La iglesia de Las Tapias y los monasterios tardoantiguos de Albelda de Iregua y Nalda (La Rioja)*. Logroño: Universidad de La Rioja.
- Espinosa, U. 2019. *La iglesia tardoantigua de Parpalinas (Pipaona de Ocón, La Rioja)*. Logroño: Universidad de La Rioja.
- Faro, J. A. 2015. *Ritos funerarios en el valle medio del Ebro (s. VI-III a. C. Necrópolis de El Castillo (Castejón, Navarra))*. Tudela-Madrid: UNED.
- Fernández, D. 1987. *Mosaicos romanos del Convento Cesaraugustano*. Zaragoza: Caja de Ahorros de Zaragoza, Aragón y Rioja.
- Filloy, I. 1997. Testimonios en torno al mundo de las creencias en el territorio alavés. *Isturitz* 9, 765-795.
- Filloy, I. y Gil, E. 2000. *La romanización en Álava: catálogo de la exposición del Museo de Arqueología de Álava*. Vitoria: Diputación Foral de Álava.
- García y Bellido, A. 1953. Dos "villae rusticae" romanas recientemente excavadas. *Archivo Español de Arqueología* 87, 207-217.
- García y Bellido, A. 1963. La villa y el mausoleo romanos de Sádaba. *Archivo Español de Arqueología* 36 (107-108), 166-170.
- Gómez, J. L. 1987. *Cenicero Histórico. Transformaciones económicas y cambios sociales en una ciudad romana*. Logroño: Universidad de La Rioja y Ayuntamiento de Cenicero.
- González, M. L. 2015. Restauraciones históricas en el Museo de Zaragoza. Mosaicos de la Huerta de Santa Engracia y Eros y Pan. En Aquilera, I., Beltrán, F., Dueñas, M.J., Lomba, C. y Paz,



- J. A. (Coords.), *De las ánforas al museo. Estudios dedicados a Miguel Beltrán Lloris*, 459-473. Zaragoza: Institución Fernando el Católico-Diputación de Zaragoza.
- González, R. 2017. El fasto imperial y los miliarios en el siglo III: la presencia de las *Augustae Lucentum* 36, 311-324.
- Hidalgo, R. 2019. Arquitectura del mundo rural: *villa, vicus, mansio, nundina* y otros asentamientos menores. En Sánchez, E. H. y Bustamante, M. (Eds.), *Arqueología romana en la Península Ibérica*, 498-512. Granada: Editorial de la Universidad de Granada.
- Iriarte, A. 2000. Algunos elementos de cultura material tardorromana procedentes de la "villa" de San Blas (Olite, Navarra). *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra* 8, 197-206.
- Lassière, J. M., 2005. *Manuel d'épigraphie romaine*. Paris: J. Picard.
- López, J. 2004. La presencia "Germánica" en Hispania en el siglo V d. C. *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid* 30, 213-223.
- Lostal, J. 2009. Los miliarios de la vía romana de las Cinco Villas y el Pirineo Aragonés. En Moreno, I. (Coord.), *Item a Caesarea Augusta Beneharno. La carretera romana de Zaragoza al Bearn*, 191-238. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Martínez, J. y Gallego, R. 1994. Vareia. La ciudad bajoimperial. En Sesma, J.A. (Coor.), *Historia de la Ciudad de Logroño*. Vol. 1, 315-328. Logroño: Ayuntamiento de Logroño-Ibercaja.
- Mezquíriz, M A. 1971. Hallazgo de mosaicos romanos en Villafranca (Navarra). *Príncipe de Viana* 124-125, 177-188.
- Mezquíriz, M A. 2003. *La villa romana de Arellano*. Pamplona: Institución Príncipe de Viana-Departamento de Cultura y Turismo del Gobierno de Navarra.
- Mezquíriz, M A. 2004a. Necrópolis romano-visigoda de Villafranca (Navarra). *Trabajos de Arqueología Navarra* 17, 117-122.
- Mezquíriz, M A. 2004b. La producción de vino en época romana a través de los hallazgos en territorio navarro. *Trabajos de Arqueología Navarra* 17, 133-160. Gijón: Trea.
- Mezquíriz, M.A. 2006. La antigua ciudad de los carenses. *Trabajos de Arqueología Navarra* 19, 147-268.
- Mezquíriz, M.A. 2008. Arellano y las villas tardorromanas del Ebro. En Fernández, C., García, V. y Geil, E. (Coords.), *Las villae tardorromanas en el Occidente del Imperio. Arquitectura y función: IV Coloquio Internacional de Arqueología en Gijón*, 391-410.
- Mezquíriz, M A. 2009a. Las villae tardorromanas del valle del Ebro. *Trabajos de Arqueología Navarra* 21, 199-272.
- Mezquíriz, M.A. 2009b. *Andelo. Ciudad romana*. Pamplona: Gobierno de Navarra.
- Mezquíriz, M.A. y Unzu, M. 2021. *Arqueología en la catedral de Pamplona. El origen del culto cristiano*. Pamplona: Fundación Diocesana Navarra.
- Moreno, I. 2008. *Item a Caesarea Augusta Beneharno. La carretera romana de Zaragoza al Bearn*. Ejea de los Caballeros-Zaragoza: Centro de Estudios de las Cinco Villas e Institución Fernando el Católico.
- Nuin, J. y Mateo, M. R. 2015. El yacimiento romano de Oioz (Urreñaga, Navarra) Evolución y originalidad de un establecimiento destinado a la producción agrícola. *Trabajos de Arqueología Navarra* 27, 109-134.
- Osset, E. 1965. Hallazgos arqueológicos en Artieda de Aragón. *Archivo Español de Arqueología* 38, 97-106.
- Osset, E. 1967. La villa romana de Rienda en Artieda de Aragón. *Archivo Español de Arqueología* 40, 120-128.
- Paz, J. A. 1991. *Cerámica de mesa romana de los siglos III al VI d. C. en la provincia de Zaragoza*. Zaragoza: Diputación de Zaragoza-Institución Fernando el Católico.

- Paz, J.A. 2002. La Antigüedad tardía. *Caesaraugusta* 75, 539-592.
- Porres, F. 2000a. Excavación arqueológica en el término de “Los Ladrillos”. Tirgo, 1999. *Estrato* 11, 60-64.
- Porres, F. 2000b. Tirgo. El yacimiento romano de “Los Ladrillos”. Estudio de materiales. *Estrato* 12, 49-53.
- Quirós J.A., Azkárate, A., Bohigas, R., García I., Palomino, A.L. y Tejado, J.M. 2009. Arqueología de la Alta Edad Media en el Cantábrico Oriental, En Llanos, A. (Coord.), *Medio siglo de arqueología en el Cantábrico Oriental y su entorno. Actas del congreso internacional*, 449-550. Vitoria/Gasteiz: Diputación Foral de Álava/Arabako Foru Aldundia-Instituto Alavés de Arqueología.
- Ramos, M. 2006. Arqueología. En Sesma, J. (Coord.), *Bajo el Camino. Arqueología y minerología en la Autovía del Camino*, 77-182. Pamplona: Gobierno de Navarra-Autovía del Camino.
- Ramos, M. 2009. Arqueología en la Autovía del Camino. *Trabajos de Arqueología Navarra* 21, 5-119.
- Rodá, I. y Álvarez, A. 2003. Fragmento de escultura romana en la zona de Calahorra. *Kalakorikos* 8, 269-274.
- Rodríguez, P. 1992 *Aproximación a la economía de fines del siglo IV y principios del siglo V en La Rioja: el tesorillo de Galiana*. Logroño: Instituto de Estudios Riojano.
- Royo, J. I. 1992. La villa tardorromana de “La Malena” en Azuara y el mosaico de las bodas de Cadmo y Harmonia. *Journal of Roman Archaeology* 5, 148-171.
- Royo, J. I. 1994. Catas arqueológicas en la Plaza de los Obispos de La Almunia de Doña Godina (Zaragoza). Primeros resultados. En Fanlo, J. L. y Royo, J. I. (Coords.), *Arqueología aragonesa. 1991*, 321-331. Zaragoza: Departamento de Educación y Cultura del Gobierno de Aragón.
- Royo, J. I. 2003. *La Malena (Azuara, Zaragoza). Precedentes y evolución de una villa tardorromana en el valle medio del Ebro*. Azuara: Ayuntamiento de Azuara.
- Royo, J. I., Casabona, J. F., Gómez, F. y Paraíso, J. 2022. La villa tardorromana de la Malena (Azuara, Zaragoza): novedades sobre su articulación arquitectónica, el proceso de documentación y su conservación. En Lorenzo, J. I. y Rodanés, J. M. (Coords.), *IV Congreso CAPA. Arqueología y patrimonio aragonés. Actas. 9 y 10 de diciembre de 2021. Homenaje a Pilar Utrilla Miranda*, 267-284. Zaragoza: Colegio Oficial de Doctores y Licenciados en Filosofía y Letras y Ciencias de Aragón.
- Ruiz, S., Díaz, P. y Sainz, E. 1995. *Documentación vaticana sobre la diócesis de Calahorra y La Calzada-Logroño (463-1342)*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
- Salama, P. 1987. *Bornes milliaires d'Afrique proconsulaire*. Paris-Tunis: Collection de l'Ecole française de Rome.
- Santosuosso, A. 2001. *Storming the Heavens: Soldiers, Emperors, and Civilians in the Roman Empire*. Oxford: Editorial Routledge.
- Sanz F. J. 2021a. Hidacio y los bagaudas. *Hispania Antiqua* 45, 442-462.
- Sanz F. J. 2021b. La importancia política y militar de las revueltas bagaudas en época tardorromana. *Antigüedad y Cristianismo* 38, 49-65.
- Sanz, V. M. y Lázaro, G. 1995. La problemática bagauda (siglo V d. C.) en el valle del Ebro; reflexión historiográfica. En VVAA. *Homenaje a Don Antonio Durán Gudiol*, 741-762. Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses.
- Taracena, B. 1950). Excavaciones en Navarra. La villa romana de Liédena (capítulo II). *Príncipe de Viana* 28-29, 9-40.
- Taracena, B. y Vázquez de Parga, L. 1949. Excavaciones en Navarra VI. La “villa” romana del Ramalete (término de Tudela). *Príncipe de Viana* 34, 9-46.

- Tejado, J. M. 2018. Fortificaciones militares en el alto valle del Ebro. Tres ejemplos de herramientas de control territorial y social. En Tejado, J.M. (Coord.), *Vislumbrando la tardoantigüedad. Una mirada desde la arqueología*, 73-113. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
- Tobalina, L. 2020. Cambios y transformaciones entre el Ebro Medio y los Pirineos en la Antigüedad Tardía ¿Decadencia de lo urbano o afianzamiento de lo rural?. En Andreu, J. (Ed.), *Oppida Labentia, Transformaciones, cambio y alteración de las ciudades hispanas entre el siglo II y la tardoantigüedad*, 375-408. Uncastillo-Tudela: Fundación Uncastillo-UNED de Tudela.
- Torres, M. 1981. Los mosaicos descubiertos en el siglo XVIII en la villa de Cabriana (Álava) *Estudios de Arqueología Alavesa* 10, 311-340.
- Urmeneta, M. y Velaza, J. 2008. Nuevas inscripciones romanas de Castejón (NA). *Sylloge Epigraphica Barcinonensis* 6, 177-184.
- Vigil-Escalera, A. 2010. El yacimiento arqueológico de Cabriana. La necrópolis postimperial. *Estudios mirandeses. Anuario de la Fundación Cultural "Profesor Cantera Burgos"* 30, 179-194.
- Zuza, C., García-Barberana, M.; Unzu, M. y Zuazúa, N. 2015. Una ocultación de materiales tardorromanos en "El Salobral I" (Tafalla, Navarra). *Trabajos de Arqueología Navarra* 27, 229-236.

**Cómo citar / How to cite:** Casamayor Mancisidor, S. 2022. Libanio y la autobiografía del dolor crónico. *Antigüedad y Cristianismo* 39, 107-119. <https://doi.org/10.6018/ayc.526141>

## LIBANIO Y LA AUTOBIOGRAFÍA DEL DOLOR CRÓNICO

### LIBANIUS AND THE AUTOBIOGRAPHY OF CHRONIC PAIN

Sara Casamayor Mancisidor  
*Universidad de La Rioja*  
*La Rioja, España*  
sara.casamayor@unirioja.es  
orcid.org/0000-0002-4021-2695

Recibido: 31-5-2022

Aceptado: 11-10-2022

#### RESUMEN

Este artículo aborda la experiencia doliente de Libanio de Antioquía a través de su *Autobiografía*. Empleando los métodos de la Historia de las Emociones y los Estudios del Dolor, analizamos esta obra como una narrativa de dolor en primera persona. Así, a lo largo del texto abordamos las emociones relacionadas con el dolor crónico, cómo este condicionó la percepción del tiempo y el espacio de Libanio, las reflexiones del sofista acerca de su identidad doliente, y cómo se narran estas cuestiones en *Autobiografía*. Además, situamos la obra en su contexto histórico, relacionándolo con la segunda sofística y la forma en la que el cuerpo enfermo fue conceptualizado en época imperial. Finalmente, mediante este estudio de caso pretendemos ofrecer algunas líneas metodológicas para acercarnos a la experiencia del dolor crónico en la Antigüedad.

**Palabras clave:** Estudios del Dolor, Historia de las Emociones, Antigüedad Tardía, Autobiografía.

#### ABSTRACT

This paper addresses the pain experience of Libanius of Antioch through his *Autobiography*. Using the methods of the History of Emotions and Pain Studies, we analyse this work as a first-person narrative of pain. Thus, throughout the text we address the emotions linked to chronic pain, the way in which it conditioned Libanius' perception of time and space, the sophist's reflections on his suffering identity, and how all these issues are narrated in *Autobiography*. Furthermore, we situate the work in its historical context, relating it to the second sophistic and the way in which the sick body was conceptualised in imperial times. Finally, through this case study we aim to offer some methodological guidelines for approaching the experience of chronic pain in Antiquity.

**Keywords:** Pain Studies, History of Emotions, Late Antiquity, Autobiography.

## SUMARIO

1. Introducción. 2. La experiencia del dolor crónico en *Autobiografía*. 3. Motivaciones tras las narraciones del dolor de Libanio. 4. Conclusiones.

## 1. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene como objetivo analizar la experiencia con el dolor crónico de Libanio a través de diversos pasajes de su *Autobiografía* (=Or. 1). Nacido en el año 314 y fallecido hacia el 393, el sofista Libanio provenía de una de las familias dirigentes de Antioquía. Ejerció como profesor de retórica en Atenas, Constantinopla, Nicea, Nicomedia y Antioquía. A los 20 años fue alcanzado por un rayo y empezó a sufrir dolores de cabeza que le acompañaron a lo largo de su vida, a los que se unió tiempo después la gota, así como episodios de mareos, desmayos, e insomnio<sup>1</sup>. Libanio fue un autor prolífico, si bien en este trabajo hemos optado por *Autobiografía* como fuente para nuestro estudio, aunque aludiremos puntualmente a otros textos<sup>2</sup>. *Autobiografía* fue escrita en dos fases distintas (Martin y Petit 1979, 3-17; Norman 1993, 8-9; Melero 2001, 23-27; Van Hoof 2014, 11-16). La primera de ellas (*Or.* 1.1-155), redactada en el año 374 coincidiendo con el 60 cumpleaños de Libanio, recoge los sucesos ocurridos hasta 365. La segunda parte (*Or.* 1.156-285), escrita en distintos momentos, narra los acontecimientos posteriores.

En lo que respecta a este artículo, hemos considerado *Autobiografía* como una narrativa en primera persona. No nos centraremos en la labor docente de Libanio, en su posición en el mundo religiosamente cambiante del siglo IV, ni en su relación con las élites gobernantes y sus rivales profesionales; temas que por otro lado ya han sido tratados ampliamente (Norman 2000; Bradbury 2006; López 2006; Criboire 2007 y 2013; Pérez 2012; Simoni 2017). Nuestro

objetivo es aproximarnos a la experiencia doliente del sofista a través de las herramientas de los Estudios del Dolor -especialmente de las narrativas del dolor- y de la Historia de las Emociones. Este acercamiento nos permitirá abordar cuestiones como las emociones ligadas al dolor, la relación entre cronicidad, espacio y tiempo, o el uso terapéutico de la narrativa. Somos conscientes de los riesgos de analizar de este modo textos literarios, teniendo en cuenta además que el lenguaje de Libanio es problemático en sí mismo (Criboire 2013, 5). Sin embargo, coincidimos con quien ha postulado que, además de ser un ejercicio literario, *Autobiografía* es una narración histórica de la vida de su protagonista, también en lo que respecta al dolor crónico (Criboire 2013, 39; Renberg 2016, 690; sobre esta cuestión, *vid.* también Schouler 1993; Liebeschuetz 2006; López 2006; Van Hoof 2014). Por otro lado, a diferencia de lo que puede ocurrir en el caso de las cartas, Libanio escribió su biografía con cierta distancia desde el momento en el que ocurrieron los hechos, lo que nos permite ver cómo encajó el dolor con perspectiva. Así, como señala Frank (1995, 22) al hacer referencia a su propio proceso de narrar la enfermedad, “The stories we tell about our lives are not necessarily those lives as they were lived, but these stories become our experience of those lives”. Finalmente, confiamos en la posibilidad de extraer de los textos las experiencias personales de sus autores, como ya han demostrado para la Antigüedad trabajos anteriores (De Luce, 1989; Petridou 2018b y 2021; Elliott 2020; Casamayor 2022).

Este artículo se sitúa en la intersección entre la Historia de las Emociones y los Estudios de Discapacidad. En los últimos años, la inclusión de la perspectiva de los *Affect Studies* en el estudio de la Antigüedad ha dado

1 Un resumen de todas las afecciones físicas y psicológicas de Libanio puede verse en Pack 1933.

2 Hemos consultado *Autobiografía* en las ediciones de Foerster 1903; Martin y Petit 1979; Norman 1993 y Melero 2001.

como resultado numerosos trabajos acerca de las emociones en el pasado, entendidas tanto como vivencias personales y únicas, como formado parte de construcciones colectivas (*vid.* por ejemplo Cairns 2019; Casamayor 2021; Cid, Arranz y Marina 2021; Fernández 2021). Dentro de esta tendencia se insertan las investigaciones acerca de la experiencia vivida del dolor. En concreto, y tomando como punto de referencia metodológica los Estudios de la Discapacidad y los Estudios del Dolor, trabajos como los de Armisen-Marchetti (2010), Downie (2017), Petridou (2018a y 2021), o Zurhake (2020) han demostrado el potencial de analizar la experiencia personal y colectiva del dolor crónico en la Antigüedad. Finalmente, recurrimos a las investigaciones acerca de las narrativas del dolor crónico actuales en la búsqueda de herramientas conceptuales que nos permitan acercarnos a la interpretación de estas expresiones personales (Frank 1995; Gilmore 2012; Price 2015; González-Polledo y Tarr 2016).

## 2. LA EXPERIENCIA DEL DOLOR CRÓNICO EN AUTOBIOGRAFÍA

Estudiar el dolor crónico en la historia supone un ejercicio intelectual complejo. Por un lado, por las propias características del dolor, que es tanto una sensación física como una emoción. La experiencia doliente dificulta la tradicional distinción entre cuerpo y mente, por lo que se ha acuñado la palabra *cuerpomente* (del inglés *bodymind*; Prince 2015) para referirse a ella; una dificultad de distinción y complejidad de la que por otro lado ya eran conscientes en la Antigüedad greco-romana (Cic. *Tusc.* 2.15; Wilson 2013; Samellas 2015; Zurhake 2020). Esta cuestión hace que comunicar el dolor sea un acto muy personal y subjetivo, y que a menudo las personas que expresan sus vivencias con el dolor lo hagan recurriendo a metáforas o expresiones que solamente ellas comprenden (Schott 2004). Incluso si abordamos el dolor crónico desde la óptica médica resulta una

tarea difícil, ya que este puede ser tanto un síntoma como una consecuencia, así como una patología en sí mismo (Sheppard 2020). Por otro lado, debemos tener en cuenta que el dolor, si bien es una experiencia física real que todo ser humano sufre antes o después, está culturalmente construido, ya que cada sociedad reconoce formas aceptables y no aceptables de expresarlo, y no permite que todos sus miembros lo hagan de la misma manera (Trawalter, Hoffman y Waytz 2012; Robinson *et al.* 2021). Finalmente, somos conscientes de las dificultades conceptuales de abordar el dolor crónico como una enfermedad, un tipo específico de discapacidad, o ninguna de las dos categorías (Wendell 2013; Selznick 2017; Sheppard 2020). Por ello, hemos optado por no plantearnos esa cuestión en lo que respecta a nuestro objeto de estudio, ya que significaría analizar la construcción médica y social del cuerpo antiguo con una profundidad que nos alejaría del objetivo de esta investigación. En esta misma línea, hemos evitado también el diagnóstico retrospectivo, sin valorar desde el punto de vista médico las afirmaciones de Libanio acerca de su dolor físico y las consecuencias emocionales de este, ya que ello dificultaría el análisis de las narrativas como expresiones subjetivas semi-veraces (Karenberg y Moog 2004; Marx-Wolf y Upson-Saia 2015, 265; Tilley 2015; Lerner 2019).

Dentro de los Estudios del Dolor, y en aras de salvar algunas de las dificultades planteadas, son muchos los trabajos que han demostrado la utilidad de las narrativas personales para comprender la experiencia doliente (Jurecic 2012; Del Monaco 2015; González-Polledo y Tarr 2016; Selznick 2017); una cuestión que también notaron los médicos de la Antigüedad (King 2018) y que Marx-Wolf y Upson-Saia (2015, 271) señalan como una de las claves para acceder a la experiencia discapacitada en perspectiva histórica. En este sentido, si bien es cierto que no podemos entrevistar a Libanio acerca de sus vivencias para obtener narrativas del dolor, podemos plantear de forma hipotética las preguntas a *Autobiografía*.



La experiencia doliente de Libanio tiene su origen en un episodio que narra en *Or.* 1.9-10. Mientras el Libanio de 20 años está leyendo a Aristófanes, le alcanza un rayo. Temeroso de que el tratamiento médico pudiera apartarle de sus estudios, Libanio decide no consultar a ningún especialista acerca de las consecuencias del impacto del rayo, convirtiendo un hecho puntual que habría tenido curación en un mal (τὸ κακόν) que se vuelve crónico y cuya gravedad va creciendo con el tiempo. Esta enfermedad tiene como característica principal fuertes dolores de cabeza (*Or.* 1.94, 1.124, 1.140, 1.243 y 1.268), así como alucinaciones o sueños (*Or.* 1.245) que han sido interpretados como delirios de persecución o somatizaciones (Gourevitch 1984, 61). En el año 364 Libanio experimenta un primer ataque de gota, que le afecta a ambos pies y que se convertirá en otra patología crónica con la que convivirá hasta su muerte (*Or.* 1.139-143, 1.198 y 1.247). Además, en *Autobiografía* encontramos referencias a mareos, insomnio, afonía, o accidentes (*Or.* 1.17, 1.141-143, 1.183-184, 1.216 y 1.259).

Los pasajes de sus obras en los que Libanio habla acerca de sufrimientos de todo tipo, junto con las menciones a cuestiones de índole mágico-religiosa a las que aludiremos más adelante, han llevado a algunos autores a calificar al sofista de hipocondriaco, exagerado o narcisista, o a analizar sus narraciones del dolor desde el discurso *supercrip* (Kafer 2013, 141), aquel que alaba a las personas discapacitadas o enfermas que pueden llevar una vida normativizada a pesar de su situación (Gainzarain 1991-1992; Melero 2001; López 2010, 12; Watts 2014, 56). Este tipo de calificativos son una reacción habitual a las narrativas de dolor crónico, que a menudo son percibidas con escepticismo y que pueden resultar incómodas para el público al encontrarse quien las narra en un punto intermedio entre la salud y la enfermedad (Siebers 2008, 45; Selznick 2017, 11 y 42), y son frecuentes en los trabajos historiográficos acerca de la experiencia doliente en la Antigüedad (Whiterhone 1977, 413; Harris

2009, 66; López 2010). No obstante, creemos que estas interpretaciones han abordado el dolor crónico desde presupuestos capacitistas actuales, invalidando las emociones y opiniones de sus protagonistas<sup>3</sup>. En aras de ofrecer otra perspectiva, en este apartado analizaremos algunas de las vivencias que pueden extraerse de las narrativas del dolor de Libanio, mientras que en el siguiente situaremos el discurso en su contexto histórico y reflexionaremos acerca de la intencionalidad de hablar de dolor en *Autobiografía*.

Un análisis de *Autobiografía* desde los presupuestos de los Estudios del Dolor nos permite abordar la forma en la que el dolor crónico condicionó la relación de Libanio con el tiempo y el espacio. En lo que respecta al tiempo, el dolor afecta a la manera de organizarse, debiendo planificarse de acuerdo con los minutos, horas o días en los que se tarda en hacer una actividad concreta y su diferencia con respecto a los momentos en los que no hay dolor, a cuánto descanso es necesario para reponerse de una actividad agotadora o de un episodio de dolor, o a la propia forma en la que se percibe el paso del tiempo (Honkasalo 1998; Schillmeiner 2008; Kafer 2013). Libanio expresa esta relación con el tiempo en aquellos pasajes en los que se refiere a la duración de los episodios de dolor o de su remisión (*Or.* 1.143, 1.243 y 1.247). En esta misma línea, en *Or.* 1.244 la narración aborda el futuro como un momento de incertidumbre, como una posibilidad de sanación, pero también de empeoramiento. En cuanto a la relación con el espacio, esta es una dimensión crucial en las vidas de las personas con enfermedades o dolores crónicos debido a diversos factores (Honkasalo 1998; Schillmeiner 2008). En el caso de quienes deben permanecer mucho tiempo en una misma postura, normalmente recostada, esta reorganiza la forma en la que se percibe en entorno. Además, la restricción de movimientos debida al dolor desorienta en el espacio y produce una sensación de

<sup>3</sup> Sobre la necesidad de reformular estas interpretaciones ya se expresó Martínez (1994).

vulnerabilidad y, a menudo, de vergüenza. Finalmente, los lugares se convierten en sitios a los que se puede o no se puede ir, que duelen o no duelen, que fatigan, en los que se puede adoptar o no una postura cómoda, etc. En el caso de Libanio, tras su primer episodio de gota se encierra en casa, sintiendo mareos y falta de respiración si se encuentra en espacios concurridos como plazas o baños, e incluso en las casas de sus amigos (Or. 1.141-142). En otros pasajes el retórico nos habla de que el dolor lo mantiene encamado o le obliga a moverse en litera o dar las clases tumbado (Or. 1.142, 1.268 y 1.280). En lo que respecta a la relación de Libanio con el espacio, su autobiografía muestra también cómo la preferencia del orador por ciertos lugares es relacionada con su salud. Así, Nicomedia y Antioquía son ciudades con cualidades sanadoras (Or. 1.51 y 1.94), mientras que Constantinopla le resulta perjudicial (Or. 1.77 y 1.94).

Las diversas enfermedades y episodios de dolor que vive Libanio también afectan a sus viajes personales y profesionales, de forma que se ve obligado a posponerlos o cancelarlos (Or. 1.139, 1.184 y 1.280); o bien se convierten para él en situaciones penosas que recuerda con terror (Or. 1.14 y 1.142). Igualmente ocurre con otros eventos sociales, como una invitación a cenar del emperador Juliano<sup>4</sup> que Libanio debe rechazar por el dolor de cabeza que siente (Or. 1.124), o a los ataques que acontecen después de realizar esfuerzos (Or. 1.91). No obstante, también encontramos referencias a cómo el retórico se mantenía entretenido e informado de las novedades a través de las cartas y visitas de sus amigos (Or. 1.139 y 1.246). Por otro lado, en ciertos pasajes de *Autobiografía* se aprecia cómo Libanio emplea su situación física y mental como motivo para excusarse ante reproches profesionales (Or. 1.17). En un momento dado, reconoce haber mentido y usado su salud como excusa para abandonar Constantinopla, convenciendo a los médicos

de que emitieran informes favorables a su salida de la ciudad (Or. 1.94).

Si bien como hemos visto el dolor crónico condicionó el día a día de Libanio, el orador procuró que este no afectase a su labor profesional, aunque no siempre lo consiguió (Or. 1.280). De hecho, en Or. 1.142, un fragmento situado en una época en la que padece fuertes episodios de gota, además de problemas para salir a la calle, escribe que trabajar es lo único que le consuela, a pesar de que tenga que hacerlo acostado y que el camino de casa a la escuela sea un continuo sufrimiento.

Por otro lado, como hemos señalado al referirnos al *cuerpoment* dolorido, la experiencia del dolor crónico no es solamente física, sino también emocional. En *Autobiografía* Libanio presenta al dolor como un compañero de vida, una parte de sí mismo que le acompaña y que, si bien en ocasiones parece haber desaparecido, siempre regresa (Or. 1.10, 1.139, 1.243 y 1.247). En cuanto a las emociones que caracterizan la experiencia doliente de Libanio, los episodios de dolor son descritos como angustiosos, fluctuantes, o simplemente dolorosos (Or. 1.139 y 1.246). A menudo emplea gradaciones para expresar la mayor o menor intensidad del dolor o cómo de afectado se siente, o describe su cuerpo mediante adjetivos como “pálido” o “consumido” (Or. 1.10, 1.77, 1.91, 1.139-140, 1.184, 1.243 y 1.247). El recurso a la gradación resulta especialmente subjetivo, ya que Libanio compara los episodios de dolor entre sí, sin que el público obtenga demasiada información de esta descripción. El retórico hace referencia también en varias ocasiones al miedo que siente, ya sea por los diversos accidentes que sufre, como por la inseguridad que le genera su propio cuerpo a la hora de desplazarse o relacionarse, así como a la incertidumbre con respecto a cómo la cronicidad afectará a su futuro (Or. 1.9, 1.141, 1.243-244). Si bien hemos señalado que Libanio no dejó de recibir visitas, a veces era él mismo quien rehuía la compañía de otras personas, ya que le

<sup>4</sup> Para la relación entre Libanio y Juliano, *vid.* Malosse 1995.

irritaba su presencia (*Or.* 1.142, 1.198 y 1.246). Además, en algunos momentos de su vida el orador siente que el dolor va a acabar con su cordura y expresa deseos de morir (*Or.* 1.243 y 1.246). Estos episodios de vulnerabilidad contrastan con otros en los que la narración resalta la fuerza de voluntad y la valentía del orador (*Or.* 1.10 y 1.268). En otro fragmento, Libanio escribe que su actitud equilibrada consigue mantenerlo sano y hace que no le sea necesario consultar los médicos (*Or.* 1.24); si bien sabemos por sus cartas y otros pasajes de la autobiografía (*Ep.* 25, 78, 344, 378, 393, 430 y 529; *Or.* 1.77, 1.140 y 1.247) que consultó a diversos profesionales a lo largo de su vida y que mantenía correspondencia regular con ellos. De hecho, son varias las referencias a médicos y medicinas en *Autobiografía* (*Or.* 1.140, 1.244 y 1.246). A este respecto, y aunque en la obra no se alude en profundidad a este hecho, sabemos que Libanio consultó a un adivino (*Or.* 1.268), así como a Asclepio a través de peticiones y de la incubación llevada a cabo por terceros (*Ep.* 695, 706-708, 727, 1300, 1301 y 1483) y que, como narra en *Or.* 1.143, el dios le recomendó volver a tomar una medicina que había abandonado, además de ayudarle mediante sueños a deshacerse del dolor (Pérez 2012; Cribiore 2013; Renberg 2016).

Vemos, en definitiva, cómo el dolor crónico tuvo para Libanio consecuencias físicas y emocionales, y también condicionó su día a día y sus relaciones personales. En este sentido, abordar *Autobiografía* como una narrativa de dolor nos ha permitido analizarla como una vivencia individual, pero también como parte de una experiencia compartida por otras personas que viven con dolor crónico. La forma de expresar el dolor en Libanio encaja con las estrategias actualmente empleadas para construir narrativas del dolor y el retórico comparte experiencias con quienes viven con dolor crónico en el siglo XXI, pero también encontramos paralelos en la Antigüedad. Así, y por señalar solamente algunos ejemplos, cuestiones como la gradación del dolor según

una escala personal, la alteración del tiempo y el espacio, las consecuencias emocionales de vivir con una patología crónica o los diversos remedios disponibles se abordan en los escritos de Petronio (*Sat.* 64.3), Séneca (*Ep.* 67.2), Plinio el Joven (*Ep.* 1.12), Frontón (*Ep.* *passim*), o Luciano (*Oc.* *passim* y *Tardopodagra* *passim*) (Le Blay 2012; Petridou 2020; Zurrhake 2020).

### 3. MOTIVACIONES TRAS LAS NARRACIONES DEL DOLOR DE LIBANIO

¿Cuál era el objetivo de Libanio al plasmar en su biografía sus vivencias con el dolor crónico? Son muchas las hipótesis que se han planteado a este respecto, así como sobre la intencionalidad de la *Autobiografía* en general.

Algunos autores han incidido en que la alusión al sufrimiento físico y psicológico en Libanio forma parte de una estrategia retórica para ensalzar su figura y que se trata de una exageración de sus experiencias reales (Schouler 1993; Watts 2014). Si bien es una teoría que no puede descartarse, los Estudios del Dolor han señalado cómo en ocasiones se insiste en interpretar el dolor físico en los textos como un recurso literario, eludiendo su valor como expresión real de la experiencia doliente (Mintz 2013, 39; Nicola *et al.* 2018). Además, como hemos señalado con anterioridad, estas teorías se han elaborado a menudo desde presupuestos capacitistas. Así, por ejemplo, en referencia a cómo durante los años 363-364, en los que Libanio se encontraba gravemente enfermo, fue capaz de componer *Or.* 18, su discurso fúnebre en honor a Juliano, Watts (2014, 56) escribe que “Far from a near-suicidal invalid, Libanius appears quite busy and actively engaged during this entire time”; una afirmación cuestionable no sólo por el vocabulario empleado, sino también porque está demostrado que las personas con ideaciones suicidas o depresión pueden tener vidas activas (Bhattacharya *et al.* 2019). Además, las interpretaciones de este tipo no tienen en cuenta que el recurso a la narración, desde la escritura a la declamación, puede ser

una vía terapéutica para las personas con dolor crónico. Ello se debe en parte a que narrar, ya sea escribiendo o de viva voz, es una de las pocas actividades que habitualmente se pueden seguir haciendo con normalidad durante los episodios de dolor, pero también a que expresar la experiencia doliente se convierte en una forma de agencia, de participar del mundo (Frank 1995; Gilmore 2012). Se trata de una cuestión que, como hemos señalado en el apartado anterior, está presente en la narrativa de Libanio, y que en *Or.* 246 alcanza dimensiones extremas, ya que el orador cuenta que hablar de su dolor con quienes le visitan es lo único que desea hacer (Pérez 2012).

Por otro lado, y como han puesto de manifiesto diversas investigaciones (Downie 2017; Petridou 2018b y 2019), en la Antigüedad actividades como leer, escribir o declamar formaban parte de las prescripciones médicas. Estas “terapias narrativas” habrían sido frecuentes en los santuarios de Asclepio y encajan con la percepción médica antigua (y actual) de que los remedios médicos debían adaptarse a las particularidades del paciente, incluyendo actividades como componer canciones y versos, cazar, o montar a caballo (Gal. *San. Tu.* 1.8.17-23; Plut. *De tuenda sanitate* 130a-d). Además, teniendo en cuenta la profesión de Libanio, resulta fácil pensar que leer y escribir fuera un aspecto imprescindible para su buena salud. Por ello, podríamos interpretar las alusiones al dolor en *Autobiografía* como una terapia narrativa, al igual que se ha hecho con la escritura de Elio Arístides en *Hieroi Logoi* (Downie 2017; Petridou 2019). Este uso de la narración como forma de curación parece haber incidido especialmente en los representantes de la segunda sofística, entre los que se encontraba Libanio, quienes fueron especialmente sensibles a la tendencia, iniciada en el siglo II n.e., a prestar más atención al cuerpo y la salud, usando estos motivos como tema de escritura frecuente (Whitehorne 1977; Martínez 1994; King 2018; Zurhake 2020, 53). Dentro de esta tendencia hacia la observación del cuerpo,

el dolor parece haber cobrado especial importancia en la Antigüedad Tardía. Debido a la influencia del cristianismo, emergieron expresiones de sufrimiento continuo que mezclaban el dolor físico con el padecimiento emocional, y que presentaban el dolor como un medio para la salvación (Perkins 1995, 191; Samellas 2015, 260-296; Zurhake 2020, 56). Esta tendencia hacia el sufrimiento continuo pudo influir en las narrativas de Libanio, quien construye su autobiografía como si se tratara de la gesta de un héroe en constante búsqueda de la perfección, para alcanzar la cual debe vencer a todo tipo de enemigos, tanto sus rivales en la oratoria como las desgracias personales y el dolor físico (*Or.* 1.1; Cribiore 2013, 39). No obstante, como ya se ha propuesto anteriormente, aquí Libanio también pudo verse influido por Elio Arístides, cuya obra admiraba y quien se presenta en su enfermedad como Odiseo, un hombre cuya vida está en constante peligro, pero a quien la divinidad ayuda a superar todos los obstáculos (López 1996; Holmes 2008; Petridou 2018b). En el caso de Libanio, esta divinidad es Fortuna -diosa tutelar de Antioquía-, quien le salva de perder un ojo en un accidente (*Or.* 1.93) y que está presente a lo largo de toda *Autobiografía* propiciando su buen hacer como orador, garantizando que llega a destino en sus viajes, o salvándole de ser atacado (*Or.* 1.12, 1.18, 1.20, 1.23, 1.60 o 1.136 por citar algunos ejemplos). En este sentido, las similitudes entre las narrativas de Libanio y Arístides (Gourevitch 1984, 59; Cribiore 2008; Watts 2014, 39; Renberg 2016, 690-691) pueden relacionarse con el hecho de que, a menudo, las personas enfermas o con dolor crónico acuden a las narrativas de enfermedad/dolor de otras personas para entender mejor su situación y encontrar consuelo (Frank 1995). Quizás Libanio leyó *Hieroi Logoi* como una forma de encontrarse a sí mismo en la experiencia doliente de Arístides y halló en su narrativa un modelo a seguir.

Finalmente, las narraciones del dolor de Libanio, y en especial la forma en la que

presenta los hechos, pudieron ser también una herramienta para expresar su experiencia doliente como parte de su vida, así como para dar sentido a su pasado (Frank 1995, xiii). Así, por ejemplo, describir un episodio de dolor como más o menos intenso que los anteriores sirve a Libanio para dar una lógica a su experiencia con el dolor, pero también para ubicar cronológicamente el resto de sus vivencias. Por otro lado, como señalan Gilmore (2012, 86) y Mintz (2013, 54), dado que el dolor puede tener efectos distorsionadores en la memoria, al narrar experiencias dolientes en las autobiografías u otras reconstrucciones de la propia vida, en ocasiones resultará difícil encajarlas de forma ordenada. Este hecho afecta especialmente al tratar de ubicar cronológicamente el primer episodio de dolor, por lo que habitualmente se recurre a narrativas acerca de un acontecimiento de corte fantástico o especulativo, el cual habría sido el origen de las experiencias dolientes posteriores (Del Monaco 2015, 32). En el caso de Libanio podríamos encontrar esta historia semi-fantástica en el impacto del rayo en *Or.* 1.9-10, no solo por las connotaciones simbólicas del rayo y la idea de que siente que este le ha perseguido hasta casa y se refugia en la cama en una actitud infantil, sino también porque Libanio se echa la culpa de su dolor crónico al señalar que, de haber acudido al médico, se habría curado y habría evitado una vida de sufrimiento. En el marco de estas interpretaciones de corte sobrenatural encajarían las alusiones de Libanio a ser víctima de encantamientos que buscan minar su salud y su carrera retórica; acusaciones que, por otro lado, como ha demostrado Bonner (1932), se encuentran insertas en el sistema de creencias religioso-mágicas de su tiempo. Así, en *Autobiografía* se entrelazan episodios de dolor físico con tragedias personales, profesionales, políticas o naturales (*Or.* 1.17, 1.77 y 1.280-281), un hecho que concuerda con la presentación de su vida como si se tratase de una gesta. Además, debemos tener en cuenta cómo las narraciones del dolor de Libanio se

relacionan con las ideas negativas asociadas a la gota en la Antigüedad, la cual podía entenderse como un castigo por una moralidad incorrecta (Catull. 71; *Cel. Med.* 1.9.1-2; *Gal. De san.* 6.7; *Hor. Sat.* 2.7.15-16; *Mart.* 1.98 y 7.39; *Pers.* 5.54-61; *Sen. Ep.* 95.14-21; *Tib.* 1.9.73-76). Si bien este episodio no aparece en *Autobiografía*, sabemos por *Or.* 34.17-19 que el retórico fue acusado de desatender a sus estudiantes durante sus ataques de gota; una acusación que aludía a su carácter negligente y que Libanio se empeñó en refutar, señalando que su enfermedad se debía a la mala suerte y no a un comportamiento disoluto. Así, las narrativas de dolor de *Autobiografía* pudieron servir también como forma de explicar, a sí mismo y a su audiencia, que los sufrimientos padecidos no eran un castigo divino ni reflejaban una moralidad incorrecta, sino que eran obstáculos puestos en la vida de Libanio para resaltar por contraste su brillante carrera oratoria; un recurso narrativo que no invalida la realidad de la experiencia doliente, sino que se construye para dar sentido a la misma.

#### 4. CONCLUSIONES

En las anteriores páginas hemos abordado la experiencia doliente de Libanio de Antioquía tal y como la construye él mismo en *Autobiografía*. En línea con las investigaciones que postulan la estrecha unión del cuerpo y la mente en el caso del dolor, hemos visto cómo en ocasiones resulta difícil separar las emociones de las sensaciones físicas, tanto para Libanio como protagonista del relato como para quien trata de analizarlo como fuente histórica. Esta ambigüedad se percibe también en la relación del orador con su dolor, con el cual convive a lo largo de toda su vida adulta, y que concibe según el momento como una carga insoportable, un castigo más o menos justo, una prueba del destino para mostrar su valía, o simplemente como una parte más de sí mismo. Hemos apreciado también cómo Libanio empleó su *cuerpomente* dolorido como eje de algunos episodios de su vida, tales como



su marcha de Constantinopla o las relaciones problemáticas con algunos de sus compañeros de profesión. Como narración autobiográfica, el texto aquí analizado presenta varias de las características de las historias de dolor en cuanto al uso del vocabulario, la forma de situar cronológicamente los episodios dolientes, y la actitud del protagonista con respecto a su situación.

Con este texto hemos pretendido también acercarnos al dolor crónico en perspectiva histórica. A través del estudio de caso de una obra concreta, nos hemos sumado a una corriente recientemente iniciada que aboga por historiar el dolor crónico en toda su complejidad, empleando para ello herramientas de la Historia de las Emociones, los Estudios del Dolor y el análisis literario. Creemos haber demostrado el potencial de las narrativas del dolor como fuente histórica, tanto en lo que respecta a abordar las experiencias dolientes individuales como a situarlas dentro de su contexto histórico concreto. Las expresiones del dolor de Libanio nos han permitido acercarnos a su relación con el espacio, el tiempo, su propio cuerpo y sus emociones, pero también a la construcción del cuerpo y el dolor en época bajoimperial. Tal y como postulan los Estudios del Dolor, hemos visto cómo las narrativas dolientes son expresiones multidimensionales en las que se mezclan las percepciones personales y las influencias culturales, y que pueden responder a motivaciones diversas.

Si bien este artículo presenta conclusiones en sí mismo, creemos que supone también una promesa de posibilidades de estudio futuras que, empleando las herramientas

epistemológicas aquí usadas, permitirán profundizar en las narraciones de dolor crónico de Libanio. Así, y teniendo en cuenta que los estudios sobre las narrativas del dolor crónico en la actualidad han demostrado que el medio que se emplea para expresar el dolor variará la forma en la que se realiza dicha expresión (Gilmore 2012; González-Polledo y Tarr 2016), creemos que una comparación exhaustiva con la experiencia del dolor en las *Cartas* permitirá apreciar las similitudes y diferencias entre ambas narraciones del dolor, entre lo escrito mientras ocurre la experiencia doliente y lo que conserva e interpreta la memoria de forma posterior. Igualmente, esta comparativa previsiblemente nos acercará al uso terapéutico de la escritura y la oratoria de Libanio, y a cómo esta encaja en las tendencias culturales del siglo IV n.e. Además, si tal y como ocurre con el género o la raza, reconocemos que la discapacidad recorre y moldea la forma en la que se viven todos los aspectos del día a día, y no sólo los episodios directamente relacionados con ella, podremos empezar a rastrear en las obras de Libanio la influencia del dolor crónico en su vida, y no sólo en aquellos pasajes en los que el sofista nos habla explícitamente de su experiencia doliente. Finalmente, habiendo hecho ya en las anteriores líneas referencias puntuales a otros testimonios de dolor crónico que comparten rasgos con *Autobiografía*, queda abierta la puerta hacia la comparación con otros autores y otras narrativas del dolor, la cual permitirá analizar patrones comunes y diferencias individuales en la experiencia doliente de la Antigüedad.

#### EDICIONES DE FUENTES CLÁSICAS<sup>5</sup>

Foerster, R. 1903. *Libanii. Opera. Vol. I: Orationes I-XI*. Leipzig: Teubner.

González Fernández, J. 2005. *Plinio el Joven. Epístolas*. Madrid: Gredos.

Guillén, J. 2004. *Marcial. Epigramas*. Zaragoza: CSIC.

Martin, J., y Petit, P. 1979. *Libanios: Discours. Tome I: Autobiographie*. Paris: Collection des Universités de France.

<sup>5</sup> Las obras citadas en el texto que no aparecen listadas a continuación han sido consultadas en la base de datos Perseus Digital Library (<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/>).

- Melero Bellido, A. 2001. *Libanio. Discursos I. Autobiografía*. Madrid: Gredos.
- Moralejo, J. L. 2008. *Horacio. Sátiras*. Madrid: Gredos.
- Navarro González, J. L. 1992. *Luciano. Ocipo. Podagra*. Madrid: Gredos.
- Norman, A. F. 1993. *Libanius. Autobiography and Selected Letters. Vol. I*. Cambridge: Loeb Classical Library.
- Palacios Martín, A. 1992. *Frontón. Epistolario*. Madrid: Gredos.
- Roca Meliá, I. 1986. *Séneca. Epístolas*. Madrid: Gredos.
- Rubio Fernández, L. 1978. *Petronio. Satiricón*. Madrid: Gredos.
- Spencer, W. G. 1971. *Celsus. De Medicina*. Cambridge-London: Harvard University Press.
- Soler Ruiz, A. 1993. *Catulo. Poemas. Tibulo. Elegías*. Madrid: Gredos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Armisen-Marchetti, M. 2010. Le dolor physique dans les Lettres à Lucilius de Sénèque. En Laurence, P. y Guillaumont, F. (Ed.), *Les écritures de la douleur dan l'épistolaire de l'Antiquité à jours*, 91-112. Paris: Presses universitaires François-Rabelais.
- Bhattacharya, S., Hoedebeck, K., Sharma, N., Gokdemir, O. y Singh, A. 2019. "Smiling depression" (an emerging threat): Let's Talk. *Indian Journal of Community Health* 31, 433-436.
- Bonner, C. 1932. Witchcraft in the Lecture Room of Libanius. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 63, 34-44.
- Bradbury, S. 2006. Reflections on Friendship in Libanius' Letters. *Topoi Orient-Occident* Sup. 7, 243-261.
- Cairns, D. (ed.). 2019. *A Cultural History of Emotions in Antiquity*. London: Bloomsbury.
- Casamayor Mancisidor, S. 2021. 'You owe me': affections and duties between elderly mothers and their adult children in ancient Rome. *Gender & Research* 22, 108-126.
- Casamayor Mancisidor, S. 2022. 'I am not who I was': Old age and masculinity in Maximianus Etruscus' elegies. *Journal of Aging Studies* 61, 1-6.
- Cid López, R. M., Domínguez Arranz, A. y Marina Sáez, R. M. (Eds.). 2021. *Madres y familias en la Antigüedad. Patronas femeninas en la transmisión de emociones y de patrimonio*. Gijón: Ediciones Trea.
- Cribiore, R. 2007. *The School of Libanius in Late Antique Antioch*. Princeton: Princeton University Press.
- Cribiore, R. 2008. Vying with Aristides in the fourth century: Libanius and his friends. En Harris, W. V. y Holmes, B. (Ed.), *Aelius Aristides Between Greece, Rome, and the Gods*, 263-278. Leiden-Boston: Brill.
- Cribiore, R. 2013. *Libanius the sophist. Rethoric, reality, and religión in the fourth century*. New York: Cornell University Press.
- De Luce, J. 1989. Ovid as an Idiographic Study of Creativity and Old Age. En Falkner, T. y De Luce, J. (ed.), *Old Age in Greek and Latin Literature*, 195-216. New York: State University of New York.
- Del Monaco, R. 2015. La experiencia de padecer migraña: el análisis de narrativas como estrategia metodológica para el estudio de este dolor crónico. *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social* 9, 22-35.
- Downie, J. 2017. The Experience and Description of Pain in Aelius Aristides' *Hieroi Logoi*. En Wee, J. Z. (Ed.), *The Comparable Body. Analogy and Metaphor in Ancient Mesopotamian, Egyptian, and Greco-Roman Medicine*, 247-274. Leiden-Boston: Brill.

- Elliott, S. S. 2020. *The Rustle of Paul. Autobiographical Narratives in Romans, Corinthians, and Phillippians*. London: T&T Clark.
- Fernández, C. N. 2021. Las emociones en la Antigüedad: indignación y envidia en Aristóteles y Aristófanes. *Circe de clásicos y modernos* 25, 75-98.
- Frank, A. W. 1995. *The Wounded Storyteller. Body, Illness, and Ethics*. Chicago: The University of Chicago Press,
- Gainzarain, P. 1991-1992. Libanio: perfil psicológico marcado por el sufrimiento. *Veleia* 8-9, 367-378.
- Gilmore, L. 2012. Agency without mastery: Chronic pain and posthuman life writing. *Biography* 35, 83-98.
- González-Polledo, E. y Tarr, J. 2016. The thing about pain: The remaking of illness narratives in chronic pain expressions on social media. *New media & society* 18, 1455-1472.
- Gourevitch, D. 1984. *Le triangle Hippocratique dans le monde Greco-Romain: le malade, sa maladie et son medicin*. Paris: Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome.
- Harris, W. V. 2009. *Dreams and Experience in Classical Antiquity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Holmes, B. 2008. Aelius Aristides's Illegible Body. En Harris, W. V. y Holmes, B. (Ed.), *Aelius Aristides between Greece, Rome, and the Gods*, 81-113. New York: Columbia University Press.
- Honkasalo, M-L. 1998. Space and Embodied Experience: Rethinking the Body in Pain. *Body & Society* 4, 35-57.
- Jurecic, A. 2012. *Illness as Narrative*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Kafer, A. 2013. *Feminist, Queer, Crip*. Bloomington: Indiana University Press.
- Karenberg, A., y Moog, F. P. 2004. Next Emperor, Please! No End to Retrospective Diagnostics. *Journal of the History of the Neurosciences* 13, 143-149.
- King, D. 2018. *Experiencing Pain in Imperial Greek Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Larner, A. J. 2019. Retrospective diagnosis: Pitfalls and purposes. *Journal of Medical Biography* 27, 127-128.
- Le Blay, F. 2012. Le lieu de la douleur: le cinquième livre de la correspondance entre Fronton et Marc Aurèle. *Pallas* 88, 103-112.
- Liebeschuetz, J. H. W. G. 2006. Libanius and Late Antique autobiography. *Topoi Orient-Occident* Sup. 7, 263-276.
- López Eire, A. 1996. *Semblanzas de Libanio*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Eire, A. 2006. Retórica escrita y epistolografía en la obra de Libanio. *Topoi Orient-Occident* Sup. 7, 277-294.
- López Pulido, A. 2010. Dolor y ancianidad en el mundo antiguo. *Revista de Enfermería Gerontológica* 14, 7-19.
- Malosse, P. l. 1995. Les Alternances de l'amitié: Julien et Libanios (349-363 et au-delà). *Revue de Philologie* 69, 249-262.
- Martínez Saura, F. 1994. Frontón: la enfermedad en el siglo II. *Gerión* 12, 103-111.
- Marx-Wolf, H. y Upson-Saia, K. 2015. The State of the Question: Religion, Medicine, Disability and Health in Late Antiquity. *Journal of Late Antiquity* 8, 257-272.
- Mintz, S. B. 2013. *Hurt and Pain. Literature and the Suffering Body*. London: Bloomsbury.
- Nicola, M., Correia, H., Ditchburn, G. y Drummond, P. 2018. Invalidation of chronic pain: a thematic análisis of pain narratives. *Disability and Rehabilitation* 43, 861-869.

- Norman, A. F. 2000. *Antioch as a Centre of Hellenic Culture as Observed by Libanius*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Pack, R. A. 1933. The Medical History and Mental Health of Libanius. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 64, 53-54.
- Pérez Galicia, G. 2012. *Retórica y paideia en el helenismo de la Antigüedad Tardía: las cartas de Libanio*. Tesis, Universidad de Salamanca.
- Perkins, J. 1995. *The Suffering Self. Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*. London-New York: Routledge.
- Petridou, G. 2018a. Laughing Matters: Chronic Pain and Bodily Fragmentation in Lucian's *Podagra*. *Illinois Classical Studies* 43, 488-506.
- Petridou, G. 2018b. The Curious Case of Aelius Aristides. The Author as Sufferer and Illness as 'Individualizing Morif'. En Becker, E.-M. y Rüpke, J. *Autoren in religiösen literarischen Texten der späthellenistischen und der frühkaiserzeitlichen Welt*, 199-220. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Petridou, G. 2019. Literary Remedies and Rhetorical Prescriptions in Aelius Aristides. Medical Paradoxography or Common Practise? En Kazantzidis, G. (Ed.), *Medicine and Paradoxography in the Ancient World*, 183-197. Berlin-Boston: De Gruyter.
- Petridou, G. 2020. The "lived" body in pain: illness and initiation in Lucian's *Podagra* and Aelius Aristides' *Hieroi Logoi*. En Gasparini, V., Patzelt, M., Raja, R., Rieger, A. K., Rüpke, J. y Rubens Urcioli, E. (Eds.), *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World. Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*, 237-259. Berlin-Boston: De Gruyter.
- Petridou, G. 2021. 'There is pain -so utter-' Narrating chronic pain and disability in antiquity and modernity. En Adams, E. (Ed.), *Disability Studies and the Classical Body. The Forgotten Other*, 66-87. London: Routledge.
- Price, M. 2015. The Bodymind Problem and the Possibilities of Pain. *Hypatia* 30, 268-284.
- Renberg, G. H. 2016. *Where Dreams May Come. Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*. Leiden-Boston: Brill.
- Robinson, M. E., Riley, J. L., Myers, C. D., Papas, R. K., Wise, E. A., Waxenberg, L. B. y Fillingim, R. B. 2001. Gender role expectations of pain: Relationship to sex differences in pain. *The Journal of Pain* 2, 251-257.
- Samellas, A. 2015. Public Aspects of Pain in Late Antiquity: The Testimony of Chrysostom and the Cappadocians in their Graeco-Roman Context. *ZAC* 19, 260-296.
- Scarry, E. 1985. *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*. Oxford: Oxford University Press.
- Schillmeiner, M. 2008. Time-Spaces of In/dependence and Dis/ability. *Time & Society* 17, 215-231.
- Schott, G. D. 2004. Communicating the experience of pain: the role of analogy. *Pain* 108, 209-212.
- Schouler, B. 1993. Libanios et l'autobiographie tragique. En Baslez, M.-F., Hoffmann, P. y Pernot, L. (Eds.), *L'invention de l'autobiographie d'Hésiode à Saint Augustin*, 305-323. Paris: Éditions Rue d'Ulm.
- Selznick, H. 2017. *Enabling Pain, Enabling Insight: Opening up Possibilities for Chronic Pain in Disability Rhetoric and Rhetoric and Composition*. Tesis, Illinois State University.
- Sheppard, E. 2020. Chronic Pain as Emotion. *Journal of Literary & Cultural Disability Studies* 14, 5-20.
- Siebers, T. 2008. *Disability Theory*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Simoni, A. 2017. *The letters of Libanius to Datianus*. Tesis, University of Florida.
- Tilley, L. 2015. *Theory and Practice in the Bioarchaeology of Care*. New York: Springer.

- Trawalter, S., Hoffman, K. M. y Waytz, A. 2012. Racial Bias Perceptions of Other's Pain. *PLOS ONE* 7, 1-8.
- Van Hoof, L. 2014. Libanius' Life and life. En Van Hoof, L. (Ed.), *Libanius: A Critical Introduction*, 7-38. Cambridge: Cambridge University Press.
- Watts, E. 2014. The historical context: the rhetoric of suffering in Libanius' *Monodies, Letters and Autobiography*. En Van Hoof, L. (Ed.), *Libanius: A Critical Introduction*, 39-58. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wendell, S. 2013. Unhealthy Disabled: Treating Chronic Illnesses as Disabilities. En Davis, L. J. (Ed.), *The Disability Studies Reader. Fourth Edition*, 161-173. London-New York: Routledge.
- Whiterhone, J. E. G. 1977. Was Marcus Aurelius a Hypochondriac? *Latomus* 36, 413-421.
- Wilson, N. 2013. The Semantics of Pain in Greco-Roman Antiquity. *Journal of the History of the Neurosciences: Basic and Clinical Perspectives* 22, 129-143.
- Zurhake, L. 2020. Chronic Pain and Illness. Pain and Meaning: Interpreting Chronic Pain and Illness in Greco-Roman Antiquity. En Laes, C. (Ed.), *A Cultural History of Disability in Antiquity*, 57-66. London: Bloomsbury.





**Cómo citar / How to cite:** Morena López, J. A. 2022. *Simpulum* metálico tardoantiguo con mango inscrito del museo histórico de Baena: nuevo testimonio arqueológico del cristianismo en la campiña cordobesa. *Antigüedad y Cristianismo* 39, 121-144. <https://doi.org/10.6018/ayc.521561>

## **SIMPULUM METÁLICO TARDOANTIGUO CON MANGO INSCRITO DEL MUSEO HISTÓRICO DE BAENA: NUEVO TESTIMONIO ARQUEOLÓGICO DEL CRISTIANISMO EN LA CAMPIÑA CORDOBESA**

### **LATE ANCIENT METAL *SIMPULUM* WITH AN INSCRIBED HANDLE OF THE HISTORICAL MUSEUM OF BAENA: NEW ARCHAEOLOGICAL TESTIMONY OF CHRISTIANITY IN THE CORDOBA FARMLANDS**

José Antonio Morena López  
Museo Histórico Municipal de Baena,  
Córdoba, España  
museohistorico@ayto-baena.es  
orcid.org/0000-0001-8051-9205

Recibido: 7-6-2021

Aceptado: 9-10-2021

#### **RESUMEN**

El Museo Histórico de Baena conserva entre sus fondos una singular pieza metálica de la que se desconocen su contexto arqueológico y lugar concreto de procedencia, aunque al parecer procede de un yacimiento situado en el término municipal de Castro del Río, cercano a la ciudad romana de *Ipsca*, ya en el término de Baena. Consiste en un cazo o *simpulum* de bronce, de época tardoantigua, cuyo mango presenta una inscripción grabada con el nombre de su propietario, una conocida invocación cristiana; además contiene sendos dibujos de una cratera y un crismón. Constituye una evidencia más de la presencia cristiana en la campiña cordobesa.

**Palabras clave:** *Simpulum* con inscripción, Museo de Baena, Antigüedad Tardía, cristianismo.

#### **ABSTRACT**

The Historical Museum of Baena preserves among its funds a unique metal piece whose archaeological context and specific place of origin are unknown, although it apparently comes from a site located in the municipality of Castro del Río, near the Roman city of *Ipsca*, already in the term of Baena. It consists of a bronze saucepan or *simpulum*, from the late antiquity, whose handle has an inscription engraved with the name of its owner, a well-known Christian invocation; it also contains two separate drawings of a krater and a chrismon. It constitutes further evidence of the Christian presence in the Cordoba farmlands.

**Keywords:** *Simpulum* with inscription, Baena Museum, Late Antiquity, Christianity.

## SUMARIO

1. El *simpulum* del Museo de Baena y sus paralelos. 2. *Nico-Nicon*, propietario del *simpulum*. 3. Sobre la fórmula *utere felix*. 4. Otros testimonios arqueológicos del cristianismo en Baena. 5. Conclusiones.

### 1. EL SIMPULUM DEL MUSEO DE BAENA Y SUS PARALELOS

La pieza que presentamos fue donada al Museo en el año 2011 e inventariada con el nº 11/4/1. La única referencia que nos proporcionó el donante fue que se trataba de un hallazgo casual, en un lugar del término municipal de Castro del Río, muy próximo a la ciudad romana de *Ipsca* (Baena)<sup>1</sup>. Se trata de un cazo de bronce, relativamente bien conservado, formado por un depósito o contenedor, con algunas lagunas, y un mango o asa completa (Fig. 1). El asa se une al depósito mediante un saliente rectangular que forma parte de este último, y que se fija con un pequeño remache de cobre; sus dimensiones son: 33,5 cm de longitud y 9 cm de altura en el cazo; el asa mide 20,5 cm de longitud; 3 cm de anchura máxima y 1,5 cm de anchura mínima y 2 mm de grosor; su anchura va disminuyendo, progresivamente, desde el comienzo de la inscripción hasta el final donde adopta una forma circular en la que se ha grabado el crismón, mientras que el extremo termina en forma de cabeza estilizada de serpiente, con dos puntos que indican los ojos, de 1,5 cm de longitud, 0,9 cm de anchura máxima y un grosor de 4 mm, siendo la punta redondeada. El depósito tiene una profundidad de 9 cm, un diámetro de 13 cm en el borde, 14 cm en la parte central y 3,7 cm en la base;

1 La pieza donada al Museo presentaba numerosas concreciones y había detalles del mango que no se apreciaban. Recientemente, y con el objeto de publicarla se procedió a su limpieza superficial, retirando el polvo y la suciedad con medios mecánicos en seco, con cepillos suaves de cerda, brochas, bisturí y limpieza mediante ultrasonidos y láser. A continuación, se procedió a su consolidación con adhesivo termoplástico (paraloid B72 + acetona) aplicándose, finalmente, un protector específico para metales a base de resinas acrílicas con aditivos antioxidantes en solución con disolventes orgánicos (ácido tánico como pasivador e Incral como protector).

su grosor 1 mm; con borde recto y exvasado, perfil cilíndrico en la zona superior con acusada carena en la parte central y tendencia cónica en la mitad inferior; base plana.

El asa presenta la particularidad de que su cara superior tiene varios dibujos y entre ellos una inscripción en letras capitales cuadradas (Fig. 2) que miden 1 cm de altura (la R final es de menor tamaño y está algo más elevada que el resto) y que están grabadas mediante cincelado, dentro de una cartela que la bordea. Al final del asa aparece grabado un pequeño crismón, mientras que al inicio de la inscripción, en el engarce del depósito con el asa, se ha grabado una cratera. Así, tenemos: “cratera + *NICONIS . VTER . FELIX . IN C(h) RI(sto) + crismón*”, cuya traducción sería: “De Nicon, úsalo feliz en Cristo”, dejando patente la filiación cristiana del propietario de la pieza, independientemente, del uso que ésta tuviese.

El primer problema que plantea la pieza es su identificación precisa porque mientras el asa o mango parece más propio de una pátera o patena, el contenedor o depósito corresponde a un cazo, siendo este elemento el que define, en última instancia, la funcionalidad de la pieza. Las páteras suelen tener asa corta y depósito con poco fondo y gran abertura, mientras que los cazos presentan el asa más larga y el depósito menos abierto y con mayor fondo. El asa corta y plana es típica de las páteras tardoantiguas y de época visigoda, de hecho, los paralelos más próximos, teniendo en cuenta el epígrafe, se encuadran en época tardoantigua, aunque en los contados casos conocidos no se ha conservado el depósito, lo cual invita a reconsiderar esa denominación. Los ejemplares más próximos a la pieza de Baena son los mangos de la Dehesa de la Cocosa (Badajoz), el conservado en el Museo Arqueológico de Sevilla, el asa de *Segobriga*



Figura 1. *Simpulum* de Baena (vista superior, lateral e inferior). Foto: autor.



Figura 2. Detalle del mango con la inscripción. Foto: autor.

(Saelices, Cuenca) y la de Montamarta (Zamora).

El asa o mango hallada en la zona llamada de la “basílica” de la Dehesa de la Cocosá (Fig. 4), que se conserva en el Museo Provincial de Badajoz, es una lámina de bronce recortada,

rematada en su extremo en glante o cabeza de serpiente y una con inscripción grabada. Mide 22 cm de longitud y 0,3 cm de grosor; el mango propiamente dicho mide 16,5 cm de longitud y su anchura disminuye progresivamente de 2,6 a 1,4 cm; la punta mide 2,5 cm de largo. En la

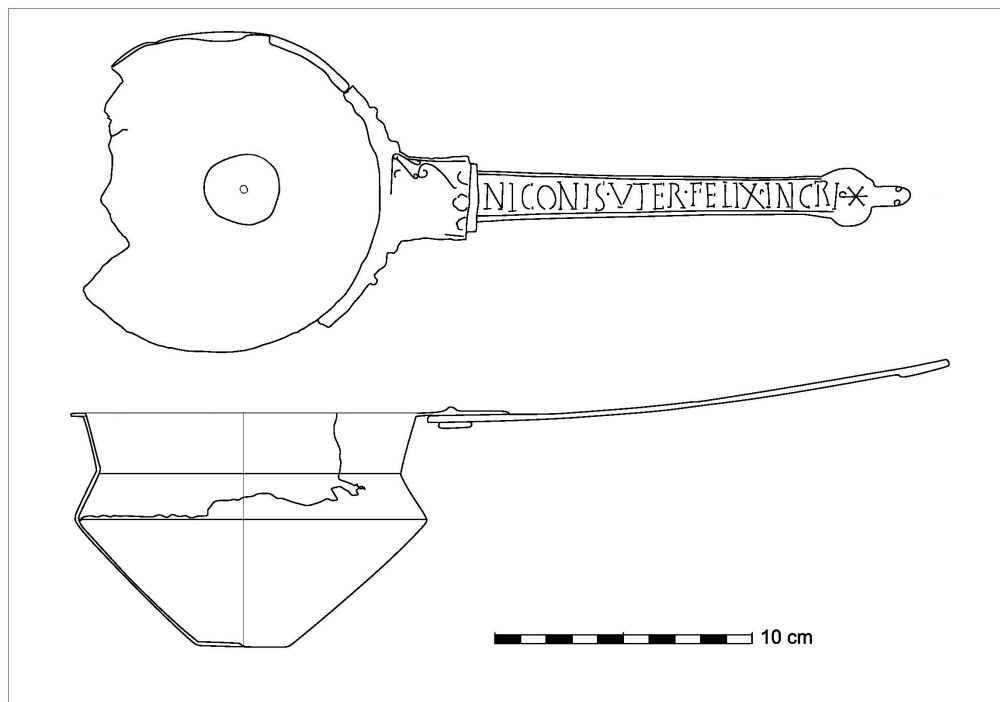


Figura 3. Dibujos del cazo (Antonio Criado).



Figura 4. Mango procedente de la Dehesa de la Cocosa (Badajoz). Foto: [http://museoarqueologicobadajoz.juntaex.es/filescms/web/uploaded\\_files/14110\\_.jpg](http://museoarqueologicobadajoz.juntaex.es/filescms/web/uploaded_files/14110_.jpg)

cara superior del mango, entre dos crismones (uno al principio y otro al final grabados con las letras *ji* y *rho XP*) y dentro de una cartela se lee en letras capitales cuadradas con refuerzos en sus extremos y cuyo tamaño disminuye desde el inicio hasta el final: *EX OF . ASEELI . VTER . FELIX IN DEO*, o sea: “Del taller de Aselo. Disfrútalo en Dios” (Serra 1949 y 1952; Álvarez 1958-1961, 98 n° 60, fig. 39; Caballero 1985, 106-107; Fuentes 1989; VV.AA. 1990, 329 n° 318). Serra la consideró del siglo VI d.C., aunque otros la fechan en el siglo IV d.C. (*CILAE*, 2160) y se correspondería con el tipo 6

de Palol, similar a las asas de Getafe (Caballero 1985, 106 figs. 5.7 y lám. 6.7) y Fuentespreadas (Caballero 1974, 141 fig. 35), estas dos últimas sin inscripción.

El asa de la colección Rabadán del Museo Arqueológico de Sevilla (Fig. 5) está incompleta y se supone que pertenecería a una pátera de bronce de color dorado y bordes engrosados para hacer más firme su agarre y evitar que el mango se doblase. Mide 9,4 cm de longitud, 3 cm de anchura y 0,3 cm de grosor. A lo largo del anverso del mango y enmarcada en una cartela, que se ajusta a los bordes de la pieza,





Figura 5. Mango del Museo Arqueológico de Sevilla. Foto: Caballos y Fernández 2009, 291.



Figura 6. Mango de Montamarta. Foto: Museo de Zamora (Pérez 2017, 192, nº 138).

se extiende la leyenda con letras de 1,2 a 1,4 cm: *EX OF FLORENTI V[tere felix]* (Caballos y Fernández 2005, 291-292). La fórmula se extendió en los ambientes cristianos con la adición del complemento “*in deo*” y el dibujo del crismón (este perdido), como se supone debe ser en este caso por la similitud que presenta con el asa de la Dehesa de la Cocosa (Badajoz); se propone la siguiente restitución, con el nombre del artesano, acompañado de una invocación piadosa para su uso en nombre de Dios: *EX OF FLORENTI V[ter(e) felix in deo?]*. Teniendo en cuenta la fecha del asa pacense, se propone una datación ante quem de mediados del siglo VI d.C. (Caballos y Fernández 2005, 292).

La pieza de *Segobriga* es un mango horizontal, de sección plana, con ensanchamiento en el extremo más cercano al vaso realizado a partir de dos curvaturas cóncavas y cuyo inicio queda indicado por sendas incisiones. Mide 20,4 cm de longitud, 0,4 cm de anchura y 1,8 cm de grosor y presenta una decoración incisa formada por

dos líneas paralelas punteadas, quedando el otro extremo del mango de forma redondeada. La inscripción, muy deteriorada por efecto de la corrosión, está realizada con la técnica del puntillado pero sólo se reconocen los trazos de algunas letras cuya altura oscila entre 0,6/0,7 cm. Se plantea una posible indicación del taller de fabricación (*ex officina*) y las letras G D de 0,4 cm de altura (Cebrián y Hortelano 2021, 178).

El mango de Montamarta (Zamora), de una pátera, cazo o colador, tiene restos de otra inscripción punteada, aunque indiscrible, y un crismón grabado (Fig. 6), lo que apunta a una función litúrgica en ambiente tardoantiguo (García 2004, 76), con una cronología de los siglos VI-VII d.C. Sus medidas son: 19,2 x 1,0-2,1 x 0,1-0,3 cm y la inscripción mezcla letras capitales de diversos tipos y cursivas, oscilando la altura de las mismas entre los 10 y 12 mm. Partiendo del crismón, que se encuentra junto al engarce con el depósito (perdido), parecen reconocerse las letras Z (pudiera ser una S); X (pudiera ser una cruz); DS (con la s incluida

dentro de la D); varias letras cursivas que parecen rematar en un nexa *ne* o *nt*; P; P (P partida); P; y L (pudiera ser una F o una E); finalmente, se aprecia una pequeña o de forma romboidal. El nexa DS podría constituir una abreviatura de *D(EU)S* o *D(ominu)s*. Aunque para algunos este mango pertenecería a una pátera o cazo que formaría parte del mobiliario litúrgico propio de edificios de culto cristianos que eran demandados por las elites eclesiásticas que los regían (López y Martínez 2017, 145), otros plantean la posibilidad de que el epígrafe no tenga ningún tipo de finalidad litúrgica ya que la asociación del crismón, con la conocida fórmula propiciatoria *utere felix* o *utere in Cristo*, sólo supone la cristianización de simples fórmulas profanas de buen augurio que suelen ser frecuentes o que incluso no tenga ningún significado, pues en una en una fecha tan avanzada, no es infrecuente la aparición de inscripciones de carácter pseudoepigráfico, palíndromos, textos latinos incomprensibles o series de abreviaturas con una significación mágica (Pérez, 2017, 192).

Se conocen otros mangos planos similares, pero sin inscripción, que también se adscriben a páteras y al mismo tipo 6 de Palol, procedentes de Huelva, Fuentespreadas y Getafe. El mango o asa de *Onuba* mide de 12 cm de diámetro y formaría un solo cuerpo con el resto del recipiente; está formada por una lámina de poco espesor cuya anchura va disminuyendo de forma progresiva y tiene una sencilla decoración en forma de SS que se repite, uniformemente, en doce series paralelas ocupando toda la superficie; se fecha en la segunda mitad del siglo IV d.C. (Amo 1976, 66). La pátera de Fuentespreadas es de bronce, de cuerpo hemisférico, con un diámetro máximo de 19,5 cm de longitud, con asas de 33,4 cm y una altura máxima de 7 cm; el depósito es de forma cilíndrica, con carena para diferenciar el fondo que no es completamente plano sino apuntado en ligera forma troncocónica invertida. El asa remachada al cuerpo mide 15,2 cm, se le asigna un posible uso ritual y se data a fines del siglo IV d.C. (Caballero 1974,

212-213; VV.AA. 1990, nº 251). Similar es la pátera de Getafe con asa plana, que se incluye en el tipo 6 de Palol, pero distinguiendo un subtipo b que se define por tener mango plano y fondo apuntado; mide 23,1 cm de longitud, una anchura de 3,5-2,7 cm en su inicio y 2,2-1,4 cm al final y un grosor máximo de 0,35 cm (Caballero 1985, 107 figs. 5-6). El tipo 6 de Palol se considera una pátera plana con mango terminado en cabeza zoomorfa, de tradición clásica, como el ejemplar de la necrópolis burgalesa de Hornillos del Camino y otras piezas de varios castros portugueses (Palol 1970, 233).

En base a todos estos paralelos no habría inconveniente en definir la pieza del Museo de Baena como una pátera, pero si nos atenemos a la forma del depósito o contenedor vemos que la cosa se complica, porque la forma hemisférica, con carena y base plana no tiene nada que ver con una pátera sino que es característica del cazo. Bien es cierto que apenas se conocen cazos de época tardoantigua y visigoda siendo estos más frecuentes en época romana, los *simpula*, que pueden tener mango vertical u horizontal, estos últimos denominados tipo “Pescate” y que son los más abundantes en la *Hispania* republicana (Mansel 2004, 20). Estos cazos se repiten con profusión en contextos arqueológicos peninsulares, a lo largo de todo el período romano y sin grandes cambios hasta la actualidad desde la época tardorrepública destacando las piezas halladas en el yacimiento de *Libisosa* que se componen de dos partes diferenciadas y fabricadas de forma independiente, el cuenco (por martilleado) y el asa (por fundido); el depósito presenta un cuello estrangulado, borde exvasado con labio vertical y cuerpo globular, mientras que el mango se compone de dos partes con forma de palas de remo entre los que se sitúa uno de sección circular, resultando bastante alargado (Uroz 2015, 180-183, figs. 8-10), hasta la época bajoimperial con hallazgos en Málaga Granada, Jaén y Badajoz (Pozo 2004, 91-93; Expósito *et alii* 2016, 123; Kurtz *et alii* 2021).

Un cazo similar, aunque fabricado en una misma pieza, es el de la villa de El Ruedo de Almedinilla (Córdoba), fechado en el siglo IV d.C., con mango plano y depósito de paredes rectas en su parte superior, desconociéndose la forma de su parte inferior que no se ha conservado (Pozo 2001, 188-189, lám. 7). Este cazo se asimila a otro hallado en *Sisapo* (Almodóvar del Campo, Ciudad Real) consistente en un fragmento de borde y galbo que no se sabe si se trata de una cacerola, cazo o un colador debido a lo poco conservado de la pieza; su forma es ovoide, con el labio exvasado y una pestaña vertical en el borde y con el arranque de un asa que, al parecer, fue restaurada de antiguo con dos remaches; tiene 9 cm de diámetro y 5 cm de altura conservada (Aurrecochea *et alii* 1986, 267 y 283 lám. 6, nº 3). Similar es también el cazo malagueño de Villanueva del Trabuco, conservado en la Hispanic Society of America de Nueva Cork, que está fabricado como el de Almedinilla en una sola pieza, con mango plano en forma de remo, depósito abierto hemiesférico, que se fecha en el siglo I d.C. (Pozo 1999-2000, 242-243 fig. 2) y que corresponde al tipo Tassinari K2240 (Ericce 2007, 205-206 fig. 3). Otro cazo muy parecido, con mango plano y depósito hemiesférico, ambos fabricados en una misma pieza, se conserva en el Museo Arqueológico y Etnológico de Córdoba (VV.AA. 1990, nº 234).

Creemos, por tanto, que la pieza del Museo de Baena debe definirse como un cazo y que, en consecuencia, se utilizaría para recoger líquido de un recipiente amplio (generalmente una cratera o una sítula) y verterlo en otro más pequeño (Hilgers 1969). Determinar su uso específico es casi imposible al desconocer el contexto arqueológico en el que se encontraba el cazo. En el mundo romano se ha documentado su uso en dos ámbitos, durante las ceremonias religiosas junto a otros recipientes como páteras y jarros, pues así está representado en un bajorrelieve de Pompeya, en las emisiones monetales sobretodo de época augustea y en el servicio de la mesa tal y como puede verse en un fresco mural de

Pompeya con un *repositorium* sobre el cual está dispuesta la vajilla argéntea de mesa, entre diversos recipientes hay cuatro *simpula* (Pozo 2004, 432). Si nos trasladamos a la época tardoantigua, fecha en la que debemos situar el *simpulum* de Baena por los paralelos del mango inscrito (siglos IV-VI d.C.) y teniendo presente el ambiente o contexto cristiano que evidencia la inscripción habría que valorar su posible uso con fines litúrgicos, aunque la falta de contexto arqueológico no permite aclarar tal cuestión.

En los repertorios conocidos, los objetos religiosos típicos son el jarrito y la patéra o patena. El trabajo de Ripoll sobre los *ornamenta ecclesiae*, basado en la arqueología, iconografía y fuentes textuales y epigráficas, establece una propuesta de vocabulario con diferentes grupos siendo el más importante el formado por los objetos litúrgicos (*instrumenta liturgicae et utensilia ecclesiae*) usados en la celebración de la eucaristía: cáliz, aguamanil, patena, sítula, etc., hasta el resto de piezas que forman parte del altar como los evangelios, cruces, etc. (Ripoll 2008, 20-23) pero no aparece el cazo como tal. Para la época visigoda los dos objetos característicos de la liturgia son el jarrito y la patena, de ahí que se llamen, a veces, “vasitos rituales” y las ceremonias concretas en que se utilizaron pudieron ser el sacramento de la eucaristía o incluso en el bautismo, pero sin descartar la posibilidad de que fuesen también elementos litúrgicos propios de la ordenación de diáconos y subdiáconos como parece deducirse de algunas inscripciones que portan algunas piezas y como se aprecia en determinadas miniaturas de manuscritos (Palol 1950, 24-27 y 1990, 142). Parece claro que el jarrito hispanovisigodo sería el *urceolum* de los textos, destinado a contener agua y el vino que junto a los platillos con mango servirían a las abluciones simbólicas de la liturgia y que las patenas recibían la denominación de *aquamanile* (Balmaseda y Papi 1997, 171).



Figura 7. Detalle del nombre. Foto: autor.

## 2. NICO-NICON, PROPIETARIO DEL SIMPULUM

*Nico* o *Nicon* es un nombre masculino de origen griego, *Νικό* o *Νίκων* (Fraser y Matthews 1987-2008, s.v.; Abascal 1994, 438; Solin 1996, 443; Lozano 1998, 143; Lörincz 2000, 100-101; Solin, 2003, 906-907). En la provincia *Baetica* está atestiguado un *L. C(ornelius?) Nicon* en Burguillos del Cerro (CIL II 5357 = EE IX 146). En Lusitania, se conoce a [*Phaedi*] *mus Da-phnus Nico* (CIL II 512) y *Licinius Nicon* (HEp 1999, 91), ambos de *Emerita*, y de la *Hispania Citerior* procede un sello sobre *sigillata* de *Nico*, de Tortosa (AE 1995, 522); *Pomp(eius, onio) Nico*, de *Caesaraugusta* (HEp 1990, 738) y *Nico*, de *Novallas* (HEp 2010, 422) (Fig. 7).

Recientemente, se ha documentado un nuevo caso en *Corduba*, en un sector de la gran necrópolis septentrional (Llanos del Pretorio), donde se excavaron diversos recintos funerarios, en uno de los cuales se recuperaron varias *tabellae defixiones* (tablillas de maldición) inscritas en plomo y datadas en época julio-claudia (García-Dils y Rubio 2018; Rubio 2020; Vaquerizo *et alii* 2020). En la llamada *defixio A*, y tras la mención de un personaje femenino de nombre *Auge* en nominativo, le sigue una sucesión de diecinueve antropónimos todos en genitivo y distribuidos, regularmente, en seis líneas: *Auge, Glucerae, Sabbinis, Fausti, / For-tunatae, Nicoclis, Primae, / Nicerotis,*

*Mace-donis, Ingenui, / Gallae, Philarguri, Dionusi, / Chiteridis, Niconis, Augenis, Chresti, / Mari-tumi, Basili, Mageiae.* Se cree que algunos de estos nombres pueden corresponder tanto a personajes históricos o literarios, y estar relacionados con la propia etimología del antropónimo, como es el caso que nos ocupa (García-Dils y Rubio 2018, 23); entre ellos encontramos el nombre de *Niconis*, en genitivo, igual que en el mango del *simpulum* de Baena.

## 3. SOBRE LA FÓRMULA UTERE FELIX

La invocación *utere felix* es muy conocida en todo el mundo romano y constituye un deseo de felicidad asociado al uso del objeto en el que está grabado el texto: “¡Que su uso te traiga suerte!”, ya sea en un *instrumentum domesticum* (Abascal 2003, 279) o en el pavimento de una habitación como es el caso del mosaico de un *cubiculum* de la villa de Carranque (Mayer y Fernández-Galiano 2001, 121) y puede estar escrita por entero o abreviada del modo más diverso como ocurre en algún anillo (Stylow y Gimeno 2001, 148). Los primeros textos con esta fórmula se atestiguan ya en el siglo III d.C. aunque la mayoría de los testimonios que se conocen pertenecen al siglo IV d.C. La fórmula está compuesta por la segunda persona del singular del imperativo presente de *utor* y por el adjetivo *felix* con un valor predicativo (Fernández *et alii* 2007, 186 y 2010). A veces,





Figura 8. Detalle de la fórmula cristiana. Foto: autor.

en el chatón sólo aparece la palabra *Felix* como ocurre en un anillo de Cabra (Córdoba) (Moreno 2008, 51) y de Cartagena (Vizcaíno 2005, 187) que pudiera no ser el nombre del propietario del anillo sino la abreviatura de la fórmula de felicitación que venimos analizando (Morena y Sánchez 2011, 137). *Felix* también se puede encontrar en otro tipo de bendiciones anónimas como *vivas in Deo*: ¡que tengas vida en Dios! o en aclamaciones o vítores del tipo *Sollemnis felix*: ¡que seas feliz Sollemnis! seguido del criptograma, pero también en aclamaciones del tipo *salvo-felix* que, aunque no son un invento cristiano ya que se remontan al siglo II d.C., son frecuentes también en época visigoda, caso de las placas de arcilla ornamentales fabricadas a molde procedentes de la zona de Gilena (Sevilla) (Caballeros y Stylow 2014, 107) o de Puente Genil (Córdoba) que mencionan estas últimas varios nombres como *Himerius* o *Isidorus* que se han puesto en relación, respectivamente, con famosos obispos de Écija y Sevilla (Stylow 1997). La funcionalidad de estas placas es bastante discutida (Loza 1991-1992a, 1991-1992b y 1995; González y Moreno 1997; Ruiz 2012, 3), siendo una de las más aceptadas su empleo para ornamentar espacios sagrados como placas, para pavimentos, paredes (zócalos y frisos) y en cubiertas como casetones de bóvedas (Santos 1958, 36; Castelo 1996, 532; Stylow 1997, 23; Gutiérrez y Cánovas 2009, 115) (Fig. 8).

Su uso está constatado ya en época romana como atestiguan, por ejemplo, los *cingula militaria*, especialmente en las

provincias del limes danubiano durante los ss. II y III d.C. (Hoss 2006; Redžić 2009), pero documentados también en *Hispania*, caso del ejemplar procedente de *Tarraco* (Ruiz de Arbulo y López 2021), aunque su empleo se documenta también en otros soportes y fuera de la vida militar, pues el carácter propiciatorio de la fórmula *utere felix* (úsalo felizmente, úsalo con suerte, que te traiga suerte) podría aplicarse a otras facetas de la vida, y así aparece en chatones de anillos, fíbulas, lucernas, mosaicos... (Abascal 2003), la mayoría de los casos fechados en los ss. IV y V d.C., evocando una idea de felicidad, fortuna y suerte para los poseedores. Destaca la inscripción sobre un ladrillo de la villa de Veranes (Gijón) en el que se lee *utere felix domum tuam* (Fernández *et alii* 2007 y 2010) que viene a decir: ¡que disfrutes de tu casa! Al extenderse esta fórmula en los siglos posteriores y en ambientes cristianos se le añadió el complemento *in deo* y también *in christo*, así como el dibujo del crismón o anagrama de ΧΡΙΣΤΟΣ (Cristo). En un anillo procedente de Loma de Onáyar (El Ejido, Almería) aparece el nombre de Cristo abreviado en la forma que nos interesa: “+LEU ni[?] C RS QS”, o sea, “León dice Cristo Dios” (Cara 2000, 28) y es bien sabido que los nombres divinos fueron utilizados tal cual en sus abreviaturas por los cristianos de occidente (Iñiguez 1977, 282).

La alusión a Cristo se atestigua en diversas fórmulas que aparecen en numerosas inscripciones paleocristianas y visigodas (Vives 1942, 273-274), especialmente, en la Cueva de la Camareta (Hellín, Albacete)



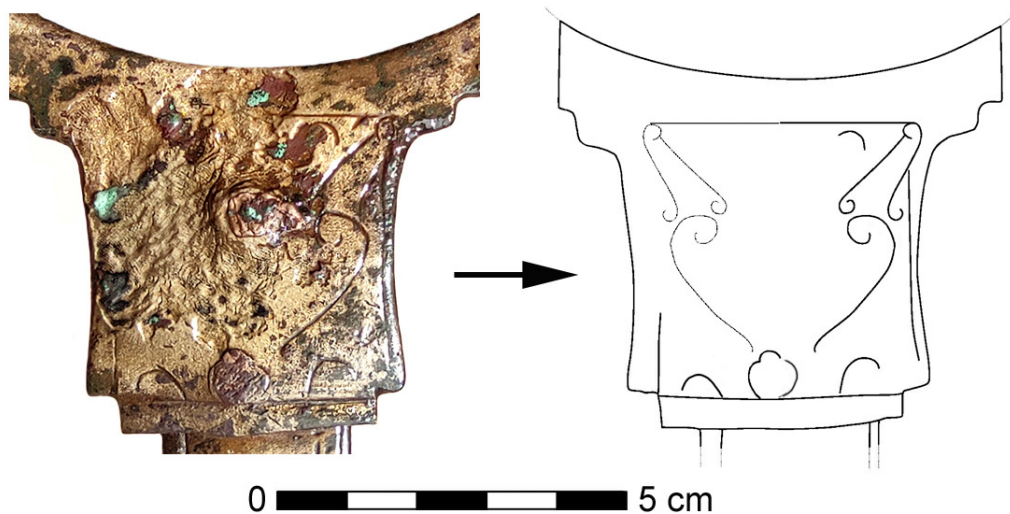


Figura 9. Detalle del engarce del depósito con el mango donde se aprecia la cratera. Foto y dibujo: autor.

que consisten, básicamente, en la invocación “*Vivas in Cristo*” o variaciones similares que enlazan temáticamente con el de los múltiples crismones, cruces, pentalfas... símbolos cristianos tan conocidos y corrientes como las propias inscripciones (Velázquez 1993, 270).

#### 4. LA CRATERA

El engarce del mango con el depósito contiene el dibujo inciso de una cratera estilizada, sin pie, que ha perdido la parte izquierda por corrosión del metal. En la zona inferior del recipiente se aprecian alineados tres motivos curvos. La cratera o cáliz tiene diversas interpretaciones pues como recipiente para vino se le ha dado un sentido eucarístico, escatológico mientras que como contenedor de agua, tendría una finalidad bautismal. Si va acompañada por pájaros es una representación de Cristo como fuente de vida eterna y también figura el cuerpo del difunto encerrado en la tumba y, las palomas el alma que se escapa de él. San Pablo, en su epístola a los romanos, considera la cratera como símbolo del cuerpo humano y la misma teoría la manifiesta en la carta dirigida a los cristianos de Tesalónica (Castelo 1996, 521; Martín 2017, 171). El motivo de la cratera gallonada está

representado en mosaicos romanos del Bajo Imperio y en laudas sepulcrales de Mallorca y Tarragona de los siglos V-VI d.C., así como en el sarcófago de Braga, del siglo V d.C. (Palol 1967). En Itálica se encuentra el mosaico con estrellas de cuatro puntas y aves (un pavo real y una paloma) situadas a ambos lados de una gran cratera a modo de emblema (Mañas 2011, 51). Sin duda, el *kantharos* o cratera entre pavos reales es una composición muy frecuente empleada por los musivarios (Blázquez 1982, 44-45). Conjuntos semejantes de pájaros y crateras juntos se pueden ver en una columna de mármol procedente de Pax Julia (Beja) del siglo VI d.C: y en un relieve de piedra de la ermita de Ntra. Sra. de Tejares, de Salvatierra de Tormes (Salamanca), del siglo VII d.C; también aparece en placas cerámicas decoradas a molde visigodas de los museos de Huelva, Córdoba y Sevilla (Castelo 1996). Igualmente, en época bizantina, es característica en los mosaicos religiosos la composición heráldica de pavos reales y cratera como se ve en la basílica menorquina de Es Fornás de Torelló, para la que se ha defendido una lectura eucarística en la que la cratera sería símbolo de abundancia y vida y los pavos símbolo de resurrección (Vizcaíno 2009, 512) (Fig. 9).

En Córdoba, encontramos la cratera en una de esas placas cerámicas, descrita como un “cántaro” del que beben pavos reales (Santos 1958, 181 y 183, nº 6.921) y en un mosaico de la basílica de San Vicente, que algunos ubican en la mezquita-catedral de Córdoba, donde aparece flanqueada por una paloma y una corona de espinas que simbolizan al Espíritu Santo y al martirio, con una cronología del siglo VI d.C. (Marfil 2006, 48 y 55; 2007, 193 lám. 7; Sánchez 2009, 134, fig. 7). Y también en el epitafio de la difunta Victoria, fechado en torno al año 400 d.C., en cuya parte inferior derecha se aprecia una cratera estilizada con asas en el cuello, pie triangular y nudo circular entre el cuerpo y el pie (Marcos 1977, 167 fig. 5). La cratera, *kantharos* o cáliz es de vieja tradición dionisiaca en el mundo griego y romano dado el carácter de recipiente para contener el vino, pero pronto este recipiente adquirió entre los cristianos un simbolismo eucarístico, pero como recipiente de agua asumiría un simbolismo bautismal (Marcos 1977, 168-169; Castelo 1996, 520).

## 5. EL CRISMÓN

Como es bien sabido, este emblema responde a la combinación y superposición de las dos primeras letras griegas de Cristo en griego, *rho* ( $\rho$ ) y *ji* ( $\chi$ )  $\chi\rho\iota\varsigma\tau\omicron\varsigma$ , participio del verbo  $\chi\rho\iota\omicron$  que significa “ungir” por lo que Cristo significa “El ungido”. Por tanto, es símbolo de Cristo y también emblema de victoria, tanto militar como espiritual (triunfo de la fe y triunfo sobre la muerte), representando a un mismo tiempo el nombre de Jesucristo y la figura en su cruz. Aunque se conoce su empleo en tiempos precristianos en monedas y papiros greco-egipcios y romanos (Alvarado 2017, 105). En un plano estrictamente litúrgico el crismón se ha relacionado con el rito de consagración de iglesias, de dedicación en altares y puertas (García 2010, 22), continuando su presencia en época visigoda con tres modelos básicos: la cruz, la letra P, derivada de la *rho* griega,



Figura 10. Detalle del crismón. Foto: autor.

cuyo trazo vertical se aprovecha para insertar una cruz y la letra P con una X o P aspada (Pacheco y Sotelo 2000), siendo este último caso el que aparece grabado en el extremo del mango de la pieza, que estudiamos y que es conocido como “crismón constantiniano” y también “*signum christi*”, pero sin las letras alfa y omega que suelen acompañarlo. Algunos autores remontan el origen de este digno a los tiempos apostólicos y creen que debió nacer en Oriente cuando, por primera vez, los fieles adoptaron el nombre de cristianos, origen que podría explicar por qué se compuso con letras griegas y no latinas. Según cuentan las crónicas cuando Constantino marchaba con su ejército para enfrentarse contra Majencio, en la batalla del Puente Milvio en el 312 d.C., vio un signo en el cielo (una cruz en llamas) junto al sol que interpretó como una señal divina; tras aquella visión tuvo un sueño en el que volvió a ver la cruz flotando en el aire con una inscripción en griego que decía: “con este signo vencerás” y entonces cambió las águilas imperiales de los estandartes por la cruz cristiana logrando una gran victoria, a raíz de la cual se legalizó la religión cristiana y se difundió el crismón, especialmente, a través de la numismática. La

primera representación gráfica de la visión constantiniana se encuentra en un medallón de plata acuñado en el año 315 d.C. para la victoria sobre Majencio y también en una moneda de bronce del año 327 d.C. en la que ya aparece representado en el lábaro o estandarte imperial (Alvarado 2017, 111-112) (Fig. 10).

Podría asegurarse que el símbolo del crismón fue el más extendido en los ambientes cristianos llegándose a plasmar en numerosos soportes muebles tanto pétreos (laudas, estelas, aras cristianizadas, epitafios exentos, cancelos, sarcófagos y relieves), como objetos de metal (anillos, placas de cinturón, arcos de caballos, mangos y utensilios litúrgicos como páteras, lámparas, jarros y cruces), vidrio, cerámica e incluso en materiales más excepcionales como el azabache (López y Martínez 2017; Fernández Fernández 2021, 693 fig. 1), siendo la cerámica un material clave para la transmisión de la nueva religión al tratarse de piezas de uso cotidiano y accesibles a gran parte de la población. En determinados casos, se han documentado talleres alfareros cristianos cuyos productos llevan el crismón junto al nombre del ceramista como ocurre en el paraje de Loranca (Fuenlabrada, Madrid) donde se puede leer en un vaso de TSHT (forma 37 con decoración a molde sobre doble friso): *Fel[ix] (crismón) del taller de*. con una cronología de la primera mitad del siglo V d.C. (Juan Tovar *et alii* 2012).

## 6. OTROS TESTIMONIOS ARQUEOLÓGICOS DEL CRISTIANISMO EN LA ZONA

A pesar de los numerosos descubrimientos arqueológicos que cada día van proporcionando nuevos datos para el estudio del nacimiento y expansión del cristianismo en la provincia de Córdoba aún resulta una tarea complicada, sobre todo, por la ausencia de referencias textuales relativas a esos primeros momentos. De hecho se ha venido aceptando que “*la cristianización de Hispania se produjo en fechas tardías, no antes del siglo III*” (Fernández Ubiña 2007, 435) y que “*de los tres primeros siglos de*

*nuestra era no existe testimonio arqueológico cristiano alguno en toda España*” (Sotomayor 2006, 156), pero sin negar la posibilidad de que el mensaje cristiano llegara a la península ibérica ya en el siglo II d.C. o incluso antes (Cerrato 2014, 117). Los más antiguos testimonios arqueológicos del cristianismo cordobés son sendas lápidas funerarias correspondientes a *Cermatius*, que se fecha entre la segunda mitad del siglo II d.C. y la primera mitad del siglo III d.C. (Cerrato 2014, 114), aunque la filiación cristiana de este joven difunto se ha puesto en duda (Del Hoyo *et alii* 2019) y a *Victoria* de fines del siglo IV d.C. Sánchez 2007, 195-196). De hecho, parece que Córdoba fue una de las primeras ciudades con cristianos ya desde finales del siglo III d.C. como evidencian los cánones del Concilio de Elvira que dejan entrever una Iglesia plenamente instaurada en la provincia Bética (Cerrato 2021, 132).

Así mismo, se ha venido afirmando que hablar de Tardoantigüedad o de arqueología tardoantigua es lo mismo que hablar de arqueología del cristianismo o arqueología paleocristiana, siendo muchos los autores que entienden el cristianismo como el principal actor de la transformación del mundo antiguo ya que en ese período histórico apenas quedará algún aspecto de la vida al margen de la nueva religión, proceso que sufrirá un gran avance a partir de la proclamación, por parte de los emperadores Constantino I el Grande y Licinio, del Edicto de Milán en el 313 d.C. cuando el cristianismo pasó a ser una religión tolerada (Cerrato 2018, 253). Años después, en el 380 d.C., el emperador Teodosio promulgó el Edicto de Tesalónica mediante el cual el cristianismo se convertiría en la religión oficial del Imperio.

La zona de la campiña cordobesa, correspondiente a los términos de Castro del Río y Baena, se sitúa al noreste del territorio propuesto para el obispado de *Egabrum* en el que quedaría englobado, al menos durante el siglo VII d.C. (Sánchez *et alii* 2009, fig. 1; Sánchez *et alii* 2015, 225). De esta zona se conocen diversos testimonios arqueológicos

procedentes de Castro del Río, *Ipsca*, *Iponoba*, Torreparedones, Cerro de los Molinillos y otros lugares menores que demuestran el arraigo del cristianismo ya desde la Antigüedad Tardía. Algo más al oeste está *Ategua* cuyo presbítero *Fellicsimus* acudió, junto con el obispo Osio, al concilio de *Iliberri* o de Elvira entre los años 300-302 d.C. (Sotomayor 1979, 91). Precisamente, en *Ategua* se han detectado mediante prospecciones geofísicas estructuras absidadas que pudieran corresponder a edificios religiosos (Fuertes 2019, 108); y cerca de allí en el Cortijo del Haza se descubrió en el siglo XVIII el epitafio del noble *Belisarius* que señala la construcción de una basílica (seguramente en terrenos de su propiedad) en la que deseaba enterrarse a su muerte (Castillo 2005, 340; Sánchez *et alii* 2009, 142-143; Cerrato 2020, 281).

Por lo general, dichas evidencias arqueológicas están asociadas a vías de comunicación y antiguas ciudades romanas que continuaron habitadas en los siglos siguientes como *Iponoba* (Morena 2013), *Ipsca* (Valverde y Perales 1903, 28 y 29; Morena 2014), el *oppidum ignotum* del Cerro de los Molinillos (Bernier *et alii* 1981; Morena 2012), *Ategua* (Blanco 1983; López 2008) o incluso Torreparedones (VV.AA. 2014). Aunque el cristianismo fue en sus comienzos un fenómeno, esencialmente, urbano asentándose las primeras comunidades en urbes bien comunicadas, con vida política, comercial y cultural, a fines del siglo III d.C. y comienzos del siglo IV d.C. fue difundiendo en el ámbito rural como se advierte de los asistentes al citado concilio de Elvira pues no pocas comunidades estuvieron representadas por un presbítero que, ocasionalmente, podían estar regidas por un diácono y desde fines del siglo IV d.C. se observa un mayor impulso de la vida cristiana en el ámbito rural siendo más frecuentes las manifestaciones litúrgicas en *villae*, *vici* y *castella* (Rodríguez 1988, 509).

En algunos casos, los vestigios que delatan la presencia de cristianos corresponden a elementos arquitectónicos que debieron de pertenecer a edificios religiosos ubicados en

esos centros urbanos o bien en su entorno más inmediato. De *Iponoba* (Cerro del Minguillar) procede un pie de altar, hoy depositado en el Museo Diocesano de Córdoba, que tiene una altura de 1,20 m y que se compone de base, cuerpo y coronamiento. Tiene forma prismática y decoración de una cruz patada en uno de sus frentes que no llega a ocupar todo el espacio decorativo sino que se presenta como una cruz de báculo o de alzar sobre la que se sitúa una especie de rosetón de pétalos redondeados. En la parte superior se aprecia el típico *loculus*, un orificio cuadrangular dividido en dos zonas bien delimitadas con un rebaje de 2 cm para insertar una tapadera y el receptáculo de las reliquias propiamente dicho, con unos 10 cm de profundidad. La pieza se ha interpretado como el pie central de un altar de cinco soportes y se ha fechado a comienzos del siglo VII d.C. (Sánchez *et alii* 2009, 146-147 láms. 13a y b; Sánchez y Muñoz 2013, 1718 fig. 3). De *Ipsca* procede otro pie de altar, en realidad, un pedestal de estatua de época romana, en forma de fuste de columna con unas dimensiones de 1,45 m de altura y 0,62 m de diámetro (*CIL* II<sup>2</sup>/5, 389) que fue reaprovechado, con posterioridad, como pie de altar, practicándose en la base un hueco en forma de doble rebaje ligeramente rectangular; el primero de 15x14 cm y 2 cm de profundidad para encajar la tapadera y el segundo, dentro del anterior, de 9x8 cm y 6 cm de profundidad para guardar las reliquias (Sánchez *et alii* 2009, 145-146 láms. 12a y b; Sánchez y Muñoz 2013, 1718 fig. 2; Morena 2014, 44-45). La reconversión de piezas romanas, sobre todo aras, en altares cristianos no es rara y se conocen multitud de casos (Beltrán 1994) (Fig. 11).

Una pieza de gran interés que se conserva en el Ayuntamiento de Castro del Río es una lápida funeraria de época visigoda (*CIL* II<sup>2</sup>/5, 402) que se halló en el polígono industrial de El Arca donde se excavó una gran villa romana con interesantes pavimentos musivos y que cuenta con una fase de ocupación visigoda y necrópolis asociada (Bretones y Vargas 2008, 237-238). Se trata de un epitafio, al parecer



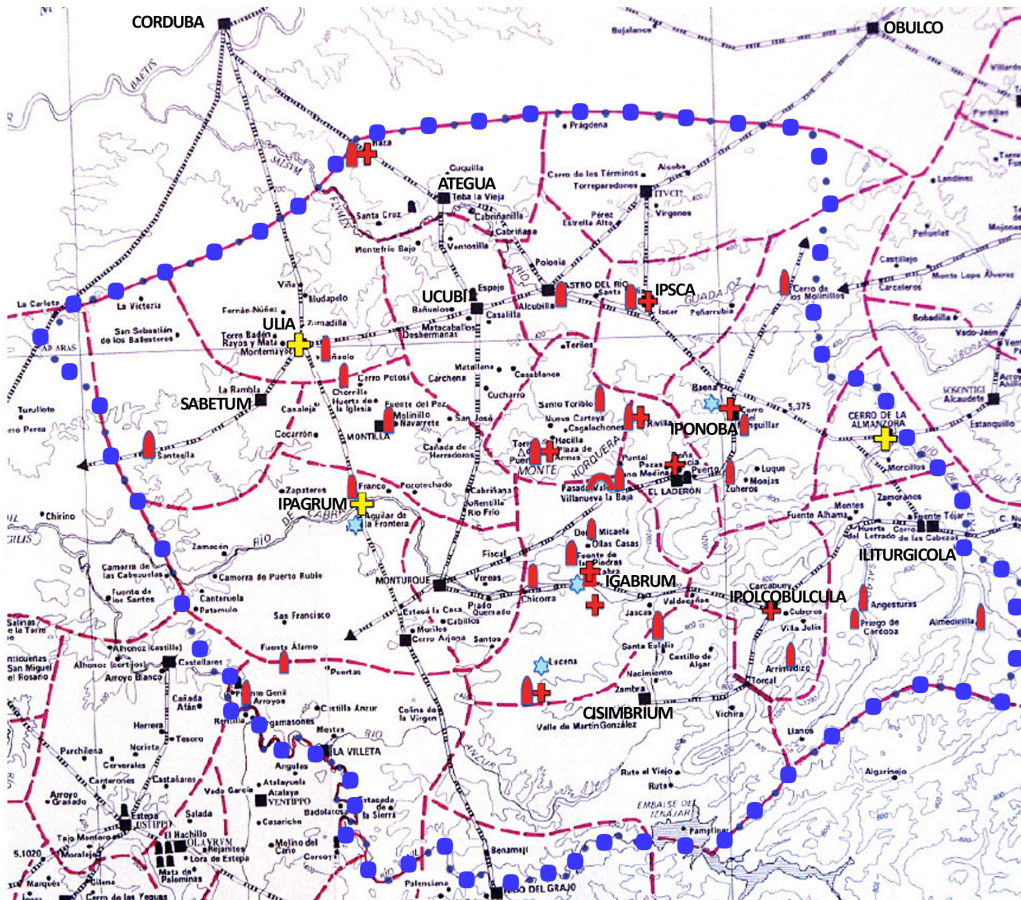


Figura 11. Topografía arqueológica del obispado de *Egabrum* tras el Concilio II de *Hispalis* (619 d.C.) sobre mapa *CIL* II²/5: a) cruz (roja), iglesias documentadas a través de edificios, inscripciones o altares; b) cruz (amarilla), comunidades cristianas, sin edificios religiosos constatados; c) estrella de David (azul), aljamias judías de importancia constatadas en época tardoantigua o altomedieval; d) estelas (rojo), necrópolis; e) arcos (rojo), residencias aristocráticas rurales; f) puntos (azul), límite propuesto del territorio del obispado. Ilustración: Sánchez et alii 2009, 138.

inconcluso, de Juan, un presbítero o diácono que se autodenomina como “pecador” y que ruega por su alma con un formulario que reproduce el Salmo 56 al que se añaden determinadas adiciones que inducen a considerar al difunto *Iohannes* como una persona de amplia cultura y sólida formación (Sánchez et alii 2009, 145). Este tipo de epitafios apuntan a la existencia en las zonas próximas a su hallazgo de propiedades rústicas en las que se construyeron iglesias privadas o mausoleos familiares por parte de las élites laicas o religiosas (Sánchez et alii, 2015, 249).

De los alrededores de Torreparedones, cuya identificación con *Ituci* o *Bora* aún no está confirmada de manera incontrovertible (Ventura et alii 2021; Morena y Moreno e.p.), proceden sendos elementos arquitectónicos decorados, de época visigoda, que se tienen como evidencias de posibles edificios de culto. Una de las piezas corresponde a una enorme imposta, decorada con círculos secantes a bisel, que debió pertenecer a una puerta monumental (Sánchez et alii 2009, 143-144), mientras que la otra formaría parte de un friso o pequeño dintel de ventana o nicho decorado



con trifolias sobre arcos y cruz patada fechable en el siglo VII d.C. (Varela 2014, 126 fig. 1).

En la necrópolis norte del *oppidum ignotum* del Cerro de los Molinillos se excavó un monumento funerario colectivo, de planta cuadrangular, en cuyo interior se disponían cinco inhumaciones individuales delimitadas y cubiertas por grandes losas de caliza micrítica. Los cadáveres, pertenecientes a individuos jóvenes y adultos, estaban en posición *decubito supino* y aunque no se encontró ajuar alguno; los paralelos que presenta dicho monumento con otras estructuras similares de la gran necrópolis paleocristiana de *Tarraco* (Amo 1979) y de La Molineta en Murcia (Amante y López 1991), con una cronología centrada en torno a los siglos IV-V d.C., son evidentes, habiéndose planteado una posible vinculación con el mundo funerario cristiano (Morena 1996, 176). Destacar también un anillo de oro, que se conserva en el Museo Histórico de Baena, hallado de forma casual en un paraje situado junto a la vía que conectaba las ciudades de *Iponoba* y Cerro de los Molinillos, que contiene la inscripción *SABINA VIVAS IN* y, a continuación, grabado en el chatón, un crismón. La expresión “*vivas in Christo*” (al igual que “*vivas in Deo*”, “*vivas et floreas*”, “*vivas cum tuis*”, etc.) responde al tipo de bendiciones o aclamaciones del tipo “*inter vivos*” que estuvo muy extendida entre las comunidades cristianas. Se fecha entre los siglos IV-V d.C. (Morena y Sánchez 2011, 139) y se ha considerado como un reflejo más la presencia de élites locales cristianizadas y de una aristocracia poderosa en este territorio que, probablemente dependería de la nueva sede episcopal de *Egabrum* (Cabra, Córdoba).

Pero, sin duda, una de las piezas más singulares del cristianismo en la campiña cordobesa y, más concretamente, en el valle del río Guadajoz (antiguo *Salsum*), arteria fluvial que atraviesa el término municipal de Baena, es el llamado crismón de *Ipsca*. A finales del mes de diciembre de 1901, al efectuar unas labores agrícolas, se produjo un interesante hallazgo arqueológico al quedar al descubierto



Figura 12. Anillo de oro de *Sabina* con crismón. Foto: autor.

una sepultura en cista realizada con paredes de ladrillos y cubierta con grandes losas de piedra (Valverde y Perales 1903). En su interior aparecieron restos humanos, un recipiente de cerámica y una cruz de carácter litúrgico, sin duda, el elemento más singular y definidor del carácter cristiano del sepulcro. Se trata de una pieza de bronce que, al parecer, en el momento del sepelio, estaba ya segmentada y desprovista de otras partes del conjunto al que debió pertenecer. La cruz, que mide 33,5 cm, constituye una de las mejores representaciones del monograma del nombre de Cristo (el cristograma) entre las conocidas en la Bética. Está trabajada en una sola pieza, con las letras  $\alpha$  y  $\omega$  en los brazos laterales, la  $\rho$  en la cabecera del brazo principal y dos anillas en los extremos superior e inferior que indican que la cruz formaba parte de un grupo mayor, perdido. Se incluye dentro de la tipología de “cruces colgantes” o “de procesión”, que en este caso conformaría el ornamento de un incensario cuya función litúrgica es evidente (Palol 1990, 142 n° 116). Se fecha a fines del siglo VI d.C. o ya entrado el siglo VII d.C. La pieza se exponía en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid, pero fue robada hace años y hoy se desconoce su paradero.



Figura 13. Cruz monogramática de *Ipsca*. Foto: VV.AA. 1990, 225, nº 116.

Este singular elemento de ajuar parece indicar, con bastante probabilidad, que se trataba de la tumba de un religioso o individuo

perteneciente a la jerarquía eclesiástica rural (Hauschild 1996, 157-163), como ya apuntó en su día el ilustre baenense Francisco Valverde

y Perales (1903, 29). Razonablemente, cabría imaginar que dicho enterramiento se encontraría próximo o vinculado con algún edificio de culto cristiano que no ha sido documentado. Por otro lado, la presencia de recipientes, sobre todo la típica jarrita funeraria depositada junto al difunto, es una práctica ampliamente documentada en otras sepulturas urbanas y de ámbitos rurales durante la Antigüedad Tardía, que tal vez pueda relacionarse con rituales cristianos de carácter purificador y apotropaico (Fig. 13).

En definitiva, todas estas piezas demuestran la presencia de comunidades cristianas que tendrían sus propias iglesias y que se enterrarían junto a ellas, en una zona densamente poblada y bien comunicada. La situación de *Ipsca*, junto a la vía que enlazaba con Córdoba con Granada, facilitaría la penetración del cristianismo cuya propagación aparece confirmada en el siglo IV d.C. con motivo del Concilio de *Iliberri*. Esta cristianización se produjo en momentos muy tempranos, tal vez debido a la presencia de grandes comunidades judías que pudieron actuar como difusoras que en estos primeros momentos serían el reflejo, asimismo, de sincretismo y mezcla entre lo cristiano y lo pagano como se puede observar, especialmente, en los ámbitos funerarios y que dejan ver notables influencias africanas (Sánchez *et alii* 2009, 177). Y, por supuesto, constituirían la base de importantes comunidades mozárabes que perduraron con la llegada de los conquistadores musulmanes. Una evidencia arqueológica de esa presencia mozárabe en la campiña cordobesa la podríamos tener en las tumbas rupestres que solían usar las comunidades mozárabes en otras zonas como se ha constatado en Los Pedroches, al norte de la provincia (Cabrera 1990, 156); abundan en el término de Conquista y se fechan entre los siglos IX-XI (Morena *et alii* 2003). En el entorno de la ciudad de *Ipsca*, a unos 1.400 m al noreste, se localiza un pequeño afloramiento rocoso en el que hay una de estas tumbas propias, como decimos, de comunidades mozárabes (Morena 2014, 47-48).

Y en Torreparedones tendríamos una posible referencia histórica en el caso de las santas mozárabes Nunilo y Alodia, que padecieron el martirio por defender su fe cristiana a mediados del siglo IX, bajo el gobierno de *Abd-al-Rahman* II, pues aunque su origen y patria no están claros se plantea que pudieron ser oriundas de esta zona en consonancia con el resto de martirios voluntarios que relata Eulogio de Córdoba en su *Memoriale Sanctorum* (Aldana 1998; Herrera 2005). De hecho, en el yacimiento de Torreparedones aún se conservan las ruinas de una ermita dedicada a estas santas cuyo origen se desconoce pero que estuvo en pie, al menos, desde el siglo XVI y hasta mediados del siglo XVIII (Morena 2018 y e.p.).

## 7. CONCLUSIONES

Cada día vamos conociendo nuevos hallazgos arqueológicos que van arrojando luz sobre el origen y desarrollo del cristianismo en la provincia de Córdoba. La zona de la campiña cordobesa y el valle medio del río Guadajoz son territorios ricos en vestigios relacionados con la nueva religión cristiana que recibió un notable impulso tras la proclamación del Edicto de Milán (313 d.C.), cuando el paganismo dejó de ser la religión oficial del Imperio permitiendo al mismo tiempo que los cristianos gozaran de los mismos derechos que el resto de ciudadanos. Esos vestigios pueden estar relacionados, directamente, con la práctica de la religión cristiana y formar parte del mobiliario litúrgico como puede ser el caso de la cruz monogramática de *Ipsca*, o tratarse de elementos de adorno personal como el anillo áureo de Sabina, etc. A estos hay que añadir otros documentos como los que proporcionan las fuentes escritas que mencionan a presbíteros como *Felicisimus* de *Ategua* que acudió al concilio de *Iliberri/Elvira*, a comienzos del siglo IV d.C., y a potentados locales como *Ihoannes* o *Belisarius* de los que conocemos su condición cristiana a través de

sus epitafios, curiosamente, labrados antes de su muerte.

El cazo de *Nico-Nicon*, que conserva el Museo de Baena, es una pieza excepcional por la decoración y epigrafía que porta en su mango y porque conserva además gran parte del depósito o contenedor. Otras asas similares, muy escasas por cierto, vienen siendo consideradas como pertenecientes a páteras o patenas pese a que no han conservado el depósito (la asociación del mango de Getafe con la pátera no es segura) lo que, a nuestro entender, hay que poner en duda ya que el

único mango inscrito que conocemos con su depósito o contenedor (el del Museo de Baena), pertenece a un cazo. Otra cuestión más espinosa es determinar su finalidad pues, si bien, queda clara la filiación cristiana de su poseedor (*Nico-Nicon*), y parece evidente que se usó para extraer vino de un contenedor mayor (cántaro-craterra-sítula), para pasarlo a otro más pequeño (jarra, copa...), es más difícil saber, ante la falta de contexto, si formó parte del *instrumentum domesticum* de la vivienda de este cristiano o si, por el contrario, se utilizó en un edificio religioso.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abascal J.M. 1994. *Los nombres personales en las inscripciones latinas de Hispania*. Anejos de Antigüedad y Cristianismo II. Murcia: Universidad Complutense de Madrid-Universidad de Murcia.
- Abascal, J.M. 2003. Grafito cerámico con la fórmula *utere felix* en Villanueva de la Fuente. En Benítez de Lugo Enrich, L. (Coord.), *Mentesa Oretana 1998-2002*. 243-246. Ciudad Real: Anthropos.
- Alvarado, J. 2017. Para una historia del sello de Dios, del crismón al cuatro de cifra. En Barrios, F. y Alvarado, J. (Coords.), *Símbolo, poder y representación en el mundo hispánico*, 103-128. Madrid: Editorial Dykinson.
- Álvarez, J. 1958-1961. Museo Arqueológico de Badajoz. Adquisiciones 1958. a) Villa romana de la Dehesa de “La Cocosá” (término de Badajoz). *Memorias de los Museos Arqueológicos Provinciales* 19-22, 92-110.
- Amo, M. del 1976. *Restos materiales de la población romana de Onuba*. Huelva Arqueológica, II. Jerez de la Frontera: Publicaciones del Museo de Huelva y del Instituto de Estudios Onubenses “Padre Marchena”.
- Amante, M. y López, M. 1991. La necrópolis de La Molineta: aproximación a la historia social y económica en el Puerto de Mazarrón (Murcia) durante la antigüedad tardía. *Arte, sociedad, economía y religión durante el Bajo Imperio y la Antigüedad Tardía*. *Antigüedad y Cristianismo* 8, 471-494.
- Amo, M.<sup>a</sup> D. del 1979. *Estudio crítico de la necrópolis paleocristiana de Tarragona*. Tarragona: Diputación de Tarragona-Institut d’Estudis Tarraconenses Ramón Berenguer IV.
- Aldana, M.<sup>a</sup> J. 1998. *Obras completas de San Eulogio*. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- Aurrecochea, F. Fernández, C. y Caballero, C. 1986. Mobiliario metálico ibero-romano de La Bienvenida en la provincia de Ciudad Real. *Oretum* 2, 251-292.
- Balmaseda, L.J. y Papí, C. 1997. Jarritos y patenas de época visigoda en los fondos del Museo Arqueológico Nacional. *Boletín del Museo Arqueológico Nacional* 15 (1-2), 153-174.
- Beltrán, J. 1994. Altares visigodos. Reutilizaciones paganas I. En Sáez, P. y Ordóñez, S. (Eds.), *Homenaje al Profesor Presedo*, 785-810. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Bernier, J., Sánchez, C., Jiménez, J. y Sánchez, A. 1981. *Nuevos yacimientos arqueológicos de Córdoba y Jaén*. Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba.
- Blázquez, J.M.<sup>a</sup> 1982. *Mosaicos romanos de Sevilla, Granada, Cádiz y Murcia*. Madrid: Instituto Español de Arqueología “Rodrigo Caro” del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

- Bretones, J. y Vargas, S. 2008. La villa romana El Arca (Castro del Río, Córdoba). *Romvta* 7, 209-248.
- Caballero, L. 1974. *La necrópolis tardorromana de Fuentespreadas (Zamora)*. Excavaciones Arqueológicas en España, 80. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia-Dirección General de Bellas Artes.
- Caballero, L. 1985. Hallazgo de un conjunto tardorromano en la calle sur de Getafe (Madrid). *Boletín del Museo Arqueológico Nacional* 3, 97-127.
- Caballos, A. y Fernández, F. 2005. Una ley municipal sobre *tabvta aenea* corregida y otros bronceos epigráficos. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 152, 269-293.
- Caballos, A. y Stylow, A.U. 2014). La colección epigráfica de la Universidad de Sevilla. *Chiron* 44, 87-118.
- Cabrera, E. 1990. Reflexiones en torno a la evolución histórica de Los Pedroches durante la Baja Edad Media. *Ifigea* 5-6, 155-172.
- Cara, L. 2000. Huellas y presencia del cristianismo primitivo en la Alpujarra. *Farua* 3, 11-33.
- Castelo, R. 1996. Placas decoradas paleocristianas y visigodas de la colección Alhonor (Écija, Sevilla). *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II. Historia Antigua* 9, 467-536.
- Castillo, P. 2005. Pro Amore Dei: donantes y construcciones en la provincia Baetica tardoantigua (testimonios literarios y epigráficos). *Antiquité Tardive. Revue internationale d'histoire et d'archéologie* 13, 335-350.
- Cebrián, R. y Hortelano, I. 2021. La vajilla de bronce de época tardorromana procedente del foro de Segobriga. *Boletín del Museo Arqueológico Nacional* 40, 169-184.
- Cerrato, E. 2014. El epígrafe funerario de Cermatius: ¿un testimonio arqueológico del primer cristianismo cordobés? En Vaquerizo, D., Garriguet J.A. y León, A. (eds.). *Ciudad y territorio: transformaciones materiales e ideológicas entre la época clásica y el Altomedioevo*. Monografías de Arqueología Cordobesa 20, 105-120. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- Cerrato, E. 2018. El papel del cristianismo en la conformación de la *Corduba* tardoantigua y altomedieval. En Vaquerizo D. (Coord.). *Los barrios en la historia de Córdoba 1. De los vici romanos a los arrabales islámicos*, 243-297. Córdoba: Real Academia de Córdoba.
- Cerrato, E. 2020. Los primeros cementerios cristianos de Córdoba y provincia. En Ruiz A. (Coord.). *La muerte en Córdoba: creencias, ritos y cementerios (1). De la prehistoria al ocaso de la ciudad romana*, 269-288. Córdoba: Real Academia de Córdoba.
- Cerrato, E. 2021. La cristianización del paisaje funerario en Corduba (siglos IV-V d.C.): el final de un proceso cultural y religioso. En Ruiz A. (Coord.), *Morir en Hispania. Novedades en topografía, arquitectura, rituales y prácticas mágicas*. SPAL. Monografías Arqueología 37, 129-140. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla.
- Del Hoyo, J; Fernández, C. y Cerrato, E. 2019. *Cermatius, requiescat in pace?* Relectura y nueva interpretación de un *carmen epigraphicum* procedente de Córdoba. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 194, 91-96.
- Erice, R. 2007. La vajilla de bronce en Hispania. *Sautuola* 13, 197-216.
- Expósito, D; Ceprián, B; Jiménez, A.B; López, M<sup>a</sup>.P. y Soto, M. 2016. Vasa escaria. Contribución al estudio de la vajilla metálica de época tardorromana a partir de varios hallazgos recientes en la ciudad de Cástulo (Linares, Jaén). *Sautuola* 21, 117-127.
- Fernández Fernández, A. 2021. Apuntes sobre la penetración del cristianismo en la Gallaecia a partir de cerámicas con simbología cristiana, *Gerión* 39(2), 691-716.
- Fernández Ubiña, J. 2007. Los orígenes del cristianismo hispano. Algunas claves sociológicas. *Hispania Sacra* 59, 427-458.



- Fernández, C.; Gil, F. y Hoyo, J. del 2007. Una inscripción y un dibujo sobre ladrillo hallados en la villa romana de Veranes (Gijón, Asturias). *Archivo Español de Arqueología* 80, 183-190.
- Fernández, C; Gil, F. y Guiral, C. 2010. Un *later* pintado de la villa de Veranes (Gijón, España). En Bragantini, I. (Ed.), *Atti del X Congresso Internazionale dell'Associazione internazionale pour la peinture murale antique*. *Annali di Archeologia e Storia Antica* 18(2), 735-741.
- Fraser, P.M. y Matthews, E. (Eds.) 1987-2008. *Lexicon of Greek Personal Names*. Oxford: Clarendon Press.
- Fuentes, Á. 1989. *La necrópolis tardorromana de Albalate de las Nogueras (Cuenca) y el problema de las denominadas "necrópolis del Duero"*. *Arqueología Conquense* 10. Cuenca: Diputación Provincial.
- Fuertes, M.ª del C. 2019. La ciudad romana de Ategua. Análisis e interpretación de los resultados obtenidos por la prospección geofísica efectuada al interior de su recinto amurallado. *Romvlla* 18, 71-111.
- García, R. 2004. Mango de recipiente de bronce con inscripción. En Singal, F. y Suárez Otero, J. (Eds.), *Hasta el confín del mundo: diálogos en Santiago y el mar*. Vigo: Museo del Mar de Galicia.
- García, F. de A. 2010. El crismón. *Revista Digital de Iconografía Medieval* 2(3), 21-31.
- García-Dils, S. y Rubio, M. 2018. Tres nuevas defixiones romanas en su contexto arqueológico. La necrópolis de Llanos del Pretorio (Córdoba). *Anales de Arqueología Cordobesa* 29, 11-32.
- González, M. y Moreno, M. 1997. Un conjunto de placas cerámicas tardoantiguas decoradas a molde procedentes de Córdoba. *Almirez* 3, 123-135.
- 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 VII. Arquitectura (Visigodos y Omeyas 4)*, 91-132. Madrid: CSIC-Instituto de Arqueología de Mérida.
- Hauschild, T. 1996. *Bronzefunde aus einem westgotenzeitlichen Grab neben der Kathedrale von Tarragona*. *Spania: estudis d'antiguitat tardana oferts en homenatge al professor Pere de Palol i Salillas* 12, 157-163. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Herrera, P. 2005. *Obras Completas. San Eulogio de Córdoba*. Madrid: Akal Ediciones S.A.
- Hilgers, W. 1969. *Lateinische Gefässnamen. Bezeichnungen, Funktion und Form römischer Gefässe nach den antiken Schriftquellen*. Düsseldorf: Uitgeverij- Reinland-Verlag.
- Hoss, S. T. 2006. UTERE FELIX und MNHMΩN – *Zu den Gürteln mit Buchstabenschlangen*. *Archäologisches Korrespondenzblatt* 36(2), 237-253.
- Iñiguez, J.A. 1977. *Síntesis de arqueología cristiana*. Ávila: Ediciones Palabra.
- Juan Tovar, L.C., Oñate, P. y Sanguino, J. 2021: Un taller cristiano de Terra Sigillata Hispánica Tardía. *Ex Officina Hispana. Boletín de la SECAH* 4, 25-28.
- Kurtz, G.S., Pozo, S.F., Aurrecochea, J., Silva, A., De Griñó, B. y Marcos, F. 2021: *Los bronceos del teatro romano de Regina*. Badajoz: Museo Arqueológico Provincial.
- López, L.A. 2008. *Ategua (Córdoba): protohistoria y romanización. Memoria de la actividad arqueológica puntual en el proyectado camino de acceso al yacimiento. Campa de 2004*. Sevilla: Consejería de Cultura. Junta de Andalucía.
- López, J. y Martínez, A.M. 2012. Cristianización y territorio en la Gallaecia de época sueva. En López, J. y Tejera, A. M. (Coords.), *In Tempore Sueborum. El tiempo de los suevos en la Gallaecia (411-585). El primer reino medieval de Occidente*, 115-204. Ourense: Diputación Provincial de Ourense.
- Lörincz, B. 2000. *Onomasticon Provinciarum Europae Latinarum (OPEL) III: Labareus – Pythea*. Wien: Forschungsgesellschaft Wiener Stadtarchäologie.

- Loza, M.<sup>a</sup> L. 1991-1992a. Placas cerámicas con decoración en relieve de época tardorromana: a propósito de ejemplares fabricados en territorios malacitanos. En *Crónica del XX Congreso Nacional de Arqueología*. Zaragoza, 413-420. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- Loza, M.<sup>a</sup> L. 1991-1992b. Tipologías y catálogo de las placas cerámicas decoradas a molde de época tardorromana y visigoda conservadas en el Museo de Málaga. *Mainake* 13-14, 251-264.
- Loza, M.<sup>a</sup> L. 1995. Sobre el origen de las placas tardorromanas y visigodas. En Ripoll Perelló, E. y Ladero Quesada, M. F. (Eds.), *Actas del II Congreso Internacional El Estrecho de Gibraltar, Ceuta 1990*, 581-588. Madrid: UNED.
- Lozano, A. 1998. *Die griechischen Personennamen auf der iberischen Halbinsel*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.
- Mayer, M. y Fernández-Galilano, D. 2001. Epigrafía de Carranque. *Carranque centro de Hispania Romana*, 121-134. Alcalá de Henares: Aache.
- Mansel, K. 2004. Vajilla de bronce en la Hispania republicana. En Olmos, R. y Rouillard, P. (Eds.), *La vajilla ibérica en época helenística (siglos IV-III al cambio de era)*, 19-30. Madrid: Casa de Velázquez.
- Mañás, I. 2011. *Mosaicos romanos de Itálica (II)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Marcos, A. y Vicent, A. M.<sup>a</sup> 1977. Inscripción paleocristiana cordobesa de la difunta Victoria. *Cordoba* 6, 151-176.
- Marfil, P. 2006. La sede episcopal de San Vicente en la santa iglesia catedral de Córdoba, *Al-Mulk. Anuario de Estudios Arabistas* 6, 35-57.
- Martín, C.I. 2017. Placas de cerámica decoradas paleocristianas y visigodas del Museo de Huelva. En Pérez J. y Ribes G. (Coords.), *La azulejería española de los siglos XIX-XX. Actas del VIII Congreso de la Asociación de Ceramología*, 167-176. Castellón: Asociación de Ceramología.
- Morena, J.A. 1994. El poblado y la necrópolis norte del Cerro de los Molinillos (Baena. Córdoba). Estado actual de la investigación. *Boletín de la Real Academia de Córdoba* 126, 159-171.
- Morena, J.A. 2012. Ciudades antiguas del valle del Guadajoz. El *oppidum ignotum* del Cerro de los Molinillos (Baena, Córdoba): un núcleo urbano milenario a orillas del Guadajoz. *Ituci* 2, 22-37.
- Morena, J.A. 2013. El Cerro del Minguillar y la antigua ciudad de *Iponoba* (Baena, Córdoba). *Ituci* 3, 29-51.
- Morena, J.A. 2014. *Ipsca* (Baena, Córdoba): un núcleo urbano milenario a orillas del Guadajoz. *Ituci* 4, 30-51.
- Morena, J.A. 2018. *Las santas Nunilo y Alodia ¿mártires mozárabes cordobesas? A propósito del descubrimiento y excavación de la Ermita de las Vírgenes de Castro el Viejo (Torreparedones, Baena-Córdoba)*. Historia y Patrimonio Baenense 4. Córdoba: Excmo. Ayuntamiento de Baena-Diputación de Córdoba.
- Morena, J.A. e.p. *Las santas Nunilo y Alodia ¿mártires mozárabes cordobesas? A propósito del descubrimiento y excavación de la Ermita de las Vírgenes de Castro el Viejo (Torreparedones, Baena-Córdoba)*. *Actas del II Congreso Internacional sobre Historia de los Mozárabes*. Córdoba.
- Morena, J.A. y Sánchez, I. 2011. Un anillo de oro con inscripción del Museo Histórico de Baena (Córdoba). *Pyrenae* 42 (1), 129-142.
- Morena, J.A. Gutiérrez, J.P. y Merino, J. 2003. Las tumbas excavadas en la roca de la zona de Conquista (Córdoba). Aportación al estudio del mundo funerario altomedieval en el Valle de los Pedroches. *Crónica de Córdoba y sus Pueblos* 9, 139-157.

- Morena, J.A. y Moreno, A. e.p. Numismática borensis en el sur de la provincia de Córdoba: apuntes sobre la posible localización de la ceca Bora en Torreparedones (Baena). *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la UAM* 48 (1).
- Moreno, A. 2008. Cabra. Museo Arqueológico Municipal. *Boletín de la Asociación Provincial de Museos Locales de Córdoba* 9, 51-60.
- Pacheco, R. y Sotelo, M.<sup>a</sup> E. 2000. Crismones y símbolos invocativos cristianos hispano-visigodos. En Alberte, A. y Macías, C. (Eds.), *Actas del congreso internacional cristianismo y tradición latina*, 377-386. Madrid: Ediciones del Laberinto.
- Palol, P. de. 1950. *Bronces hispanovisigodos de origen mediterráneo I. Jarritos y patenas litúrgicos*. Barcelona: CSIC. Instituto de Prehistoria Mediterránea.
- Palol P. de. 1970. Necrópolis hispanorromanas del siglo IV en el Valle del Duero, III. Los vasos y recipientes de bronce. *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología de Valladolid* 36, 205-236.
- Palol P. de. 1990. Bronces cristianos de época romana y visigoda en España. En *Los bronceos romanos en España*, 137-152. Madrid: Ministerio de Cultura.
- Pérez, F. 2017. Mango de pátera o cazo de Montamarta. En López, J. y Tejera, A.M. (Coords), *In Tempore Sueborum. El tiempo de los suevos en la Gallaecia (411-585). El primer reino medieval de Occidente*, 153-204. Ourense: Diputación provincial de Ourense.
- Pozo, S. 1999-2000. Recipientes bronceos malacitanos de época romana en The Hispanic Society of America (New York, USA). *Mainake* 21-22, 235-253.
- Pozo, S. 2001. El *instrumentum domesticum* de la villa romana El Ruedo (Almedinilla, Córdoba). *Antiquitas* 13, 183-195.
- Pozo, S. 2004. Bronces romanos de *Aratispi* (Villanueva de Cauche-Antequera, Málaga). Nota sobre la vajilla y el mobiliario doméstico romano. *Mainake* 26, 431-455.
- Redžić, S. 2009. VTERE FELIX belt sets on the territory of *Viminacium*. *Starinar*, 58, 155-162.
- Ripoll, G. 2008. *Ornamenta Ecclesiae*. Propuesta de vocabulario. En Español, F. (Ed.), *Art i litúrgia a l'occident medieval*. 17-27. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Rodríguez, J.F. 1988. *Historia de Córdoba 1. Del amanecer prehistórico al ocaso visigodo*. Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba.
- Rubio, M. 2020. La necrópolis septentrional de la Córdoba romana: Llanos del Pretorio y Jardines de la Agricultura. En Ruiz, A. (Coord.), *La muerte en Córdoba: creencias, ritos y cementerios* (1). *De la prehistoria al ocaso de la ciudad romana*, 227-248. Córdoba: Real Academia de Córdoba.
- Ruiz, E. 2012. Las placas cerámicas decoradas del Museo Arqueológico de Sevilla (MASE): morfología, iconografía y contextualización. *Revista de Claseshistoria* 286, 1-58.
- Ruiz de Arbulo, J. y López, J. 2021. De oriente a Occidente. Una letra de bronce de *cingulum militare* hallada en el ager Tarraconenses. *Gladius* 41, 121-128.
- Sánchez, I. 2007. La cristianización de las necrópolis de *Corduba*: Fuentes escritas y testimonios arqueológicos. *Archivo Español de Arqueología* 80, 191-206.
- Sánchez, I. 2009. Sobre el grupo episcopal de *Corduba*. *Pyrenae* 40(1), 121-147.
- Sánchez, J. y Muñoz, G. 2013. Las basílicas tardoantiguas y altomedievales rurales del sureste de la provincia de Córdoba. Arquitectura y decoración arquitectónica. En Brandt, O., Creci, S., López, J. y Pappalardo, C. (Eds.), *Acta XV Congressus internationales archaeologiae christianae. Episcopus, Ciuitas, Territorium*. Pars II, Città del Vaticano-Roma, 1717-1730. Città del Vaticano: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana.
- Sánchez, J., Moreno, A. y Gómez, G. 2009. Aproximación al estudio de la ciudad de Cabra y su obispado al final de la Antigüedad. *Antiquitas* 21, 135-180.

- Sánchez, I., Barroso, R., Morín, J. y Velásquez, I. 2015. Topografía eclesiástica de la Bética en la Antigüedad Tardía a través del corpus epigráfico. *Romvla* 14, 221-265.
- Santos, S. de los 1958. Las artes en Córdoba durante la dominación de los pueblos germánicos. *Boletín de la Real Academia de Córdoba* 78, 5-50.
- Serra C. 1949. La capilla funeraria de la dehesa de 'La Cocosa'. *Revista de Estudios Extremeños* 1-2, 105-116.
- Serra C. 1952. *La villa romana de la dehesa de La Cocosa*. Revista de Estudios Extremeños. Anejos 2. Badajoz: Imprenta de la Diputación Provincial de Badajoz, Institución de Servicios culturales.
- Solin, H. 1996. *Die stadtrömischen Sklaven-namen: ein Namenbuch. Teil 2. Griechische Namen*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag
- Solin, H. 2003. *Die griechischen Personennamen in Rom. Ein Namenbuch*. Berlin-New York: De Gruyter.
- Sotomayor, M. 1979. La Iglesia en España Romana. En García, R. (Dir.), *Historia de la Iglesia en España I. La Iglesia en la España romana y visigoda (siglos III-VIII)*, 7-656. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Sotomayor, M. 2006. Testimonios arqueológicos y cristianos en la Andalucía tardorromana y visigótica. En García, L.A. (Dir.), *Andalucía en la Antigüedad Tardía: de Diocleciano a Rodrigo. Historia de Andalucía* vol. II, 156-163. Madrid: Fundación José Manuel Lara.
- Stylow, A.U. 1997. ¿SALVO IMPERIO? A propósito de las placas ornamentales con la inscripción IHC 197=432. *Singilis* 2, 19-31.
- Stylow, A.U. y Gimeno, H. 2001. *Minima* de instrumento domestico. *Studia Philologica Valentina* 5, 133-153.
- Uroz, H. 2015. La vajilla de bronce tardorrepublicana de Libisosa. *Madridider Mitteilungen* 56, 168-210.
- Valverde y Perales, F. 1903. *Historia de la Villa de Baena*. Toledo: Diputación de Córdoba.
- Vaquero, D., Ruiz, A. y Rubio, M. (eds.) 2020. *El sepulcretum de Llanos del Pretorio (Córdoba-España)*. Bari: Edipuglia.
- Varela, J. 2014. La Alta Edad Media. En Márquez, C., Morena, J. A., Córdoba, R. y Ventura, Á. (Eds.), *Torreparedones (Baena-Córdoba). Investigaciones Arqueológicas (2006-2012)*, 124-129. Córdoba: Excmo. Ayuntamiento de Baena y Excmo. Diputación de Córdoba.
- Velázquez, I. 1993. Las inscripciones latinas de la Cueva de la Camareta. En González Blanco, A., González Fernández, R. y Amante, M. (Eds.), *La Cueva de la Camareta (Agramón, Hellín-Albacete)*. *Antigüedad y Cristianismo* 10, 267-321.
- Ventura, Á; Morena, J.A., Gasparini, M. y Moreno, A. 2021. Novedades arqueológicas en Torreparedones (Baena, Córdoba): Termas de la Salud y Anfiteatro. En *Actualidad de la Investigación Arqueológica en España III (2020-2021)*. *Conferencias impartidas en el Museo Arqueológico Nacional*, Madrid, 171-193. Madrid: Ministerio de Cultura y Deporte.
- Vives, J. 1942. *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*. Barcelona: CSIC. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Vizcaíno, J. 2005. Anillo de oro de época tardía, procedente del teatro romano de Cartagena. *Mastia* 4, 183-192.
- Vizcaíno, J. 2009: *La presencia bizantina en Hispania (siglos VI-VII)*. *La documentación arqueológica*. *Antigüedad y Cristianismo* 24. Murcia: EDITUM.
- VV.AA. 1990. *Los bronceos romanos en España. Catálogo de la Exposición*. Madrid: Ministerio de Cultura.

VV.AA. 2014. Márquez, C., Morena, J. A., Córdoba, R. y Ventura, Á (Eds.), *Torreparedones (Baena, Córdoba). Investigaciones Arqueológicas (2006-2012)*. Córdoba: Editorial Universidad de Córdoba y Excelentísimo Ayuntamiento de Baena.



**Cómo citar / How to cite:** Benito Serra, P. 2022. Pteryges da parata altomedievali dalla Sardegna. *Antigüedad y Cristianismo* 39, 145-171. <https://doi.org/10.6018/ayc.533171>

## **PTERYGES DA PARATA ALTOMEDIEVALI DALLA SARDEGNA**

### **EARLY MEDIEVAL PARADE PTERYGES FROM SARDINIA**

Paolo Benito Serra  
University of Cagliari,  
Cagliari, Italy  
paolob.serra@gmail.com  
orcid.org/0000-0001-5145-1547

Recibido: 18-9-2022

Aceptado: 1-12-2022

#### **RESUMEN**

Varias *pteryges* de bronce con colgantes de cadenas lanceoladas, conservadas en los Museos Arqueológicos de Cerdeña, son actualmente objeto de mucho debate en cuanto a su cronología y su uso. Faltan datos objetivos sobre su procedencia, sobre los métodos de descubrimiento y – sobre todo – sobre los materiales de los contextos relativos. La mayoría de las *pteryges* son el resultado de investigaciones ocasionales realizadas durante el siglo XIX en zonas del interior de Cerdeña, en correspondencia con estructuras prehistóricas y nurágicas reutilizadas en época romana y bizantina así como en algunos casos en contextos funerarios desmembrados de cementerios desenterrados en los centros urbanos de Lanusei y Gadoni. A falta de datos objetivos de excavación, se han examinado numerosos monumentos de la época imperial romana, especialmente los relacionados con el retrato militar funerario de los primeros siglos, que ofrece útiles elementos de reflexión. Se observó por tanto que las *pteryges* en cuestión de Cerdeña son descendientes directos de las *pteryges* de cuero con correas decoradas con tachuelas metálicas y lanceoladas de la época imperial romana, ampliamente atestiguadas en las estelas de los soldados siempre representados frontalmente (*stehende Soldaten*) con equipo personal. Un ejemplar de una localidad no especificada de Nurri ya en la colección Göüin y ahora conservado en el Museo Arqueológico Nacional de Cagliari documenta su uso continuado durante el siglo IV: este ejemplar de la colección Göüin está datado por una moneda de Constantino el Grande que actúa como colgante en la cadena mediana con nueve eslabones a diferencia de los restantes originales de 23 y 25 eslabones respectivamente que están rematados por láminas bipartitas lanceoladas. El *floruit* de las otras *pteryges* se situará en el lapso de tiempo comprendido entre el siglo VII y VIII d. C., esto es, en correspondencia con la progresiva concentración de la riqueza territorial en manos de los militares limitaneos, en particular en las zonas internas de la isla. De hecho, las *pteryges* son sin duda complementos del armamento de los soldados-colonos que, con ocasión de los desfiles militares, podían exhibir los signos distintivos del estatus y preeminencia social alcanzados. En la actualidad, dada la ausencia de datos arqueológicos objetivos y definitivos, parece plausible atribuir las *pteryges* examinadas al arco cronológico altomedieval, entre el siglo VII y VIII d.C.,

a partir de las sugerencias ofrecidas no sólo por los colgantes de las *cingula* representados en las estelas funerarias de los soldados romanos de los primeros siglos del imperio; sino también y sobre todo por los hallazgos desenterrados en las tumbas de la parroquia de Lanusei, en el centro urbano de Gadoni y en la “laura” de los monjes de Sos Eremos en la campiña de Fonni.

**Palabras clave:** *Pteryges* tardorromanas y bizantinas, Cerdeña tardorromana y altomedieval, Cerdeña bizantina, *militaria* tardorromanos y bizantinos.

## ABSTRACT

Several bronze *pteryges* with lanceolate chain pendants, preserved in the Archaeological Museums of Sardinia, are currently the subject of much debate regarding their chronology and their use. There is a lack of objective data on such artifacts' origin, on the methods of discovery and – above all – on the materials of the relative contexts. Most of the *pteryges* are the result of occasional investigations carried out during the 19th century in inland areas of Sardinia, performed at prehistoric and Nuragic structures that were reused in Roman and Byzantine era; as well as in dismembered funerary contexts of cemeteries, unearched in the urban centers of Lanusei and Gadoni. Considering the lack of clear excavation data, several monuments from the Roman imperial era have been examined, especially those related to the early-Empire funerary military portraits, which offer us useful elements to establish a proper comparison. Accordingly, it has therefore been suggested that the *pteryges* at issue may be considered as the direct descendants of the leather *pteryges* with straps, decorated with metal lanceolate studs, which date back to the Early Empire and which are variously and amply attested on the stelae of soldiers that are always depicted frontally (*stehende Soldaten*), carrying their *militaria*. A finding from an unknown location in Nurri, originally acquired in the Göüin collection and now preserved in the National Archaeological Museum of Cagliari, demonstrates the prolonged use of such *pteryges* during the 4th century: the artifact from the Göüin collection is dated by a coin of Constantine the Great that is used as a pendant on the medium chain with nine links differently from the remaining originals with 23 and 25 links respectively, which are finished off by bipartite lanceolate plates. The *floruit* of the other *pteryges* may be dated from between the 7th and 8th century AD. C., that is, in correspondence with the progressive concentration of territorial wealth in the hands of inland *limitanei*. In fact, the *pteryges* may be undoubtedly regarded as complements to the armament of the settler-soldiers who, on the occasion of military parades, could exhibit the distinctive signs of their status and the social pre-eminence they had achieved. At present, given the absence of reliable and definitive archaeological data, it seems plausible to date to the early medieval age (7th-8th century AD.) the *pteryges* examined from the comparison as suggested by the pendants of the *cingula* represented in the funerary steles of the Early-Imperial Roman soldiers; but also – and above all – by the findings unearched in the tombs of the parish of Lanusei, in the urban center of Gadoni as well as in the “laura” of the monks of Sos Eremos, in the countryside of Fonni.

**Keywords:** Late Roman and Byzantine *Pteryges*, Late Roman and Early Medieval Sardinia, Byzantine Sardinia, Late Roman and Byzantine *militaria*.

## SUMARIO

1. Premessa. 2. *Pteryges* dalla Sardegna. 3. Catalogo dei documenti. 4. Conclusioni.

## 1. PREMESA

Diverse *pteryges* in bronzo con pendagli di catenelle lanceolate, conservate nei Musei Archeologici della Sardegna, sono allo stato attuale oggetto di ampio dibattito riguardo alla loro cronologia e alla loro destinazione d'uso. Mancano dati obiettivi sulla loro provenienza, sulle modalità dei rinvenimenti e soprattutto sui materiali dei relativi contesti. La maggior parte delle *pteryges* è frutto di ricerche occasionali eseguite nel corso dell'Ottocento in aree interne della Sardegna, in corrispondenza di strutture preistoriche e nuragiche riutilizzate in età storica come pure in alcuni casi in contesti funebri smembrati di sepolcreti venuti in luce nei centri urbani di Lanusei e di Gadoni.

In assenza di dati obiettivi di scavo sono stati presi in esame numerosi monumenti di età romana imperiale soprattutto quelli afferenti alla ritrattistica funeraria militare dei primi secoli che offre utili spunti di riflessione. Si è pertanto osservato che le *pteryges* in esame dell'Isola sono una filiazione diretta dalle *pteryges* in cuoio con cinghielli decorati da borchie metalliche e lanceolati dell'età romana imperiale, ampiamente attestati nelle stele dei militari rappresentati sempre frontalmente (*stehende Soldaten*) con l'equipaggiamento personale (Fig. 1-7).

Un esemplare proveniente da località non precisata di Nurri già nella collezione Gouin e ora conservato nel Museo Archeologico Nazionale di Cagliari ne documenta il perdurare dell'uso ancora nel corso del secolo IV (Fig. 8), mentre il *floruit* delle altre *pteryges* è da porsi nell'arco temporale compreso tra il sec. VII e l'VIII d. C., in corrispondenza cioè con la progressiva concentrazione della ricchezza fondiaria nelle mani dei militari *limitanei*, in particolare nelle aree interne dell'Isola. Le *pteryges* sono infatti senza ombra di dubbio complementi dell'armamento dei soldati-coloni che in occasione delle parate militari potevano esibire i segni distintivi dello *status* e della preminenza sociale conseguiti.



Figura 1. Stele funeraria di Gneo Musio aquilifer da Magonza (Pollard & Berry 2014).

## 2. PTERYGES DALLA SARDEGNA

Un cospicuo quantitativo di ornamenti in bronzo con pendenti di catenelle a foglie laminari lanceolate, noti in letteratura con la denominazione non corretta di *phalerae*<sup>1</sup>, è

<sup>1</sup> Cfr., fra gli altri, Pais 1970 [1881], 128; Lilliu 1966, 449; Lilliu 1994, 222; Serra 1998, 342.





Figura 2. Stele funeraria di Gaio Valerio Crispo da Wiesbaden (Pollard & Berry 2014).

stato restituito fin dall'Ottocento da diverse località dell'Isola, in particolar modo da quelle interne, che le indagini archeologiche recenti mostrano profondamente romanizzate nella lingua, negli usi e nei costumi.

Come è noto, Giovanni Lilliu, in un suo magistrale lavoro dell'avvio della seconda metà del Novecento sulla produzione scultorea nuragica, aveva inserito questi pendagli tra gli oggetti di «*semplice offerta*» della metallotecnica dell'età medionuragica che venivano prodotti nelle «*attivissime botteghe sparse in ogni dove dell'Isola*»<sup>2</sup>. Secondo lo Studioso questi ornamenti «*(...) a parte quelli dei ripostigli dove erano mischiati con materiali anche punici e romani, nei nuraghi ed in alcune*

<sup>2</sup> Lilliu 1966, 15-16, 448 nr. 339 (con la bibliografia precedente).



Figura 3. Stele funeraria di Caio Largennio da Strasburgo (www.musees.strasbourg.eu.jpg).

*tombe stavano associati con altri bronzi di fattura e di età medionuragica, per cui la loro appartenenza a tale periodo culturale deve ritenersi indubitabile ... questi pendagli sardi mostrano di essere imparentati con congeneri oggetti della civiltà estense, picena ed etrusca, di circa il VII-VI sec. a.C.»* (Lilliu 1966, 449).

In tempi relativamente recenti il compianto Maestro, accogliendo i suggerimenti e i dati conclusivi emersi dalle ricerche e dagli studi dello scrivente su questa classe di materiali nei primi anni settanta del secolo scorso, aveva decisamente osservato che «*(...) il 60% di tali ornamenti proviene da tombe non di struttura*



Figura 4. Stele funeraria di militare anonimo da Gustavburg (Hoss 2010).

*né di forma nuragica, di tipo individuale, non frequente né caratteristico della civiltà nuragica». Inoltre forma, tecnica e stile restituiti da questi accessori «(...) sono fuori dal modo di lavorazione su bronzo di età nuragica». Essi richiamano invece puntualmente quello presente nei diversificati prodotti degli ateliers di ambito bizantino (Lilliu 1986, 152, nota 39; Lilliu 1994, 222 e nota 84).*

Si tratta infatti di complementi in bronzo dell'equipaggiamento militare con molta attendibilità di ambito altomedievale rinvenuti, allo stato attuale delle ricerche, esclusivamente in Sardegna. Essi mostrano di ripetere in bronzo laminato la struttura delle *ptyryges* di età romana imperiale, che era contraddistinta



Figura 5. Stele funeraria di Firmo da Andernach (Hoss 2010).

da strisce in cuoio, ornate di borchie e di pendagli metallici lanceolati<sup>3</sup>.

Come è noto, le *ptyryges* caratterizzavano soprattutto e in particolar modo la ritrattistica dei soldati romani dei secc. I-II d.C., segnatamente le loro stele sepolcrali nelle quali venivano celebrate le virtù guerriere personali con la descrizione dettagliata

<sup>3</sup> Quando questo lavoro volgeva al termine abbiamo potuto leggere un interessante articolo nel quale si afferma che le *ptyryges* della Sardegna sarebbero plausibilmente derivate da prototipi «ancorché finora non rinvenuti» dei noti pendagli ornamentali di ambito alpino nordeuropeo prodotti tra Francia e Italia (v. anche per la relativa bibliografia Rubat Borel 2009, 55-104 e Ciampoltrini, Fioravanti e Notini 2015) e giunti in Sardegna attraverso i passi della Liguria e della Toscana settentrionale. Nell'Isola, in particolare nell'area nuorese, tali ornamenti «mediati dalla metallurgia nuragica» venivano «sfoggiati dagli esponenti di spicco delle comunità locali in quanto oggetti esotici e perciò di pregio con i quali esibire il rango sociale»: Carrera, Depalmas, Doro e Massetti 2020, 359-391.



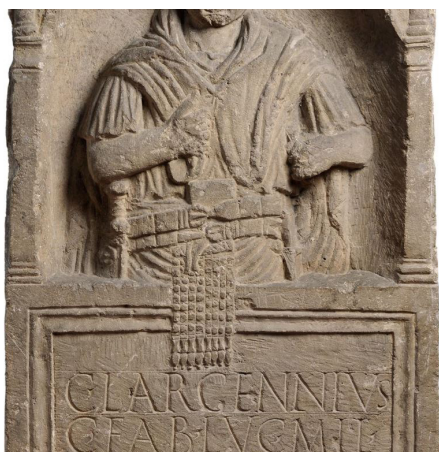


Figura 6-7. Dettaglio delle pteryges di Caio Largennio da Strasburgo (Musées de la ville de Strasbourg).

dell'equipaggiamento militare, del rango e delle eventuali onorificenze.

A titolo esemplificativo si richiamano, tra le altre, la stele di *Caius Largennius*<sup>4</sup> miles della *Legio II Augusta* (Fig.3) e di *Quintus Petilius Secundus*<sup>5</sup> miles della *Legio XV Primigenia*, come pure quella di *Hyperanor sagittarius*

4 *C(aius) Largennivs / C(aui) Fab(ia) (Tribvs) Lvc(a) miles / leg(ionis) II (centuriae) Scaeva / Annorvm XXXVII Stip(endiorum) / XVIII / H(ic) S(itus) E(st)*. Caius Largennius militare nella II *Legio Augusta* era morto a 37 anni dopo aver compiuto 18 anni di servizio. La sua stele, insieme a quella di altri commilitoni, è stata ritrovata nel 1878 in via dei Romani a Koenigshoffen, Argenterate, (Strasburgo), uno dei centri più importanti dell'impero (pdf. Domus Romana Lucca).

5 CIL 13, 08079: *Q(vintvs) Petilivs Q(vinti) F(ilius) O(u)lfen(tina) tribv / Secvndvs dom(o) / medio(lano) miles leg(gionis) / XV Prim(igeniae) ann(orvm) XXV / stip(endiorvm) V / H(eres) ex t(estamentvm) f(aciendvm) c(vravit)*. *Quintus Petilivs Secvndus* figlio di *Qvintvs*, della tribù *ufentina*, aveva militato nella *Legio XV Primigenia* che, assieme alla V, fu di stanza a Xanten dal 13 d.C. Vd. Bechert 2014, 41, fig. a.



Figura 8. Pteryges da Nurri con P.Br. (pequeño bronce) di Costantino (Foto Serra P.B. 1971).

cretese di Lappa<sup>6</sup>. In queste stele i militari sono rappresentati frontalmente con i rispettivi equipaggiamenti bellici di offesa e di difesa nei quali è distinto il *cingulum militiae* che è dotato di grembiule con *ptyeryges* lanceolate pendenti a protezione del bacino<sup>7</sup>. Analoghi pendenti, ma di dimensioni ridotte, si osservano nell'equipaggiamento di alcuni ufficiali e militari della guardia pretoriana rappresentati

6 CIL 13, 7513 = ILS 2570 (Bingium/Bingerbruck): *Hyperanor Hyperano / ris f (ilius) Cretic(us) Lappa mil(es) c(o)ho(rtis) / I sag(ittiariorum) ann(orvm) LX stip(endiorum) XVIII / h(ic) s(itus) e(st)*. Hyperanor entrò nella prima coorte dei sagittari, stanziata a Bingium all'epoca degli imperatori Tiberio e Claudio. Cfr. Bechert 2014a, 32, ivi fig. non numerata.

7 Non tutti gli autori concordano sulla funzionalità difensiva delle *ptyeryges* in battaglia.



Figura 8a. Pteryges da Nurri con P.Br. (pequeño bronce) di Costantino (D/) (Foto Serra P.B. 1971).



Figura 8b. Pteryges da Nurri con P.Br. (pequeño bronce) di Costantino (R/) (Foto Serra P.B. 1971).

in un altorilievo del sec. II d.C. conservato al Louvre di Parigi (Quinto 2014, 77).

Il *cingulum militaris* con il relativo grembiule a strisce variabili di cuoio con terminali metallici, come ha sottolineato Stefanie Hoss (2010, 97-110), era il simbolo distintivo dei soldati che lo esibivano per enfatizzare il loro particolare *status* sociale privilegiato. Non si trattava dunque di una generica moda militare, ma l'adozione nell'equipaggiamento personale di tutti quei caratteristici *militaria* che conferivano autorità, prestigio e rispetto. Non a caso una delle peggiori punizioni per il militare indisciplinato, che aveva infranto la legge macchiandosi con gravi colpe e con azioni disonorevoli, consisteva nel sequestro del cinturone in una con altri capi dell'abbigliamento e dell'equipaggiamento che, nei casi più gravi, non veniva riconsegnato ma definitivamente tolto al soldato congedato disonorevolmente (*discinctus*) (Bianchi 2017, 202).

Il cinturone e le *pteryges* dei combattenti altoimperiali che avevano perso la vita sul campo di battaglia, sono ben rappresentati nelle stele funerarie: un cinturone o *cingulum* o *balteus* in cuoio ornato da placche metalliche

o spesso due cinturoni incrociati sul davanti cingono i fianchi del defunto, rappresentato sempre frontalmente (*stehender Soldat*) con l'equipaggiamento personale. Dal *cingulum* pendono le *pteryges*, le frange in cuoio ricoperte da placche in metallo desinenti con i *pendilia* generalmente foglie metalliche lanceolate o lunate (Figg. 6-7).

Nella maggior parte delle raffigurazioni il numero delle strisce di cuoio del grembiule, appeso all'interno del *cingulum*, varia: nella stele dell'*aquilifer Gnevs Mvsivs*<sup>8</sup> (Fig. 1), p.e., ne pendono tre conchuse da lamine fogliari; in quella di *Firmus*<sup>9</sup> (Fig. 5), *miles* della *Cohors Raetorum* di stanza a *Bonna* (od. Bonn) dal cinturone doppio incrociato, per appendere gladio e pugio, scendono le *pteryges* formate da sei strisce di cuoio bullettate, ciascuna delle quali con terminazione metallica lanceolata a virgola; in quella di *Largennius* (Fig. 3) sono otto con analoghi pendenti in lamina metallica fogliare. Sono ugualmente significativi i pendenti (*delantales*) delle stele di *Annaius Daverzus* (Bingen) con otto catenelle lanceolate e di *Castricius Victor* con cinque terminali a lunule<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Pollard e Berry 2014, p. 202 ivi la figura. Cn. *Musius era aquilifer* della XIV *Legio Gemina*; morì a 32 anni dopo 15 anni di servizio. La stele è stata rinvenuta nel 1831 a Magonza. L'iscrizione (CIL XIII, 6901) recita: *Cn(aevs) Mvsivs T(iti) Mvsii) f(ilivs) / Gal(eria) tribv), Veleias, an(norvm) / XXXII, stip(endiorvm) XV / aquilif(er) leg(ionis) XIII Gem(inae) / M(arcvs) Musivs (centurio) frater posvit. E' conservata nel Landesmuseum di Mainz. Vd. Bianchi 2017, 199, fig. 1.*

<sup>9</sup> Vd. Hoss 2010, 99, Fig.2.

<sup>10</sup> Per le caratteristiche e la destinazione d'uso

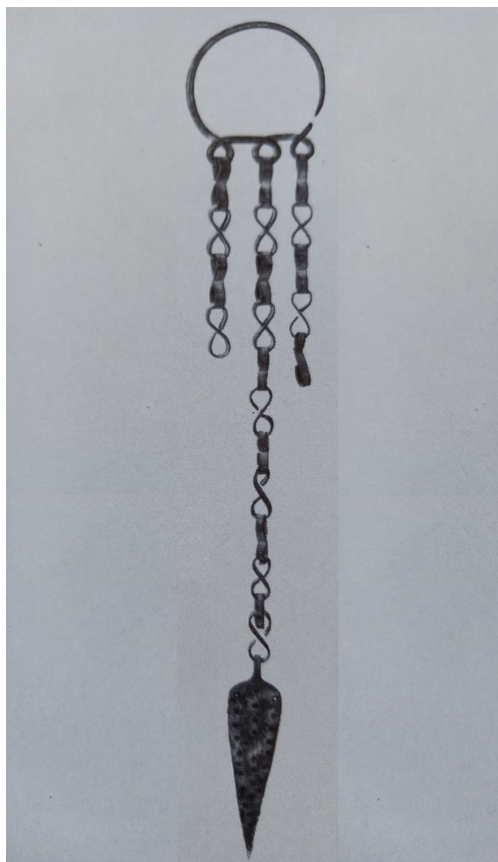


Figura 9. *Pteryges* da Laerru (Monte Ultana ?) (Lilliu 1966).

Secondo Luca Bianchi nel sec II d.C. la rappresentazione del militare in assetto completo di guerra viene meno nei monumenti

del grembiule dotato di *pteryges* (delantales) vd., fra gli altri, Aurrecoechea Fernández 2001, 296 ss., Fig. 5, 1 (*Annaivus Daverzus*), 2 (*Castricivus Victor*). L'iscrizione di *Annaivus Daverzus* (CIL XIII, 7507), *miles* della *Cohors IIII Delmatarum*, rinvenuta nel 1860 a Bingerbrück/Bingium (Bingen am Rhein) e datata nella prima metà del sec. I d. C., restituisce la seguente iscrizione: *Annaivs Pravai filiivs Daverzvs / mil(es) ex coh(orte) IIII Delmatarum / ann(orvm) XXXVI stipend(iorum) XV / h(ic) s(itus) e(st) h(eres) p(osuit)*; quella di *Castricivus Victor* (CIL, III, 14349) *miles* della *Legio II adiutrix*, rinvenuta a Budapest nel 1898 e conservata nel Magyar Nemzeti Museum, recita: *C(aivs) Castricivs / C(ai filiivs) Off(entina) Vic(tor Como mil(es) / leg(ionis) II ad(ivtricis) (centuria) M(arcii) / Tvrbonis ann(orvm) / XXXVIII stip(endiorvm) XIII / h(ic) s(itus) e(st) L(vcivs) Lvclivvs fr(ater) / et he(res) posvit p(ro) p(ietate)*. Cfr. Bianchi 2017, 200 fig. 3.

funerari delle aree militarizzate per effetto della urbanizzazione in atto che aveva determinato un sostanziale cambiamento di moda con l'adozione dell'abbigliamento dei civili (Bianchi 2017, 199-200; Cigaina 2012-2013, 307-309).

Nel periodo tardoantico un'ampia messe di reperti rinvenuta nei corredi funebri documenta l'adozione del *cingulum militaris* come simbolo e segno di *status* anche tra i funzionari civili e tra le *élites* dominanti, aristocratici e *possessores* terrieri.

Nella successiva età bizantina i tradizionali sistemi di protezione dei combattenti, tra i quali distinte le corazze a scaglie, ad anelli e a lamelle, vengono integrati anche con le *pteryges* elementi in cuoio, tagliati a strisce con terminali metallici e ganci per la sospensione. In tal modo si offriva una migliore protezione alle parti del corpo maggiormente esposte come il collo, le spalle, le braccia, l'addome e le cosce. Le *pteryges* erano accessori che, secondo alcuni autori, assolvevano la funzione di difesa delle parti del corpo meno protette e ciò verrebbe suggerito anche da quanto è dato osservare nel noto cofanetto bizantino in avorio risalente al sec. X conservato nel Victoria and Albert Museum di Londra (Esposito 2018, 111-112).

Per quanto riguarda la Sardegna, il geografo Alberto Ferrero della Marmora ebbe modo di vedere personalmente una coppia di questi pendenti (Fig. 17) sulle spalle di un defunto posto in luce all'interno di una struttura funeraria non meglio precisata, probabilmente una tomba di giganti preistorica riutilizzata, nel corso dell'alto medioevo, come già numerosi altri analoghi monumenti. Secondo lo Studioso tali *pteryges* richiamavano nella loro giacitura sul corpo del defunto le spalline delle uniformi militari (Della Marmora 1840 (1995), 206 tav. XXXIV,6).

Che nell'arco del sec. IV d. C. le *pteryges* fossero ancora in uso nell'abbigliamento e nell'armamento dei militari della Sardegna lo suggerisce il noto esemplare (Fig. 8) della collezione Gouin, da sito non precisato di Nurri, datato da una moneta di Costantino



il Grande (Figg. 8a-b) che funge da pendente nella catenella mediana restituita con nove maglie diversamente dalle restanti altre originarie rispettivamente di 23 e 25 maglie che sono concluse da lamine lanceolate bipartite<sup>11</sup>. Se poi si tiene conto dei diversi plausibili contesti di rinvenimento, come per es. quelli di Lanusei, di Gadoni e di Fonni essi perdurarono indubbiamente nell'uso ancora nel corso dei secc. VII-VIII d.C.

Gli ornamenti militari attestati nell'Isola si delineano quali varianti in bronzo delle *pteryges* del periodo romano imperiale realizzati con liste di cuoio rinforzate da borchie e terminali metallici di varia sagoma. Diversamente da questi che venivano prodotti insieme a tutto il vestiario e all'equipaggiamento nelle fabricae imperiali e che erano destinati ai *comitatenses*, è da credere che le *pteryges* rinvenute in Sardegna siano state eseguite per l'equipaggiamento dei *limitanei*, in poche officine locali specializzate, a voler giudicare dall'uniformità della tipologia e dell'ornato delle terminazioni.

Se si eccettuano le *pteryges* dal nuraghe *Sanu* di Osini, dall'abitato di Gadoni e da San Teodoro di Oviddè rispettivamente caratterizzate la prima da ampio collare dalla quale pendono non meno di otto catenelle lanceolate e la seconda da anello dotato di quattro catenelle lanceolate, il terzo con cinque catenelle della medesima tipologia, tutte le altre *pteryges* rinvenute nell'Isola constano di un anello di sospensione in bronzo a estremità aperte, annodato nel tratto basale a formare tre occhielli o cappi dai quali pendono le diverse catenelle desinenti in lamine lanceolate decorate a sbalzo e a bulino<sup>12</sup>.

11 Vd. Cara 1871, Tav A nr. 2.

12 Nell'ambito interno e nel quadro materiale dell'orizzonte altomedievale tali ornamenti trovano parziali e circoscritti paralleli in esemplari eseguiti in ferro provenienti forse dal sepolcreto di Monte Ultana di Laerru e confluiti con la collezione del numismatico sassarese Vincenzo Dessì nel Museo Archeologico Nazionale "G.A. Sanna" di Sassari dove sono registrati con i numeri d'inventario 2366/1673 ex 719 e 2367/1672 ex 720. La provenienza di questi pendagli in ferro non è indicata nelle schede del catalogo redatto da Giovanni Lilliu (cfr. Lilliu 1947, 33) ed è errata in Serra 1998, 342 e nota 110.



Figura 10. Catenella lanceolata da Gadoni (Fois 2000).

Limitatamente al pendaglio di sospensione riscontrati di congruità si hanno in ambito extrainsulare con i noti orecchini altomedievali ad anelli attorcigliati a cappio, noti in Sardegna da un esemplare sporadico derivato dal rimestato del tessuto insediativo tardoromano-altomedievale del nuraghe *Losa* di Abbasanta (Fig. 18), ma adeguatamente documentati, nel corso del sec. VII d.C. in tombe di area longobarda del Friuli e della Venezia Giulia e di area bizantina dell'Istria<sup>13</sup>.

Sono quindi riferibili in via del tutto ipotetica al corredo della tomba del guerriero di Laerru diversi reperti presi in esame da La Fragola 2021 nel suo recentissimo lavoro che si articola sulla base, purtroppo, di una improbabile ricomposizione del contesto funebre operata nel corso del nuovo allestimento delle collezioni storiche del Museo Archeologico di Sassari. Anche la placca di tipo Ippona con l'iconografia del profeta Daniele nella fossa dei leoni non ha indicazioni sulla reale provenienza nella scheda redatta da Lilliu 1947, 9, nr 2640/1772 ex 993.

13 Vd. Serra 1998, 342 e note 112-114 con la bibliografia.

Per quanto riguarda la foggia delle maglie metalliche chiuse ad 8 delle catenelle delle *pteryges* in argomento, essa trova largo impiego su catene di sospensione di lucerne<sup>14</sup>, di incensieri<sup>15</sup> e stadere<sup>16</sup> in bronzo dell'orizzonte cristiano-bizantino e si propone pressoché identica anche su catenelle di fibule a staffa di tipo Trentino e su foderi di coltelli longobardi quali sono noti, fra gli altri, dalle necropoli altomedievali rispettivamente di Tiarno di Sotto-Valle di Ledro (TN)<sup>17</sup> e di Romans d'Isonzo<sup>18</sup>.

Riguardo al motivo decorativo delle lamine lanceolate dei pendagli delle *pteryges*, data essenzialmente da una teoria di borchiette sbalzate e perlineate, racchiuse e delimitate da linea continua, pur essa perlata che invade l'asse mediano e il margine periferico delle relative foglie, esso richiama l'analogo motivo ornamentale, ampiamente documentato nei prodotti dell'artigianato romano, bizantino e longobardo, quale fra gli altri si osserva p.e. nel disco decorativo della T. 112 di Nocera Umbra<sup>19</sup>, nello scudo del piatto d'argento di Costanzo II da Kertch, nelle borchie dei finimenti del destriero di Giustiniano I, rispettivamente su elettrotipo del suo medaglione aureo nel British Museum di Londra e su valva del dittico Barberini del Louvre di Parigi<sup>20</sup>. Positivi modelli di riferimento e di congrua pertinenza sono offerti inoltre dall'ornato, d'ispirazione bizantina, delle due placche di scudo da parata, pressoché identiche, con la raffigurazione del cavaliere su destriero lanciato al galoppo, l'una

al Museo di Berna da San Pietro di Stabio-Canton Ticino, l'altra al Bargello di Firenze da località sconosciuta<sup>21</sup>.

In analogia con gli altri *militaria*, come le cinture e gli scudi da parata, tali ornamenti avevano indubbiamente un grande valore simbolico in quanto espressione dell'identità guerriera del defunto e dello stesso *clan* parentale che nella pianificazione del rituale funebre deponiva, tra i diversi oggetti del corredo personale, il *cingulum* con le relative *pteryges*. Si tratta sostanzialmente di un processo di ostentazione del ruolo del defunto nella società che non riguarda solo le sepolture delle *élites* guerriere dell'Isola nell'altomedioevo, ma che investe le diverse aree funerarie dell'Europa nelle quali gli oggetti utilizzati caratterizzavano e rispecchiavano l'identità militare dell'inumato (La Rocca 2000, 50-51).

Al momento attuale dell'equipaggiamento dei fanti e dei cavalieri dell'*exercitus de Sardinia*, oltre alle *pteryges*, conosciamo diversi complementi comparsi, anche di recente, in indagini di scavo archeologico: elementi degli scudi nell'area funeraria bizantina del nuraghe *Domu Beccia* di Uras e nel sepolcreto delle Terme di San Saturnino di Bultei, una borchia della tesa di uno scudo dal sepolcreto dei militari di Santa Vittoria di Serri, numerose guarnizioni delle cinture di uso comune, mentre di quelle da parata è pervenuto un modano in bronzo delle linguette decorate a punti e virgole (Serra 2008, 313-351). Sono presenti nelle tombe dei militari le spade, i pugnali, le cuspidi di lancia, le frecce, i filetti e gli sproni per i cavalli, gli acciarini con i relativi spilli e le pietre focaie che venivano conservati nelle borsette in cuoio o altro materiale deperibile, chiuse da fibbie di cui è pervenuto un esemplare dal sepolcreto altomedievale del centro urbano di Gadoni.

Di seguito si presentano le *pteryges* confluite nei musei statali e comunali con le relative notizie, anche di dettaglio sulle località di provenienza e sulle modalità di rinvenimento,

14 Vd. Serra 1998, 341 tav. IV, 3; Stiegemann 2001, 210-211, sch. II.5 (ivi anche catenelle di sospensione di policanale: pp. 212 ss., schh. II.7-II.9, II.11-II.12).

15 Vd., fra gli altri, l'incensiere in bronzo da Plaia di Catania conservato nel Museo Archeologico Regionale di Siracusa: Orsi 1942, 173, tav. XII,1; Farioli Campanati 1982, 416 sch. nr 236, fig. 310.

16 Stiegemann 2001, 247-248, sch. III.25.

17 Amante Simoni 1981, 74, tav. II.5 (con riproduzione grafica dell'anello della catena); Amante Simoni 1984, 943, nr 68; Bierbrauer 1990, 122, II.22 (riproduzione fotografica del reperto dotato di catena con tredici maglie a forma di 8).

18 Degrassi 1989, 73, nr 5a, tav. XIX.

19 Hessen 1990, 204-205, scheda IV.91.

20 Cfr. Serra 1998, 343 con la bibliografia.

21 La bibliografia è in Serra 1998, note 120-122.



come pure di quelle conservate in collezioni private o in musei extrainsulari. In pari tempo si forniscono, quando disponibili, i principali dati distintivi e le coordinate bibliografiche dei singoli reperti.

### 3. CATALOGO DEI DOCUMENTI

#### Laerru

Si tratta di uno dei pendagli compreso nella collezione di Vincenzo Dessì (Fig. 9), attualmente conservato nel Museo Archeologico Nazionale "G.A. Sanna" di Sassari (inv. nr 1256 ex 1816-169), che Giovanni Lilliu dà come proveniente da Laerru (tomba del guerriero di Monte Ultana?) nella relativa scheda del catalogo del 1947 (Lilliu 1947, 8) così descritto: «*pendaglio c.s. [in bronzo] con anello superiore aperto alle due estremità; la catenella centrale completa con 11 maglie [in realtà 12, cfr. la scheda successiva], le laterali frammentarie; lungh. 66, diam. Anello 11,4; Laerru (Sassari).*». Il medesimo ornamento è così minuziosamente presentato dallo Studioso nel lavoro del 1966, (Lilliu 1966, 448-449, sch. nr 339, fig. 628): «*Pendaglio a catenelle finienti in lamine lanceolate, lungh. complessiva cm. 66,5, della catenella centrale (l'unica conservata per intero) 40,5, diam. dell'anello 11,4, lungh. lamina lanceolata 15,3. Consta di un anellone in filo di bronzo a sezione circolare, affinato ed aperto alle estremità e, nel tratto inferiore, appiattito e girato per tre volte su se stesso formando tre anellini ai quali sono appese tre catenelle, una per ciascuno. Le catenelle sono composte di dodici elementi in forma di lettera otto, che si alternano in lamina e in filo di bronzo, in una successione graziosa e variata di superfici traforate e piene, a effetto chiaroscurale. Alla base delle catenelle pendono lamine sottili in forma di foglie lanceolate, con una faccia decorata da una fitta bullettatura a sbalzo, disposta in tre file verticali, due lungo i margini ciascuna di dieci borchie rotonde, ed una al centro di nove. Il campo bullettato è incluso entro una linea continua puntinata che segue*

*l'andamento del contorno della lamina puntuta, ed anche le borchiette sono singolarmente sottolineate e iscritte da un cerchietto di fine puntinatura, che ricorda il lavoro in filigrana (...). Il nostro e gli altri pendagli a catenelle protosardi potrebbero datarsi intorno al VII sec. a. C. Patina verde. Residuate soltanto nel terzo superiore le catenelle laterali. È probabile che l'esemplare sia uno dei quattro rinvenuti in una tomba a sei metri di profondità nel restaurare la chiesa parrocchiale di Lanusei, frammischiati ad ossa umane» (Lilliu 1966, 448-449). Il reperto della collezione Dessì, dato come proveniente da Lanusei (*ad vocem*), era stato schedato a suo tempo da Giovanni Lilliu con il nr d'inventario 1815 ex 168/1922 (Lilliu 1947, 8).*

#### San Teodoro

Dal sito di Orfillo o Orvile/Oviddè, tra Olbia e San Teodoro, in area prossimale alla chiesa di Santa Giusta con chiesetta omonima altomedievale non pervenuta, deriva un prezioso esemplare di *pteryges*, già conservato nella raccolta del sacerdote Martino Decandia e dotato di anello di sospensione dal quale pendono cinque catenelle desinenti in foglie laminari lanceolate. Si ignorano le modalità del ritrovamento e l'attuale collocazione dell'oggetto. Monete d'oro bizantine rinvenute nel villaggio di San Teodoro negli anni Sessanta del secolo scorso sono conservate in una raccolta privata di Olbia. Da corredi funebri smembrati di sepolture di ambito bizantino dall'abitato e da aree limitrofe provengono un tremisse aureo di Foca, un anello e un ardiglione in bronzo di fibbia di cinturone, decorato a occhi di dado, alcuni armille di analogo metallo e grani di collana in pasta vitrea, attualmente esposti nella vetrina V del Museo della Civiltà del Mare<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> Spano 1859, 157-158; Lilliu 1944, 339 nota 208; Serra 1990, 127 nota 100; Serra 1998, 342 nota 87. La notizia della raccolta privata olbiense delle monete d'oro bizantine è in Caprara 1986, 56. Per i materiali bizantini del Museo della Civiltà del Mare di San Teodoro vd. Sanciù 2010, 39 figg. 37-39.



Figura 11. Pteryges da Tillai-Dorgali (www.museoarcheologicodorgali.com).

### Pattada

Catenella composta da 9 maglie in bronzo chiuse ad 8 con pendente terminale a foglia lanceolata di analogo metallo, decorata da nove borchie laterali e 11 mediane lungo l'asse

centrale. Fitta decorazione perlinata marginale della lamina e delle stesse borchie. Museo Archeologico Nazionale "G. A. Sanna" di Sassari (Fois 2000, 123 schr. 58).

### Lei

Il pendaglio, frammentario secondo Giovanni Lilliu, proviene da un ripostiglio posto in luce da cavitatori di pietre in area prossimale ad un edificio nuragico non meglio identificato nel sito di *Sa Maddalena*, a breve distanza dalla linea ferroviaria nell'agro tra Lei e Silanus. Dalla nota di Vivanet 1889a, 171 pare si tratti del solo anello di sospensione annodato in tre cappi mentre da quella del 1890, p. 335 sembra di potersi riconoscere una catenella frammentaria formata da anelli o maglie in forma di 8 e un "anello [di sospensione] a triplice cordone sovrapposto dal mezzano dei quali sporgono tre punte". Non si conosce l'attuale luogo di conservazione dell'oggetto. Dal sito di *Beraniles*, in agro di Lei, proviene un'armilla in bronzo, attualmente conservata nel Museo Archeologico Nazionale "G.A. Sanna" di Sassari (inv. nr 8077) che Moravetti (Moravetti 1978, 134) ritiene imparentata per foggia e ornato ai braccialetti rispettivamente della collezione Cabras di Orosei e della Voragine di Ispinigoli-Dorgali. Paralleli di congruità si colgono anche con i motivi decorativi dei numerosi braccialetti rinvenuti nel ripostiglio sopra richiamato di *Sa Maddalena* che Vivanet (Vivanet 1890, 335) definisce decorati con «ornamenti lineari a righe serrate scontrantesi ad angolo nei vertici del poligono di sezione». Per tali armille Santoni (Santoni 1994, 41 note 195-199) individua positivi modelli di riferimento nell'ambito della produzione artigianale altomedievale del Friuli longobardo, contribuendo in tal modo a delineare più compiutamente l'orizzonte cronologico e culturale del deposito della "cencia" di Ispinigoli-Dorgali, già riferito da Serra 1990, 125-127 note 71, 87 all'ambito bizantino. Il medesimo ripostiglio di bronzi, rame e stagno di *Sa Maddalena*, sembra riferibile all'*atelier* di un fabbro-orefice, la cui

attività è indiziata dalla presenza tra i metalli di una piccola incudine troncopiramidale in ferro (Vivanet 1890, 336), ben attestata in ambito altomedievale (vd. p. e. gli oggetti del corredo dell'orefice di Brno: Bona 1990, 20 sch. I.1) (Vivanet 1889a, 171; Vivanet 1890, 335; Lilliu 1944, 339 nota 208; Serra 1998 342, nota 88).

### Dorgali

a) *Tillai*: Nel Museo Archeologico di Dorgali sono esposte tre *pteryges* provenienti dal villaggio nuragico pluristratificato di Tillai, nell'agro comunale, attraversato da un tronco stradale di età romana imperiale. Dei tre reperti non si hanno dati relativi alla loro scoperta. Come tutte le *pteryges* rinvenute nell'Isola anche queste constano di un anellone in filo di bronzo aperto alle estremità mobili e ritorto alla base a formare tre occhielli da ciascuno dei quali pende una catenella in maglie di bronzo chiuse ad otto con terminale in lamina metallica fogliare decorata. L'esemplare di cui si dà conto in questa sede è integro e consta di numero tre catenelle di uguale lunghezza nelle quali si contano otto maglie dotate di lamine terminali lanceolate decorate a sbalzo con motivi lineari a puntinato e borchie umbonate (Fig. 11). Di tale pendaglio si ha una esauriente descrizione con i relativi confronti in una scheda curata da Atzeni E. "Tomba dei giganti di Thomes"<sup>23</sup>. Come noto, il territorio di Dorgali è ricco di testimonianze archeologiche altomedievali tra le quali di principale risalto e di prioritario interesse i numerosi frammenti di contenitori in ceramica grezza per derrate alimentari decorati a stampigliature con un ricco repertorio di motivi geometrici e di listelli plastici rinvenuti in centri antropici capillarmente distribuiti nel territorio e ancora vitali nel corso dei secoli VIII e IX d.C. Indubbiamente importanti i reperti afferenti all'equipaggiamento militare, come la cuspidi di lancia in ferro, con lama a foglia di salice e cannula a sezione circolare d'immanicatura, da *Oroviddo-Baluvirde* (Manunza 1995,

23 Vd. [virtualarchaeology.sardegna.cultura.it](http://virtualarchaeology.sardegna.cultura.it) (ultimo accesso: luglio 2022).

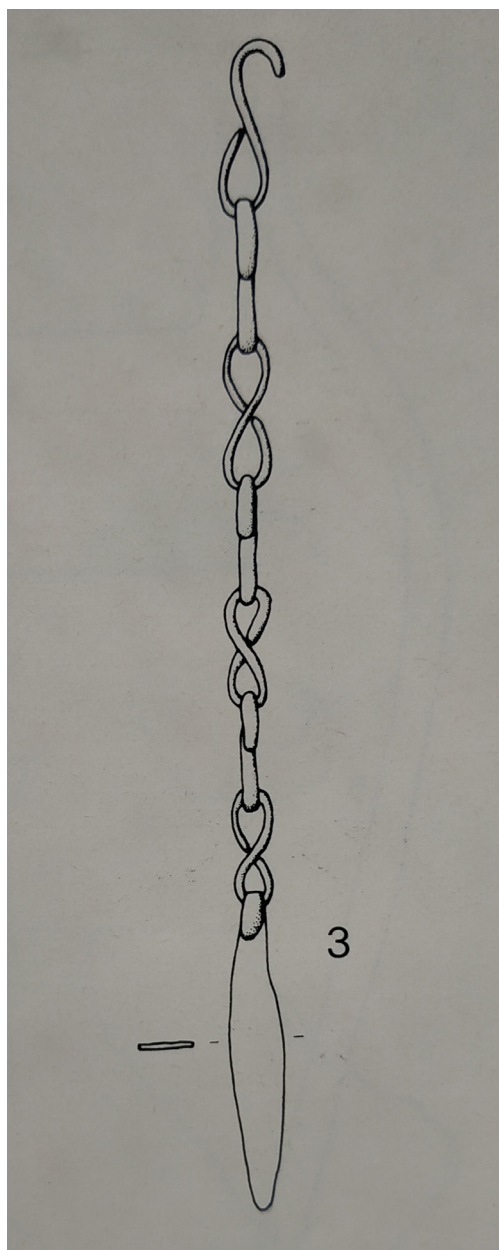


Figura 12. Catenella lanceolata da Isportana-Dorgali (Lo Schiavo 1980).

203 fig. 276), la fibbia in bronzo integra, di tipo Ippona, con placca decorata da volatile, proveniente dal sito di Tillai e certamente prodotta nel medesimo *atelier* dal quale è uscito l'identico esemplare conservato nel

Museo Archeologico Nazionale di Cagliari (Pani Ermini e Marinone 1981, 115 nr. 191). È per ora un *unicum* in Sardegna la fibula in bronzo ad *omega* dal sito di *Su Tiresi* (Manunza 1995, 203, 205 fig. 268) imparentata con analoghi fermagli dal sepolcreto altomedievale di Rutigliano-Bari. La frequentazione altomedievale delle grotte del dorgalese è attestata dal ricco repertorio di materiali per lo più afferenti all'*ornatus* femminile rinvenuto nella voragine di *Ispinigoli-San Giovanni Su Anzu* (Serra, 1990, 126 e nota 71) nel deposito stratificato dell'*atelier* di un orefice in una delle capanne del villaggio nuragico di *Serra Orrios*, che nelle indagini di scavo eseguite da Doro Levi (Levi 1937, 200) ha restituito un cospicuo quantitativo di armille decorate con tematiche esornative del tutto simili a quelle presenti, in ambito interno, su esemplari da Ispinigoli, Loculi, Lei, Telti e Abbasanta e, nella penisola italiana, su analoghi gioielli da Voltago-Belluno, Vittorio Veneto-Treviso e Socchieve-Udine riferiti all'ambito del sec. VII d.C. (Brozzi 1989, 40-41 tav. 15,3). Sono da richiamare anche due vaghi d'ambra dal riparo sotto roccia di *Su Littu* (Serra 2018, 344-345) che consentono di istituire confronti con esemplari del corredo della defunta della *Domus* dell'Ariete di Perfugas riutilizzata nell'Alto Medioevo (Lo Schiavo 1982, 160-162 nr. 68, 167, 180 fig. 10,25). L'età tardoromana e cristiana è attestata da diversi reperti inediti conservati pur essi nel Museo Archeologico di Dorgali tra i quali è da tenere presente una pregevole stadera in bronzo integra, completa di cursore dal sito di *Dudurri* e una lucerna fittile di Forma VIII dell'E.A.A. decorata nel disco con l'iconografia del delfino guizzante dal grottone di *Codula Fuili*, come in esemplari analoghi rispettivamente da strato di riuso storico del fianco sud-orientale prossimale alla muraglia recintoria del nuraghe *Losa* di Abbasanta e da località non precisata nel Museo Archeologico Nazionale di Cagliari (Serra 1994, 145, tavv. XVI-XVII, 3).

b) *Ispartana, villaggio nuragico*. Catenella in bronzo di *pteryges* di cui sono pervenute 7

maglie chiuse ad 8 desinenti con una lamina fogliare lanceolata inadorna (Fig. 12) (Lo Schiavo 1980, 161-164 tav. XLVII,3.).

### Fonni

« ... frammenti di catenelle in bronzo laminato finienti in punte a foglia lanceolata, da taluni supposte phalerae ... », confluiti nella raccolta di Antonio Mereu, già Ispettore On. della Soprintendenza alle Antichità di Sassari e Nuoro, appassionato ricercatore e profondo conoscitore del territorio della Barbagia di Ollolai sul quale v. Mereu 1978. I frammenti di catenelle delle *pteryges* furono rinvenuti da Giovanni Lilliu e da Antonio Mereu nelle escursioni rispettivamente del mese di luglio del 1977 e di agosto del 1981 nell'insediamento antropico di *S'Erimu* o *Gorèo*, denominato significativamente *Sa Idda de sos Gregos*, cioè il paese dei Greci, dove si riconobbe una "laura" di monaci orientali (Cherchi Paba 1963, 62-63) con il relativo abitato dotato di strutture insediative a vani rettangolari, macine di lava basaltica per la molitura delle diverse granaglie, numerosi frammenti di ceramica d'importazione in sigillata africana e in ceramica grezza decorata a cerchielli con cannuccia e con incisioni angolari secondo il gusto distintivo della produzione artigianale dei secc. VII-VIII d.C. (Lilliu, 1987, 152 nota 39; Lilliu, 1994, 222 nota 84).

### Aritzo

Sulle *pteryges* rinvenute in località sconosciuta dal notaio Giovanni Battista Vargiu nel 1859 nell'areale di Aritzo, Giovanni Spano afferma che erano simili agli esemplari venuti in luce nelle tombe del centro urbano di Gadoni (vd. *infra*). Come noto, nel sito di *Gellidau* nella proprietà di Raffaele Arangino, fu posta in luce alla profondità di mt 1,0, all'interno di una tomba a cassone chiusa da monolite, una deposizione maschile di «dimensioni piuttosto straordinarie» probabilmente di un militare, il cui corredo funebre comprendeva due cuspidi in ferro di lancia di mt 0,34



compresa la cannula, una fibbia con placca decorata da motivi spiraliformi, un anello, un gancio e, come dono rituale del clan parentale contenitori frammentati di ceramica<sup>24</sup>.

### Gadoni

Le *pteryges* di questo centro provengono e dal tessuto insediativo e dall'agro.

a) *Immobile del centro urbano di proprietà del sig. Antioco Mura*. Necropoli tardoromana-altomedievale nel cortile dell'abitazione. Gli oggetti rinvenuti nelle tombe sono tutti riferibili a corredi smembrati di numerose deposizioni: oggetti in bronzo, figurine, 20 anelli digitali con castone decorato ad incisione da uccelli, cerchielli a occhio di dado e altri simboli, campanelli, aghi crinali e *pteryges* in bronzo dotati di anello di sospensione e di catenelle con terminali di foglie lanceolate: «*Ma gli oggetti più rimarchevoli sono certi arnesi con un anellone da cui pendono tre o quattro catenelle terminanti in una laminetta sottile ed aguzza. Di queste se ne trovarono in Lanusei, che noi abbiamo sostenuto d'essere specie di phalerae, premj di cavalieri*». Dalle medesime tombe provengono due monete rispettivamente una d'argento della famiglia Porcia e una di bronzo di Filippo l'Arabo e una fibbia enea di borsetta con placca fissa lunata decorata alle due estremità laterali con protomi di rapace simmetriche e nel campo con cerchielli ad occhio di dado dell'ambito altomedievale (Spano 1870, 29-30; Spano 1870a, 28; Serra 1995, 396 nota 108; Serra 1998, 364 nota 91b).

b) *Immobile del centro urbano di proprietà del sig. Giuseppe Rocco*. «*Nel farsi le fondamenta della casa di Giuseppe Rocco ...* » «*... venne scoperta una gran sepoltura in cui furono trovate varie monete romane, con pugnale, tre campanelle ed un anellone di bronzo alla cui periferia sono attaccate quattro catenelle che ognuna finisce con un piccolo coltello parimenti di bronzo*». Il pugnale venne posto in luce tra le ossa del defunto (Spano 1858, 31; Spano



Figura 13: Pteryges da Serri (?) o da Lanusei (?) (Lo Schiavo 1981).

1859, 157 nota 1; Pais 1970 [1881], 128 (con provenienza sconosciuta); Lilliu 1944, 339 nota 207; Serra 1995, 396 nota 108; Serra 1998, 364 nota 91a).

<sup>24</sup> Spano 1859, 157 nota 1. Per il militare di Gellidau-Aritzo: Vivanet 1889b, 231; Serra e Salvi 1990 p.n.n, scheda nr 3 (con refuso Tonara); Lilliu 1993, 122 scheda nr.9.



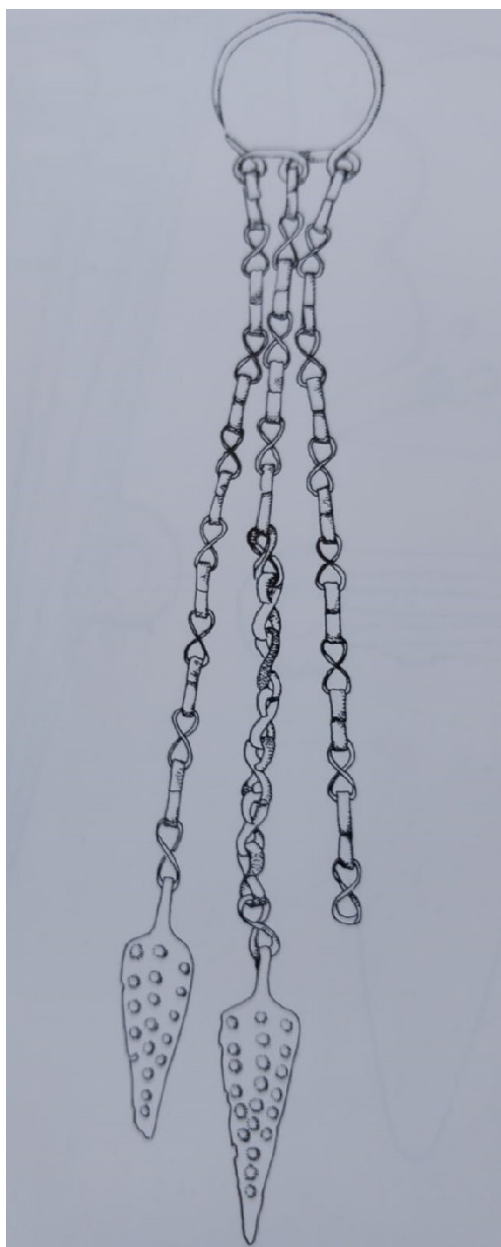


Figura 14: Pteryges (disegno) da Serri (?) o da Lanusei (?) (Fois 2000).

c) *Dall'abitato* (?): Pendaglio composto da anello aperto in filo ritorto con tre occhielli dai quali pendono altrettante catenelle formate da 12 ganci chiusi a '8' e desinenti con foglie laminari lanceolate decorate a sbalzo da

borchiette e a bulino con motivi lineari a puntini (Spano 1876, 18 tav. nr 1).

d) *Località indeterminata dell'agro*: «Il Sig. ingegnere Federico Foppiani in varie escursioni che ha fatto nei dintorni di Gadoni ha scoperto una di quelle metalliche catene simili a quelle che avevamo portato a Bologna, e che dagli intelligenti sono state giudicate ornamenti militari. Più un anello di bronzo che nella gemma ha scolpito un leone (...). Di questi oggetti lo scopritore ce ne fece una graziosa offerta». L'ornato del castone dell'anello digitale rinvia all'ambito altomedievale. Si tratta di una catenella in bronzo composta da 15 elementi a gancio chiusi ad '8' e desinenti con foglia laminare lanceolata decorata nel campo a sbalzo e a bulino rispettivamente con otto borchie e con motivi lineari di puntini che corrono lungo i margini e nell'asse mediano (Fig. 10). Lungh. totale cm 67, della foglia cm 19 x 3,5 di largh. (Spano 1872, 12). Non è da escludere che si tratti del pendaglio donato dallo Spano al Museo Archeologico di Sassari e richiamato (ma con provenienza sconosciuta) da Pais 1970 [1881], 128, tav. IV.2. Per tale esemplare da Gadoni si veda Lo Schiavo 1979, 82 scheda nr 48 e Fois 2000, 124 scheda nr 59. Dal sito di *Corongiu* e dal nuraghe *Nurentolu* provengono diversi frammenti di contenitori in ceramica grezza decorati a stampiglie. A breve distanza dall'abitato è la nota miniera di rame di Funtana Raminosa per cui è da credere che l'areale, come quelli confinanti o prossimi di Aritzo (vedi *infra*) e di Tonara con i reperti della tomba del guerriero di *Su Toni* e la fibbia di cintura da *Mugianeddu* di *Genna Floris*, fosse controllato da militari probabilmente *limitanei* o soldati coloni dell'*exercitus de Sardinia*. Per la ceramica stampigliata vd. Bacco 1997, 103, nrr 27-28. Per la tomba del guerriero di Tonara vd. Caprara 1978, 211-212; Serra e Salvi 1990, scheda nr 13, p. non numerata. Per la fibbia da *Mugianeddu-Genna Floris* vd. Spano 1872, 12-13.

## Lanusei

Cinque *pteryges* di cui quattro conservate nel Museo Archeologico di Cagliari e una, che Giovanni Lilliu ipotizza passata nella collezione di Vincenzo Dessì, è ora esposta nel Museo Archeologico Nazionale “G.A. Sanna” di Sassari. I quattro esemplari donati nel 1860 al Museo Archeologico di Cagliari da Padre Giusto Serra dei MM. Osservanti e inventariati verosimilmente, insieme alle *pteryges* di Isili, con i nrr 5476-5482 (gentile comunicazione della Dr.ssa Luisanna Usai, già funzionario della Soprintendenza Archeologica per le Province di Cagliari e di Oristano) provengono da corredi tombali smembrati di un sepolcro posto in luce casualmente in occasione dei lavori di ampliamento e di consolidamento della struttura della chiesa parrocchiale nel centro abitato. È del medesimo anno della scoperta la interessante testimonianza di Giovanni Spano il quale nel suo *Bullettino Archeologico Sardo* riporta le linee essenziali del rinvenimento: «*Ma la più bella scoperta è stata fatta in Lanusei dove si sta riedificando o ampliando la Chiesa parrocchiale. Nello scavarsi le fondamenta furono trovate molte tombe scavate nel granito di alta antichità. Furono estratte alcune urne di terra grossolana ch'erano tutte piene di materia carbonizzata, ed una quantità di scodellini di terra rossiccia. Gli oggetti però più rimarchevoli che si trovarono quasi in tutte le tombe sono certi ornamenti di bronzo esclusivi alla parte montuosa della Sardegna. Sono dessi formati di un grand'anello a guisa di smaniglia, al quale vi sono attortigliati dello stesso metallo tre anelli dai quali pendono tre catenelle, quella di mezzo più lunga, alle di cui estremità pendono tre laminette in forma di lancia variamente cesellate. Sono premi di cavalieri (phalerae) di cui abbiamo parlato altra volta. Il R. Museo ne possedeva due ... Questi di Lanusei ascendono al numero di 4, uno dei quali è il più grande che si abbia. Tutti questi oggetti sono stati raccolti dal P. Giusto Serra dei MM. Osservanti ... Egli ne ha fatto un dono al R. Museo*». Il resoconto di Giovanni Spano concorda con quanto in



Figura 15. Pteryges dal nuraghe Sanu-Osini (Fadda 2006).

tempi più recenti scrive Angelino Usai il quale offre anche alcuni dettagli utili per definire meglio il quadro d'insieme: “*Fra i materiali raccolti figurano quattro falere di bronzo con catenelle (...) e due bronzetti: uno rappresenta il mitologico Ercole (mancante del piede destro) e l'altro un vitello alto un palmo. Detti oggetti consegnati al Canonico Spano e da questi versati al Museo Archeologico di Cagliari*” (Usai 1970, 41, nota 31). Il ritrovamento di questi bronzetti induce a pensare che il sepolcro altomedievale della parrocchiale di Lanusei

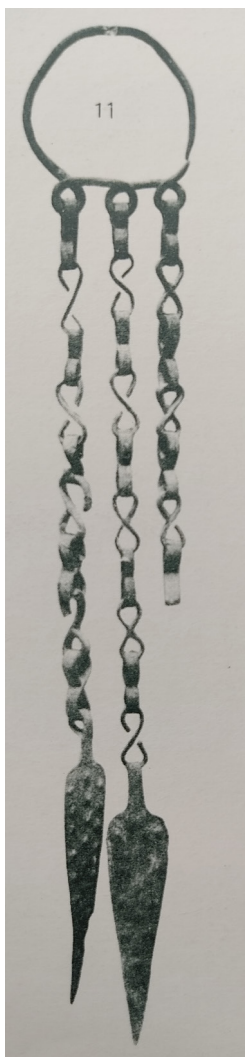


Figura 16. Pteryges da località sconosciuta (Pinza 1901).

avesse utilizzato un'area funeraria di ambito romano imperiale. Ritiene Giovanna Sotgiu che non è certa l'attribuzione al dio egiziano Apis di questo reperto non rintracciato nei depositi del Museo Archeologico di Cagliari (Sotgiu, 1992, 432, nr. 8. Sul culto di Eracle vd. ora Mastino 2020, 1-88). Per il rinvenimento del bronzo rappresentante un vitello, probabilmente lo stesso richiamato da Angelino Usai, ma acquistato da un antiquario (Spano 1863, 62). È molto probabile che il reperto dato da Fulvia

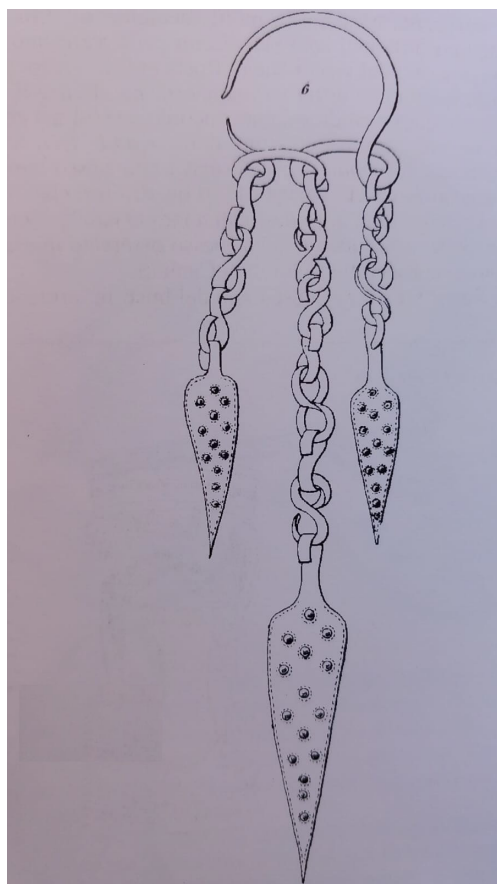


Figura 17. Pteryges da località sconosciuta (Della Marmora 1995 [1840]).

Lo Schiavo come proveniente da Santa Vittoria di Serri (Lo Schiavo 1981, 327, fig. 371), ma stranamente non segnalato da Antonio Taramelli nei suoi numerosi resoconti di scavo relativi a questo santuario nuragico, derivi invece dal sepolcreto annesso alla parrocchiale di Lanusei. Il pendaglio, tra i più grandi e più completi pervenuti, consta di un anello aperto ritorto tre volte a formare altrettanti occhielli dai quali pendono catenelle formate da robuste maglie chiuse a 'otto' e desinenti in foglie lanceolate decorate a sbalzo e a bulino. Più in dettaglio, la prima catenella da sinistra consta di n. 14 maglie e di una foglia laminare; la seconda, al centro, è formata da 15 maglie con foglia lanceolata terminale; la terza, a destra, si articola, come quella laterale di sinistra, con 14



Figura 18. Orecchino del tipo a cappio dal Losa-Abbasanta (Scavi Bacco-Serra).

maglie pur esse, come le precedenti chiuse ad '8' prive della lamina lanceolata, non pervenuta (Figg. 13-14). È da verificare l'affermazione di Antonio Taramelli riguardo ad altre *ptyryges*, esposte nello scomparto N. 20 del vecchio Museo Archeologico di Cagliari che sarebbero state donate da Agostino Gaviano (Taramelli 1915, 280). Non è da escludere tuttavia che lo stesso possa provenire dal sepolcreto altomedievale di Monte Ultana di Laerru i cui corredi funerari erano confluiti in gran parte nella collezione del numismatico sassarese Vincenzo Dessì. Le *ptyryges* del sepolcreto di Lanusei sono da riferire a un numero di deposizioni superiore alle due unità, a voler dare credito ad Alberto Della Marmora che nel suo *Voyage en Sardaigne*, 2, dà conto di due pendagli rinvenuti sulle spalle di un defunto posto in luce in una grande sepoltura dell'inumato (Della Marmora 1995 [1840], p. 206, Tav.XXXIV,60) (Fig. 17). L'esempio di Alberto Della Marmora è confermato da Giovanni Spano al quale il Sac. Giusto Serra aveva riferito che in una tomba, probabilmente bisoma, erano venute in luce ben 4 *ptyryges* (Spano 1876, 19, nota 2). In un caso e nell'altro le due tombe avevano accolto le inumazioni di personaggi di rango ai quali i *clan* familiari avevano reso i dovuti onori trasferendo i diversi simboli del potere acquisito nell'abbigliamento

del rito funebre. Dalle località di *Monte Paulis*, *Sessula* e dal nuraghe *Ulei* provengono diversi frammenti di contenitori in ceramica grezza decorati a stampeglie di ambito altomedievale<sup>25</sup>.

### Osini

Dal nuraghe Sanu in località Taccu nell'agro comunale proviene un collare dal quale pendono otto (?) catenelle formate da maglie chiuse ad 8, desinenti con lamine fogliari lanceolate apparentemente inadornate (Fig. 15). È stato posto in luce nell'indagine di scavo del crollo del settore settentrionale del monumento megalitico, nelle fessure dello zoccolo di roccia: i frammenti «*di uno o più anelli di bronzo a cerchio aperto con verga circolare decisamente sottile dalle estremità appuntite, ai quali erano agganciate diverse catenelle terminanti con un pendente a foglia*» sono stati rinvenuti insieme a ceramiche d'impasto lavorate a mano atipiche e tornite di presumibile età altomedievale. Il reperto è conservato nel Museo Archeologico Nazionale di Nuoro (Cabras 1997, 49-50; Fadda 2006, 62 fig.65).

### Tiana

Da ricerche in un complesso nuragico non precisato dell'agro di Tiana «*in vicinanza dell'antica città di Austis*» proviene una coppia di *ptyryges*, richiamata anche da Giovanni Pinza che tra gli altri esemplari di riferimento comparativo indica gli analoghi ornamenti personali rinvenuti «*nella Bosnia ed Erzegovina, ove peraltro escono da*

<sup>25</sup> Spano 1860, 185-186; Spano 1863, 61-62; Spano 1876, 18-19; Pais 1970 [1881], 128 nr 2 (Falera); Taramelli 1915, 280; Lilliu 1944, 339 nota 207; Lilliu 1966, 448-449 sch. nr 339, fig. 628; Usai 1970, 41 note 28 (nuraghe Ulei), 30 (Sessula), 31 (parrocchiale); Lilliu 1994, 222 nota 84; Serra 1998, 342 e nota 95. Per la ceramica grezza decorata dal territorio di Lanusei vd. Bacco 1997, 103-104 nrr .33-35; Castoldi 2006, 15; Loddo 2006, 107 richiama la testimonianza del francescano p. Giusto Serra sulla scoperta, nel corso dei lavori di consolidamento delle fondamenta della parrocchiale, di un numero imprecisato di tombe di varie epoche. Tra i reperti distinti «*diversi oggetti in bronzo e terracotta e quattro falere in bronzo di età romana*».



strati relativamente recenti». Il reperto con provenienza indeterminata di cui alla tav. XVII, 11 di Giovanni Pinza 1901, consta di un anello elastico ritorto nella parte inferiore a formare tre anelli dai quali pendono tre catenelle rispettivamente la prima, da sinistra composta da nove ganci sagomati a 8 desinenti con lamina lanceolata decorata a bulino; la seconda, al centro, con dieci analoghe maglie, pur esse desinenti con lamina lanceolata bullettata; la terza, a destra, con sette maglie residue (Fig. 16). Tre affibbiagli in bronzo di cinturone di ambito bizantino, da località sconosciute di Tiana, furono donati da Leone Gouin al Museo Archeologico Nazionale di Cagliari (inv. nrr 34827-34829)<sup>26</sup>. Giovanni Lilliu (Lilliu 1944, 339 e nota 209) indica erroneamente, seguito da Paolo Benito Serra (Serra 1998, 342, e nota 94), un esemplare che sarebbe stato rinvenuto in una “costruzione nuragica presso Austis con due stocchi tipo Abini e larga lama di spada”. L'inesattezza è dovuta ad un fraintendimento di quanto affermato da Gaetano Cara (Cara 1871, 6, 10 e in particolare nota 1). Ma già in Pinza 1901, col. 142 si precisava: « ... due stocchi come quelli di Abini, una larga lama di spada, ed un anello con catenelle e pendagli ornamentali, simile a quello riprodotto nella tav. XVII, fig. 11, provengono da una costruzione nuragica a Tiana presso Austis ... ».

### Sorgono

Esemplare rinvenuto nell'agro di Sorgono nella seconda metà dell'Ottocento. È interessante la nota di Filippo Vivanet che ebbe modo di vedere l'ornamento: «*Trovandomi col Crespi a Sorgono di ritorno da Teti, il sig. Angelo Contini che si diletta di antichità, mi fece vedere alcuni oggetti risultanti da scavi, praticati da lui in vicinanza di quel paese. Tra questi ebbi occasione di osservare uno di quelli arnesi,*

*ancora di dubbio uso, formati da un grande anello dal quale pendono tre catenelle, di cui la mediana alquanto più lunga, aventi attaccate alle estremità tre laminette a foggia di cuspidi di lancia. Di questi arnesi ne vennero trovati diversi altri, specialmente nella parte montuosa dell'isola, ed alcuni di essi sono posseduti dal r. Museo. Il suo proprietario non ci seppe dire, in quale preciso punto fosse stato trovato, e se in origine venisse raccolto in qualche tomba, il che verrebbe ad avvalorare la conghiettura emessa dallo Spano, che cioè simili arnesi non fossero altro che ornamenti e decorazioni militari (phalerae) (Vivanet 1878, 274; Serra 1998, 342 e nota 92).*

### Isili

Antonio Taramelli, nel descrivere i reperti conservati nel vecchio Museo Archeologico Nazionale di Cagliari, richiama le *pteryges* in bronzo da località non precisata di Isili, esposte nello scomparto nr 20 dello scaffale IV, insieme a quelle rinvenute a Gadoni e a Lanusei e a un esemplare da Nurri donato da Leone Gouin contraddistinto da un pendente monetale di ambito romano imperiale noto da una descrizione e dal relativo disegno eseguiti a suo tempo da Gaetano Cara. Si tratta con molta verosimiglianza degli esemplari compresi tra quelli registrati con i nrr 5476-5482 nel Registro invent. storico del Museo Archeologico Nazionale di Cagliari. Nell'areale di Isili il nuraghe *Is Paras* (1 frati) mostra di essere stato rifrequentato in età altomedievale: una placca in bronzo di fibbia del tipo *Hippo Regius*, acquisita nel recente passato nello strato del riuso in età storica del monumento megalitico, offre la rappresentazione di un personaggio aureolato (?), stante tra due croci e un cero acceso, del tutto simile ad uno dei personaggi, santi o dignitari, tra croci e animali lingenti della fibbia, precedentemente richiamata, dal sepolcreto bizantino del *Su Nuraxi* di Siurgus Donigala e che fuori dall'Isola trova un ottimo parallelo nel personaggio di rango della placca

<sup>26</sup> Cara 1871, 5-6 tav. A.1 (non è indicata la provenienza); Pinza 1901, coll. 144, 192 tav. XVII, 11 (esemplare senza indicazione di provenienza, richiamato a confronto); Lilliu 1944, 339 nota 206; Serra 1998, 342 nota 93. Per le fibbie vd. Pani Ermini e Marinone 1981, 109, nr 176, 111 nr 181, 116 nr 193.





Figura 19. Pteryges da Tharros (?) ([https://www.britishmuseum.org/collection/object/G\\_1856-1223-494](https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1856-1223-494)).

di fibbia da Cartagine (Serra 1990b, 117 fig. 14 e nota 16 con la bibliografia)<sup>27</sup>.

### Serri

a) *da località sconosciuta ma forse dalla necropoli della parrocchiale di Lanusei*. Anello a capi aperti dal quale pendono tre catenelle di cui due quella di sinistra e la centrale conservano la foglia laminare lanceolata terminale. Nelle catenelle laterali si contano 14 maglie, in quella mediana 15. Il reperto richiama l'esemplare che Gaetano Cara descrive e riproduce nella Tav. A al nr 1, pur esso con le catenelle laterali formate da 14 maglie e la centrale da 15. Tuttavia nel disegno proposto da Gaetano Cara, si apprezzano, diversamente dall'esemplare dato come proveniente da Serri, tre pendenti terminali lanceolati. È verosimile che si tratti o di un unico esemplare che nel tempo ha perduto una foglia o di due esemplari forgiati nello stesso atelier. La provenienza dello stesso dal santuario di Santa Vittoria di Serri, suggerita da Fulvia Lo Schiavo, non pare condivisibile. Di fatto sorprende che Antonio Taramelli non ne faccia cenno nelle diverse relazioni di scavo dell'area sacra. Secondo Fulvia Lo Schiavo sembra accertato che tali

27 Taramelli 1915, 280. Per il riuso del nuraghe "Is Paras" vd. Cossu 2000, 37-41. Per le fibbie di tipo Ippona vd. Eger 1999, 13-14, fig. 9, secondo il quale: «On peut y reconnaître en relief entre deux croix une figure humaine vêtue d'une longue tunique. Il pourrait s'agir d'une représentation d'ange, comme l'exemplaire trouvé lors de fouilles anglaises à Carthage».

reperiti non siano ornamenti personali (Lo Schiavo 1981, 255-347 fig. 371). Il disegno di questo ornamento compare, privo di descrizione e di provenienza, forse a titolo di esempio, tra quelli relativi ai reperti conservati nel Museo Archeologico Nazionale "G.A. Sanna" di Sassari (Fois 2000, 60).

b) *da Santa Vittoria*: frammento di catenella in bronzo di cui residuano tre maglie chiuse ad 8. È pertinente a *pteryges* del tipo desinente con pendaglio fogliare lanceolato. Il reperto, inventariato con il nr. 43188, è conservato nel Museo Archeologico Nazionale di Cagliari (Serra 1998, 342 e nota 99; Serra 2019, 503; Serra 2020, 123 e nota 30).

### Nurri

È da considerare una variante delle diverse *pteryges* sinora esaminate l'esemplare conservato nel Museo Archeologico Nazionale di Cagliari con il nr. 5061 d'inventario (Fig. 8-8b). L'oggetto, donato da Leone Göüin che lo aveva rinvenuto in un sito non precisabile di Nurri, è stato descritto minuziosamente da Gaetano Cara che ne fornisce anche il relativo disegno: «Un altro flagello alquanto diverso è posseduto dal cav. Leone Göüin che gentilmente me lo fece vedere dicendomi essere stato rinvenuto a Nurri, assieme ad un pezzo di catenella con lancetta all'estremità, che doveva appartenere ad altro flagello più antico e simile a quelli che si conservano nel nostro Museo. Questo flagello è pure di bronzo e consiste in un anello schiacciato con cinque fori nei quali sono infilate altrettante sottili catenelle, delle quali due spezzate, ma che dovevano avere circa l'uguale lunghezza di 60 (sic!) centimetri. Ognuna di queste catenelle ... doveva terminare con piccola lancetta biforcuta (disegno Tav. A, 2). In una delle catenelle, mancante di più della metà, havvi una monetina (piccolo bronzo) di quelle che si trovano bucate, ed è di Costantino Magno, essendovi da una parte la testa di questo imperatore e dall'altra lo stesso personaggio portante un trofeo, standogli davanti prostrato ai piedi uno schiavo. Attorno appena leggibile l'iscrizione GLORIA COSTANTINI. Però questa piccola moneta

è certo che è cosa messa posteriormente e non ha nulla a che fare con l'oggetto in questione». Si tratta di una variante delle *pteryges* sinora esaminate sia per quanto riguarda l'anello di sospensione che in questo esemplare è dato da una placca in lamina semicircolare dotata di cinque fori per l'inserzione delle catenelle, sia per i pendenti delle stesse a foglia bipartita di dimensioni modeste. Diversamente da quanto scrive Gaetano Cara, nelle catenelle si registrano n 2 maglie nella prima catenella, e lunghezze che variano da cm 31,0 nella seconda, priva del pendaglietto, a cm 33,0 nella quarta e nella quinta comprensiva di pendaglio a foglia, mentre la terza dotata di terminale monetiforme restituisca cm 14,0. Nella placca di sospensione semicircolare si rilevano le seguenti dimensioni, pur esse espresse in cm: Ø 8,0 x 0,8 x 0,3 di spess. Quanto al numero delle maglie esse variano da un minimo di 12 a un massimo di 29/30. L'iscrizione, in gran parte è svanita ma ancora leggibile nel 1971, era *GLORIA COSTANTINI AVG* (Cara 1871, 6 nota 1 e tav A,2).

### Tharros (?)

Catenella formata da 15 maglie chiuse ad 8 (Fig. 19) dalla quale pende una lamina lanceolata ornata a sbalzo con borchie perline marginalmente e con motivi lineari a punteggiato. È pervenuta, nel 1855, al British Museum con il numero d'inventario 10/41 insieme a un congruo numero di reperti di vario ambito culturale e cronologico, con il quale fu assemblato a tavolino il 'contesto' della T. 10, posto in luce insieme ad altre 32 tombe probabilmente nell'areale di Tharros-Cabras. Paralleli di congruità si possono istituire con la catenella proveniente da sito indeterminato di Gadoni, pur essa formata da 15 maglie chiuse ad 8 e dotata di pendente laminare a foglia lanceolata decorata con analoghi motivi a punzone e a bulino. Non è da escludere che entrambe provengano dal medesimo

laboratorio artigianale specializzato nelle produzioni in serie<sup>28</sup>.

### Ballao

L'esemplare proviene dall'agro di Ballao. Teste Gaetano Cara, fu rinvenuto «*in un campo aperto*» e donato al Museo Archeologico di Cagliari insieme ad altri sei consimili *pteryges* inventariate con i nrr 5476-5482. La frequentazione antropica dell'agro di Ballao nell'età altomedievale è documentata soprattutto in riferimento alla località di Santa Chiara, da strutture insediative e da reperti mobili di ambito cristiano-bizantino, tra i quali distinti due esemplari di lucerne in bronzo (vd. Taramelli 1919, 297, 310-312, figg. 13-14; Pani Ermini 1976, 68-69, nr 1, fig. 1). Al medesimo orizzonte rinvia un *tintinnabulum* in bronzo dall'area della chiesa campestre di San Rocco con numerosi esemplari di confronto di ambito interno (vd. Serra 1995, 396 e nota 126); in ambito extrainsulare un congruo quantitativo di campanelle di forma troncocopiramidale, dimensioni e ornati del tutto simili sono stati restituiti dal sito fortificato tardoromano-altomedievale di Gora Palhov Gradec-Slovenia vd. Božić 2005, 293 ss., Abb. 9-10, 13) (Cara 1871, 6; Serra 1998, 342 e nota 96).

### Provenienza sconosciuta

Catenella in bronzo formata da 11 maglie chiuse ad 8 e da lamina lanceolata terminale decorata con ornato lineare puntiforme e con borchie perline marginali. Museo Archeologico Nazionale "G. A. Sanna" di Sassari (Pais 1970 [1881], 128 tav. IV.2).

### CONCLUSIONI

Al momento attuale, stante l'assenza di dati archeologici obiettivi definitivi, sembra tuttavia plausibile attribuire all'arco altomedievale compreso tra il sec. VII e l'VIII d.C. le *pteryges* prese in esame sulla base dei

<sup>28</sup> Barnett 1987, 39 (ambito nuragico); Barnett e Mendelson 1987, 167 fig. 26, pl. 93; Serra 1998, 342, tav. III.6 (ambito altomedievale).

suggerimenti offerti non solo dai pendagli dei *cingula* rappresentati nelle stele funerarie dei militari romani dei primi secoli dell'impero ma anche e soprattutto dai reperti posti in luce nelle tombe della parrocchiale di Lanusei, del centro urbano di Gadoni e nella "laura" dei monaci di *Sos Eremos* nell'agro di Fonni.

Inoltre l'esemplare proveniente da località non precisata di Nurri già nella collezione Göüin e ora conservato nel Museo Archeologico Nazionale di Cagliari documenta il perdurare dell'uso delle *pteryges* ancora nel corso del secolo IV, mentre il floruit degli altri consimili ornamenti è da porsi nell'arco dell'altomedioevo, in corrispondenza cioè con la progressiva concentrazione della ricchezza fondiaria nelle mani dei militari *limitanei* segnatamente nelle aree interne dell'Isola.

Le *pteryges* sono infatti senza ombra di dubbio complementi dell'armamento dei soldati-coloni che in occasione delle parate militari potevano esibire i segni distintivi dello *status* e della preminenza sociale conseguiti. Tali ornamenti sono evidentemente da porre in stretto rapporto di relazione con altri dei

molti reperti dell'equipaggiamento da parata dei soldati-coloni *limitanei* dell'*exercitus de Sardinia*, quali fra gli altri sono noti dai sepolcreti bizantini di Santa Vittoria di Serri (borchia di scudo), del nuraghe *Domu Beccia* di Uras e delle Terme di da San Saturnino di Bultei (frammenti di imbraccature di scudi).

È altresì di estremo interesse acquisire i dettagli del o dei ritrovamenti delle *pteryges* rinvenute nel villaggio nuragico di Tillai dal quale proviene anche un fermaglio in bronzo di cinturone con placca sagomata del tipo *Hippo Regius* che, quando realizzato in metallo nobile, era distintivo dell'abbigliamento e dell'equipaggiamento delle *élites* dominanti. Utili suggerimenti cronologici sono offerti anche dalle *pteryges* derivate dal nuraghe Sanu di Osini che l'archeologa Giuseppina Cabras ha posto in luce in un contesto di una unità stratigrafica contraddistinto da «*frammenti di ceramica d'impasto, lavorata a mano, atipici e frammenti di ceramica figulina lavorata al tornio*» che indiziano l'ambito altomedievale del riuso del monumento megalitico.

## BIBLIOGRAFÍA

- Amante Simoni, C. 1981. Materiali altomedievali trentini conservati nei Musei di Trento, Rovereto, Ala, Riva del Garda. Innsbruck. *Museologia* 10, 71-93.
- Amante Simoni, C. 1984. *Schede di archeologia longobarda in Italia*. Trentino. *St. Mediev.* 25, 901-955.
- Aurrecochea Fernández, J. 2001. Accesorios metálicos de correas de cinturones militares altoimperiales hallados en Hispania. *AEspA* 74, 291-302.
- Aurrecochea Fernández, J. 2001. El equipo militar tardorromano en Hispania: identificación y análisis espacial. In Morillo A., Hanel N. e Martín, E. (A cura di), *Limes XX. Estudios sobre la frontera romana. Roman Frontier Studies*. (Anejos de Gladius 13). vol. 1, 481-496. Madrid: Polifemo - CSIC.
- Bacco, G. 1997. Il nuraghe Losa di Abbasanta II. La produzione vascolare grezza di età tardoromana e altomedievale. *Quaderni* 13. Supplemento.
- Barnett, R.D. 1987. The Burials: a Survey and Analysis. In Barnett, R.D. e Mendelson C. (A cura di), *Tharros. A Catalogue of Material in the British Museum from Phoenician and other Tombs at Tharros, Sardinia*, 38-48. London: BMP.
- Bechert, T. 2014a. *Germania Inferior. Una provincia a Nord dell'Impero*. vol. 8. Milano: Mondadori.
- Bechert, T. 2014b. *Creta. I Romani nell'Egeo*. vol. 13. Milano: Mondadori.
- Bianchi, L. 2017. La figura del militare: mutamenti d'immagine. In Lefebvre, S. (A cura di), *Iconographie du quotidien dans l'art provincial romain: modèles régionaux. Actes du XIVème*

- Congrès International d'art provincial romain, Dijon 1er-6 Juin 2015, 44e suppl. à la Revue archéologique de l'Est (RAE)*, 199-215. Dijon: ARTEHIS.
- Bierbrauer, V. 1990. Il ducato di Tridentum. In Menis G.C. (A cura di), *I Longobardi*, 113-128. Milano: Electa.
- Bona, I. 1990. I Longobardi in Pannonia. In Menis G.C. (A cura di), *I Longobardi*, 14-73. Milano: Electa.
- Božić, D. 2005. Die spätrömischen Hortfunde von der Gora oberhalb von Polhov Gradec. *Arheološki Vestinik* 56, 293-368.
- Stiegemann, C. (A cura di) 2001. *Byzanz. Das Licht aus dem Osten. Kult und Alltag im Byzantinischen Reich vom 4. bis 15. Jahrhundert*. Mainz: von Zabern.
- Cabras, G. 1997. Ogliastra: Il paesaggio nuragico e la ricerca archeologica. *Bollettino di Archeologia* 43-45, 37-75.
- Caprara, R. 1986. Olbia. San Teodoro. Monete bizantine. In *L'archeologia romana e altomedievale nell'Oristanese. Atti del Convegno di Cuglieri (22-23 giugno 1984)* (Mediterraneo Tardoantico e Medioevale. Scavi e Ricerche 3), 56. Taranto: Scorpione.
- Cara, G. 1871. *Cenno sopra diverse armi, decorazioni e statuette militari rinvenute in Sardegna ed esistenti nel Museo Archeologico di Cagliari*. Cagliari: Alagna.
- Cara, G. 1872. *Memoria di Gaetano Cara sopra certi stromenti esistenti nel Museo di Antichità di Cagliari da lui qualificati per flagelli nello scritto intitolato "Cenno sopra diverse armi, decorazioni e statuette militari rinvenute in Sardegna"*. Cagliari: Timon.
- Carrera F. M. P., Depalmas A., Doro L. e Massetti S. 2020. Incisioni rupestri pre-protostoriche della Sardegna. Una ricerca in corso. In Carrera F.M.P., Grifoni Cremonesi R. e Tosatti, A.M. (A cura di), *L'arte rupestre nella penisola e nelle isole italiane: rapporti tra rocce incise e dipinte, simboli, aree montane e viabilità, Atti del 20th International Rock Art Congress, IFRAO 2018 - sessione 2H, Darfo Boario Terme (BS)*, 359-391. Oxford: Arcaheopress.
- Castoldi, M. 2006. Aspetti dell'età antica. In Loddo, T. (A cura di), *Lanusei*, 13-24. Cagliari: Zona.
- Cherchi Paba, F. 1963. *La Chiesa Greca in Sardegna. Cenni Storici Culti. Tradizioni*. Cagliari: Fossataro.
- Ciampoltrini, G., Fioravanti, S. e Notini, P. 2015. *I signori delle rupi. Il paramento di Cima La Foce e il Bronzo Finale nell'Alta Valle del Serchio*. Firenze: I segni dell'Auser.
- Cigaina, L. 2012-2013. Le stele aquileiesi con "stehende Soldaten" e il problema del reimpiego. *Aquileia Nostra* 83-84, 299-316.
- Cossu, T. 2005. Fase V (II-VIII sec. d.C.). L'insediamento romano e altomedievale. In Cossu, T. e Saba, A. (A cura di), *Il nuraghe "Is Paras"*, 37-41. Isili: La Stella.
- Degrassi, V. e Giovannini, A. 1989. Corredi caratterizzati dalla presenza del pettine e del coltello. Tomba 90. In Maselli Scotti, F. (A cura di), *Longobardi a Romans d'Isonzo. Itinerario attraverso le tombe altomedievali. Feletto Umberto 1989*, 72-74. Romans d'Isonzo: Comune di Romans d'Isonzo.
- Della Marmora, A. 1995 [1840]. Voyage en Sardaigne II. In Brigaglia, M. (A cura di), *Viaggio in Sardegna, 2, Le antichità*. Nuoro: Editrice Archivio Fotografico Sardo.
- Eger, Ch. 1999. Boucles de ceinture de la région de Carthage datant des VIe et VIIe siècles. *CEDAC Carthage Buletin* 19, 12-15.
- Eposito, G. 2018. L'esercito bizantino nell'Alto Medioevo: organizzazione, equipaggiamento e tattiche. *Mediaeval Sophia* 20, 91-128.
- Fadda, M.A. 2006. *Il Museo Archeologico Nazionale di Nuoro*. Sassari: Carlo Delfino.

- Farioli Campanati, R. 1982. La cultura artistica nelle regioni bizantine d'Italia dal VI all'XI secolo. In Pugliese Carratelli G. (A cura di), *I Bizantini in Italia*, 139-426. Milano: Scheiwiller - Credito Italiano.
- Fois, A. 2000. Gli ornamenti nuragici del Museo "G.A. Sanna" di Sassari. Piedimonte Matese: Imago media.
- Hessen, O.V. 1990. Il costume femminile. In Menis G.C. (A cura di), *I Longobardi*, 202-207. Milano: Electa.
- Hoss, S. 2010. Der Gürtel als „Standeszeichen“ der römischen Soldaten. *Mannheimer Geschichtsblätter - remmagazin* 19, 96-110.
- La Fragola, A. 2021. Un guerriero (penitente?) dal contesto di Laerru in provincia di Sassari. Nuove ipotesi interpretative su alcuni pendagli di Sardegna. *Bolletino di Archeologia online* 12 (1), 71-98.
- La Rocca, C. 2000. I rituali funerari nella transizione dai Longobardi ai Carolingi. In Bertelli, C. e Brogiolo, G.P. (A cura di), *Il futuro dei Longobardi. L'Italia e la costruzione dell'Europa di Carlo Magno*, 50-53. Milano: Skira.
- Lilliu, G. 1944. Rapporti fra la civiltà nuragica e la civiltà fenicio-punica in Sardegna. *StEtruschi* 18, 323-370.
- Lilliu, G. 1947. *Catalogo della collezione del fu Vincenzo Dessì di Sassari, dattiloscritto inedito eseguito in Sassari dal 31/3 al 4/4 - 1947 e conservato nell'Archivio del Museo Archeologico Nazionale "G.A. Sanna" di Sassari*. Sassari: manoscritto conservato al Museo di Sassari.
- Lilliu, G. 1966. *Sculture della Sardegna nuragica*. Cagliari: La Zattera.
- Lilliu, G. 1986. Per il catalogo archeologico dei villaggi e delle chiese rurali abbandonati della Sardegna. *Studi storici in onore di Giovanni Todde*, 145-168. Cagliari: STEF.
- Lilliu, G. 1994. Ceramiche stampigliate altomedievali in Sardegna. *NuovoBAS* 4 (1987-1992), 171-255.
- Loddo, T. 2006. La chiesa e le chiese. In Loddo, T. (A cura di), *Lanusei*, 105-122. Cagliari: Zonza.
- Lo Schiavo, F. 1979. Il materiale preistorico della collezione Spano. In *Contributi su Giovanni Spano nel I° centenario della morte (1878 1978)*, 67-89. Sassari: Chiarella.
- Lo Schiavo, F. 1980. Il villaggio nuragico di Ispertana. In *Dorgali. Documenti archeologici*, 161-164. Sassari: Chiarella.
- Lo Schiavo, F. 1981. Economia e società nell'età dei nuraghi. In Pugliese Carratelli, G. (A cura di), *ICHNUSSA. La Sardegna dalle Origini all'età classica*, 255-347. Milano: Libri Scheiwiller.
- Lo Schiavo, F. 1982. La domus dell'Ariete (Perfugas, Sassari). *RivScPr* 37 (1-2), 135-186.
- Manunza, M. R. 1995. *Dorgali. Monumenti antichi*. Oristano: S'Alvure.
- Mastino, A. 2020. Eracle nel Giardino delle Esperidi e le Ninfe della Sardegna nell'Occidente Mediterraneo mitico. *ASS* 55, 1-88.
- Mereu, A. 1978. *Fonni resistenziale nella Barbagia di Ollolai e nella storia dell'Isola*, Nuoro: La Tipografica di Solinas.
- Moravetti, A. 1978. La voragine di Ispinigoli. Dorgali-Nuoro, in *Sardegna centro-orientale. Dal neolitico alla fine del mondo antico*, 165-171. Sassari: Dessì.
- Orsi, P. e Agnello, G. 1942 (A cura di), *Sicilia Bizantina. Architettura, Pittura, Scultura*, Roma -Tivoli: Chicca.
- Pais, E. 1970 [1881], *La Sardegna prima del dominio romano. Studi storici ed archeologici*. Roma: R. Accademia dei Lincei (rist. anastatica Cagliari 1970).
- Pani Ermini, L. 1976. Lucerne ed incensieri in bronzo del Museo Archeologico di Cagliari. *BdA serie* 5 61, 68-72.



- Pani Ermini, L. e Marinone, M. 1981. *Museo Archeologico Nazionale di Cagliari. Catalogo dei materiali paleocristiani e altomedievali*. Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato.
- Pinza, G. 1901. Monumenti primitivi della Sardegna. *MonAnt* 9, coll. 5-280.
- Pollard, N. e Berry, J. 2014. *Le legioni. Roma e il suo esercito*. Milano: Mondadori.
- Quinto, E. 2014. *Roma. Capitale dell'impero*. Milano: Mondadori.
- Rubat Borel, F. 2009. Tipologia e cronologia degli elementi del ripostiglio di Chiusa di Pesio. In Venturino Gambari, M. (A cura di). *Il ripostiglio di Monte Cavanero di Chiusa di pesio (Cuneo)*, 55-104. Alessandria: Linellab edizioni.
- Sanciu, A. 2010. *San Teodoro. Museo delle Civiltà del Mare. La raccolta archeologica*. Sassari: Carlo Delfino.
- Santoni, V. 1994. L'architettura e la produzione materiale nuragica. In *Il nuraghe Losa di Abbasanta. I, QuadCa 10/1993 - Supplemento*, 5-64.
- Serra, P.B. 1990. Il sepolcreto altomedievale, in Ugas, G. e Serra P.B. (a cura di), *Complesso sepolcrale bizantino nel mastio del nuraghe Su Nuraxi di Siurgus Donigala, Atti del IV Convegno sull'archeologia tardoromana e medievale, "Le sepolture in Sardegna dal IV al VII secolo" (Cagliari 27-28 giugno 1987)*. (Mediterraneo Tardoantico e Medievale. Scavi e Ricerche 8), 112-131. Oristano: Editrice S'Alvure.
- Serra, P.B. 1994. I materiali di età storica: dall'Alto Impero all'Alto Medioevo (Secc. I-VII d.C.). *QuadCagliari 10/1993-Supplemento, Cagliari*, 123-219.
- Serra, P.B. 1995. Contesti tombali di età tardoromana e altomedievale da Santadi, in Santoni, V. (A cura di), *Carbonia e il Sulcis. Archeologia e territorio*, 381-404. Oristano: Editrice S'Alvure.
- Serra, P.B. 1998. Ceramiche d'uso e prodotti dell'industria artistica minore del Sinis. In Cossu, C. e Melis, R. (A cura di), *La ceramica nel Sinis dal neolitico ai giorni nostri. Atti del 2° convegno di studi, Oristano-Cabras, 25-26 Ottobre 1996*, 335-401. Cagliari: Condaghes.
- Serra, P.B. 2008. Su alcune matrici in bronzo di linguette altomedievali decorate a "punti e virgole" dalla Sardegna. In Casula L., Corda, A.M. e Piras, A. (A cura di), *Orientis radiata fulgore. La Sardegna nel contesto storico e culturale bizantino, Atti del Convegno di Studi, Cagliari 30 novembre - 1° dicembre 2007, Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna, Studi e Ricerche di Cultura Religiosa, Nuova Serie, VI, Cagliari-Ortacesus 2008*, 313-351. Cagliari: Nuove grafiche Puddu.
- Serra, P.B. 2019. Ricerche e scavi di Antonio Taramelli nell'ambito della Sardegna bizantina. *Theologica & Historica* 28, 493-518.
- Serra, P.B. 2020. Le ricerche di Antonio Taramelli nell'ambito bizantino. In Casagrande, M., Picciau M. e Salis G. (A cura di), *Antonio Taramelli e l'Archeologia della Sardegna, Atti delle giornate di studio, Abbasanta 17-18 maggio 2019*, 117-129. Nuoro: Imago Multimedia.
- Serra, P. B. e Salvi, D. 1990. *Corredi tombali e oreficerie nella Sardegna Altomedievale* (Quaderni didattici 3). Cagliari: STEF.
- Sotgiu, G. 1992. Culti egiziani nella Sardegna romana: il dio Apis. In *Sardinia Antiqua. Scritti in onore di Piero Meloni in occasione del suo settantesimo compleanno*, 425-434. Cagliari: Edizioni Della Torre.
- Spano, G. 1858. Ultime scoperte. *BAS* 4, 31-32.
- Spano, G. 1859. Ultime scoperte. *BAS* 5, 157-159.
- Spano, G. 1863. Ultime scoperte. *BAS* 9, 61-62.
- Spano, G. 1870a. *Memoria sulla Badia di Bonarcadu e Scoperte Archeologiche fattesi nell'isola in tutto l'anno 1869*. Cagliari: Tipografia di A. Alagna.
- Spano, G. 1870b. *Memoria sopra l'antica Cattedrale di Ottana e Scoperte Archeologiche fattesi nell'isola in tutto l'anno 1870*. Cagliari: Tipografia del Commercio.

- Spano, G. 1872. *Scoperte Archeologiche fattesi in Sardegna in tutto l'anno 1871 con appendice sugli oggetti sardi dell'esposizione italiana*. Cagliari: Tipografia del Commercio.
- Spano, G. 1876. *Scoperte Archeologiche fattesi in Sardegna in tutto l'anno 1876*. Cagliari: Tipografia di Antonio Alagna.
- Taramelli, A. 1915. Guida del Museo Nazionale di Cagliari. ASS, X (1914), 264-379.
- Taramelli, A. 1919. Ballao nel Gerrei. Tempio protosardo scoperto in regione "Sa Funtana Coperta". *NSc 1919*, 169-187
- Usai, A. 1970. *Il villaggio nuragico di Lanusei*. Cagliari: SPA.
- Vivanet, F. 1889a. Lei: deposito di antichi bronzi riconosciuto nel territorio del comune. *Atti della R. Accademia dei Lincei* 4, 286, 6, 171.
- Vivanet F., 1889b. Aritzu, *Atti della R. Accademia dei Lincei* 4, 286, 6, 231.
- Vivanet, F. 1890. Lei - Avanzi di una fonderia dell'età del bronzo scoperti nel territorio del comune. *Atti della R. Accademia dei Lincei* 4, 287, 8, 313-315.



**Cómo citar / How to cite:** Ruiz, J. C. 2022. Una inscripción tardorromana reencontrada procedente de Tarragona (*CIL* II<sup>2</sup>/14.2, 934). *Antigüedad y Cristianismo* 39, 173-179. <https://doi.org/10.6018/ayc.533791>

## UNA INSCRIPCIÓN TARDORROMANA REENCONTRADA PROCEDENTE DE TARRAGONA (*CIL* II<sup>2</sup>/14.2, 934)

### A LATE ROMAN INSCRIPTION REDISCOVERED FROM TARRAGONA (*CIL* II<sup>2</sup>/14.2, 934)

Julio C. Ruiz

*Universidad Rovira i Virgili / Instituto Catalán de Arqueología Clásica,*

*Tarragona, España*

*julioruiz92@hotmail.es*

*orcid.org/0000-0002-6562-9040*

Recibido: 22-6-2022

Aceptado: 12-8-2022

#### RESUMEN

Este artículo se ocupa del estudio de un fragmento epigráfico, conocido desde hace años, pero considerado como desaparecido, procedente del área de la catedral de Tarragona. Corresponde a una inscripción honorífica de un emperador de inicios del siglo IV. Su reciente localización en los almacenes del Museo Diocesano permite aportar nuevos datos sobre la pieza, principalmente en lo que respecta a sus características formales y materiales. También se trata sobre el contexto original de la inscripción y su relación con otros ejemplares coetáneos.

**Palabras clave:** pedestal de estatua, caliza pseudo-microesparítica, reutilización, foro provincial.

#### ABSTRACT

This article studies an epigraphic fragment from the area of the cathedral of Tarragona. It had been known for years but was considered missing. It is an honorary inscription of an emperor of the early fourth century. Its recent location in the warehouses of the Diocesan Museum allows to provide new data about the piece, mainly about its formal and material characteristics. The article also discusses the original context of the inscription and its relationship with other honorary monuments of the same period.

**Keywords:** statuebase, pseudo-microsparitic limestone, reuse, provincial forum.

En el primero de los fascículos de la edición actualizada del *Corpus Inscriptionum Latinarum* de Tarraco, publicada hace algunos años, G. Alföldy incluyó un fragmento epigráfico cuyo paradero era desconocido (CIL II<sup>2</sup>/14.2, 934; *HEp* 20, 2011, 472) (fig. 1). Según indica el autor, Th. Hauschild le hizo saber que la inscripción había sido hallada en 1976 durante las excavaciones en el edificio de la carpintería (conocida con la denominación catalana “*fusteria*”) de la catedral de Tarragona, desarrolladas por el Instituto Arqueológico Alemán. Alföldy, que no pudo realizar el estudio autóptico de la pieza al no localizarla, la conocía a través de un dibujo realizado por Th. Hauschild en el mismo año de su hallazgo (fig. 2), en el que basa su análisis.

Durante nuestro estudio de las colecciones arqueológicas de Tarraco hemos podido localizar este fragmento, que se conserva en el Museo Diocesano de Tarragona<sup>1</sup>, con el n.º inv. 4553 (fig. 3). La pieza está realizada en piedra caliza pseudo-microesparítica de tonalidad amarilla-anaranjada, con algunos estilolitos rojos. Estas características permiten identificar el litotipo como la llamada “piedra de Santa Tecla”, extraída en canteras cercanas a la ciudad (Àlvarez *et al.* 2009). Se trata del trozo de un bloque paralelepípedo, roto por todos sus lados salvo el superior, donde conserva una mínima parte del reborde original. Por la parte posterior muestra una superficie de rotura. En su estado actual, la pieza mide 20,5 cm de altura, 7,5 cm de anchura y 5 cm de profundidad.

El fragmento presenta dos caras claramente diferenciadas. En una de ellas, seguramente la más antigua, se ven los restos de una moldura en *kyma* recta que enmarcaba un campo, seguramente epigráfico, aunque debido a su estado tan fragmentado no se conserva nada del presumible texto original. En el lateral

adyacente se encuentra una inscripción, en este caso grabada sobre una superficie lisa sin enmarcar, constituida por letras que, aun presentando una ejecución aceptable, no son de gran calidad. Esta inscripción, que es seguramente la más reciente, se halla distribuida en dos líneas. Las letras de la primera línea miden 4,6 cm de altura, en tanto que las de la segunda miden 4,7 cm de altura, salvo la L que destaca sobre las demás, alcanzando los 6 cm. El interlineado que separa ambas mide 1,8 cm de altura.

El hallazgo de la inscripción no ha conllevado una modificación del texto, puesto que el dibujo de Hauschild es bastante exacto, por lo que se mantiene la lectura de G. Alföldy:

*Pii[ssimo - - -]*  
*fel[icissimo - - -]*  
 - - - - -

Como indica G. Alföldy en la edición del fragmento, el texto es comparable al de otra inscripción de Tarraco, grabada asimismo en un pedestal de estatua, dedicado a Constantino durante su reinado, que presenta un inicio de texto muy similar (CIL II<sup>2</sup>/14.2, 942): el encabezamiento menciona “*Pissimo fortissimo / felicissimo / d(omino) n(ostro)*” justo antes del nombre del soberano. De hecho, en la ficha correspondiente de *HEp* se sugiere que la inscripción que nos ocupa estaba dedicada a este mismo emperador (*HEp* 20, 2011, p. 229), lo que resulta bastante probable, pero no se puede comprobar con certeza por a su estado tan fragmentado. En cualquier caso, la inscripción de dicho pedestal completo de Constantino puede servir como orientación para restituir el texto original del epígrafe que nos ocupa. Al mismo tiempo, la inscripción puede ser fechada a inicios del siglo IV d.C., debido a la paleografía y los aspectos formales, por comparación con éste y otros ejemplares de Tarragona (CIL II<sup>2</sup>/14.2, 934, 943, 944, 944a). En este momento, la ciudad de Tarraco experimentó una cierta recuperación después de la crisis del siglo III (Pérez 2013), que se

<sup>1</sup> En este mismo museo se conservan diversos materiales arqueológicos romanos, entre ellos numerosas esculturas y relieves procedentes en su mayoría del área del templo de culto imperial provincial: Ruiz 2020; Ruiz 2021. Agradezco a la Dra. Sofía Mata, anterior directora de este museo, las facilidades para llevar a cabo el estudio de los elementos de época romana.



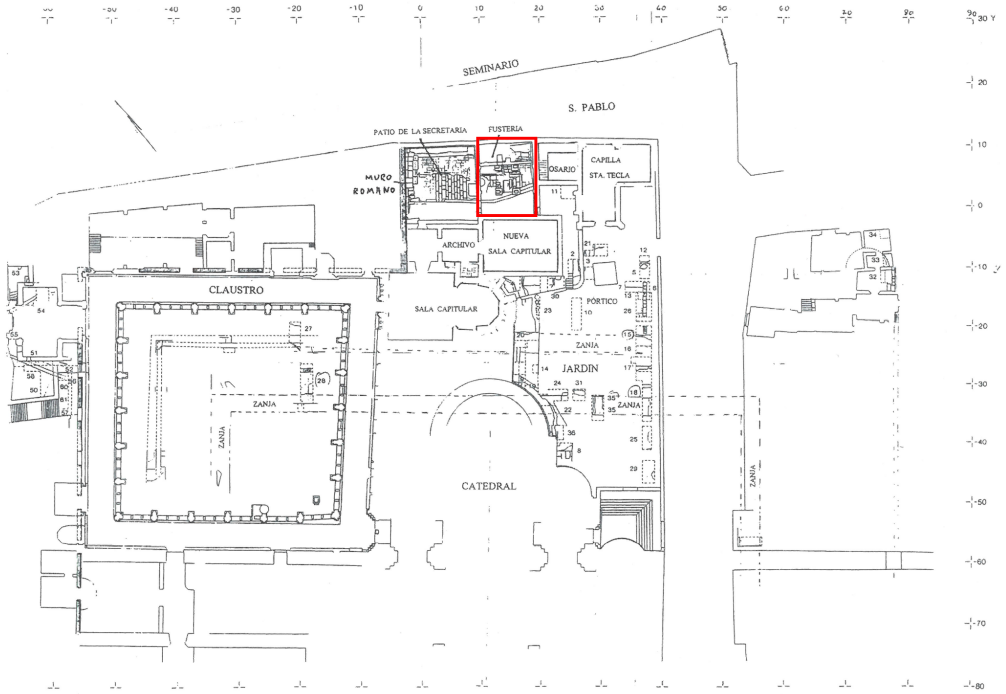


Figura 1. Planimetría de las excavaciones del Instituto Arqueológico Alemán (de Hauschild 2009, fig. 1) con indicación del lugar que ocupa la “fustería” de la catedral.

ISSN: 0214-7165 | ISSN-e: 1989-6182 - revistas.um.es/ayc

reflejó, entre otras cosas, en el aumento de homenajes estatuarios. Todas las inscripciones muestran un particular formulario, caracterizado por la proliferación de epítetos, generalmente exaltando el poder militar del soberano, propia de este periodo y que responde a una necesidad de autolegitimación (Alföldy 2003, 8-9; en *Hispania* véase, por ejemplo, el caso de *Lusitania*: Andreu 2016, 167).

Por otra parte, como señala Alföldy, con bastante seguridad el pedestal fue erigido por un gobernador de la provincia, que en aquel momento tenía el título de *praeses provinciae Hispaniae Tarraconensis* (Alföldy 1991, 56-57). Así se observa en las inscripciones del mismo periodo, tanto en las que ya han sido mencionadas, como también en otras coetáneas (*CIL* II<sup>2</sup>/14.2, 931 y 932).

La característica más significativa de esta pieza, como ya he dicho anteriormente, es que presenta dos caras diferentes, correspondientes

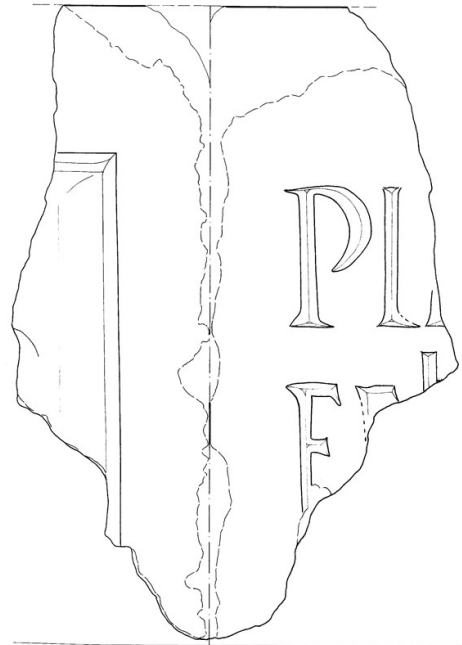


Figura 2. Calco de la inscripción por Th. Hauschild (*CIL* II<sup>2</sup>/14.2, 934, p. 261).



Figura 3. MHT, n.º inv. 4553. Fragmento epigráfico CIL II<sup>2</sup>/14.2, 934: lateral izquierdo, lateral derecho y cara posterior (fotos del autor).

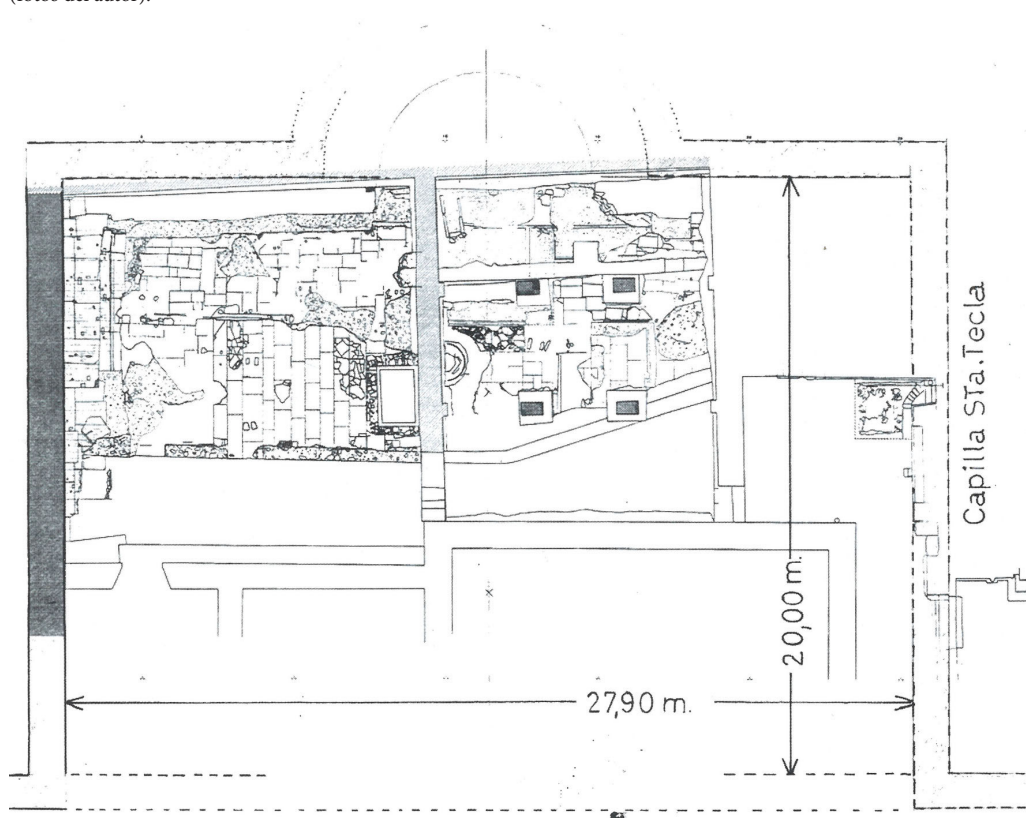


Figura 4. Arriba: Planimetría de los restos conservados de la sala-aula axial (Hauschild 2009, fig. 15).

a dos inscripciones distintas realizadas en diversos momentos. El lateral izquierdo era con toda seguridad el original, y, tanto por la característica molduración como por la misma materia prima, debió corresponder a un bloque paralelepípedo, perteneciente en realidad al dado central de un pedestal tripartito, propio de la producción epigráfica tarraconense entre finales del siglo I y el siglo II d.C. (Alföldy 2012, 458-461; Gorostidi y Ruiz 2017, 331-335; Gorostidi 2020, 269-272). Por lo tanto, la inscripción honorífica de inicios del siglo IV que se conserva fue grabada sobre un bloque destinado originalmente a un uso distinto, sin que nos sea posible saber el rango del personaje homenajeado a través del pedestal en su primera fase. En consecuencia, nos hallamos ante el testimonio de un fenómeno de reutilización, bien documentado en *Tarraco* entre finales del siglo III e inicios del siglo IV a través de otros ejemplares, entre los cuales algunos de los ya mencionados (*CIL* II<sup>2</sup>/14.2, 927, 929, 939, 942, 943) y que se explica por el declive de la producción de pedestales a partir de finales del siglo II d.C., que hizo necesaria la reutilización de otros (Mayer 1992, 79; Mayer 2010, 92-95; Alföldy 2012, 464-465). El ejemplar que nos ocupa se une a esta serie de pedestales reaprovechados, que ya era bastante numerosa.

Por lo que respecta al lugar de exposición, resulta imposible conocerlo en el caso del pedestal altoimperial, cuyo reaprovechamiento implica necesariamente su traslado. En cambio, para la inscripción imperial del siglo IV se puede suponer el área del templo del culto imperial provincial como el lugar de exposición más probable. Ello se ve reforzado por su hallazgo en el área de la catedral, como sucede con la gran mayoría de pedestales dedicados a emperadores y miembros de la familia imperial del mismo periodo (Alföldy 1979, 206, 209). Todos ellos hacen patente la existencia de grupos estatuarios de exaltación de las familias imperiales, que lamentablemente no han llegado a nuestros días, por lo que ningún pedestal puede

atribuirse a una escultura determinada<sup>2</sup> (en general sobre las esculturas exentas de *Tarraco*: Koppel 1985; v. ahora Ruiz, en prensa a). Ello se debe seguramente a que el casco antiguo ha estado ocupado de manera ininterrumpida hasta la actualidad, circunstancia que ha motivado su continua transformación, con la consiguiente desaparición de las esculturas (Koppel 1985, 5).

Como ya he mencionado anteriormente, la inscripción que nos ocupa fue hallada en la llamada “*fusteria*”, que se ubica en un lugar ocupado en la Antigüedad por una sala-aula construida en época flavia y situada en posición axial con respecto al templo al *divus Augustus* (Hauschild 2009; Mar et al. 2013) (fig. 4). Este edificio fue utilizado a lo largo de todo el periodo imperial, hasta su reconversión en época visigoda, lo que podría hacer pensar que originalmente el monumento honorífico que nos ocupa estuvo ubicado en su interior. De ser así, podría servir como testimonio de la existencia de un ciclo estatuario dedicado a emperadores y miembros de la familia imperial, al menos a inicios del siglo IV, instalado en este edificio.

Sin embargo, el hecho de que fuese recuperado en este edificio no garantiza que el pedestal estuviese originalmente erigido en este lugar, lo que se puede extrapolar al resto de ejemplares. Se desconocen sus circunstancias de hallazgo exactas y, además, se trata del único ejemplar del que se sabe que fue recuperado en este lugar, encontrándose en un estado demasiado fragmentado. Por lo tanto, únicamente es lícito suponer que formó parte de una galería de estatuas de emperadores, que se erigía en un punto o puntos indeterminados del porticado superior del área de culto imperial de *Tarraco*, utilizada con esta función hasta el siglo V.

<sup>2</sup> La totalidad de los retratos imperiales de *Tarraco* que se conservan pertenece al periodo altoimperial y proceden de diversos edificios de la zona inferior de la ciudad: Ruiz 2018; Ruiz 2019; Ruiz, en prensa b.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alföldy, G. 1979. Bildprogramme in den Städten des Conventus Tarraconensis – Das Zeugnis der Statuenpostamente. *Revista de la Universidad Complutense* 18, 187–200.
- Alföldy, G. 1991. *Tarraco* (Fòrum. Temes d'història i d'arqueologia tarragonines, 8). Tarragona: Museu Nacional Arqueològic de Tarragona.
- Alföldy, G. 2003. Die Repräsentation der kaiserlichen Macht in den Inschriften Roms und des Imperium Romanum. En de Blois, L., Erdkamp, P., Hekster, O., de Kleijn, G. y Mols, St. (Eds.), *The Representation and Perception of Roman Imperial Power. Proceedings of the Third Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, c. 200 B.C. - A.D. 476)*, Netherlands Institute in Rome, March 20-23, 2002, 3–19. Leiden-Boston: Brill.
- Alföldy, G. 2012. *Officina lapidaria Tarraconensis*. En Donati, A. y Poma, G. (Eds.), *L'officina epigrafica romana. In ricordo di Giancarlo Susini*. Epigrafia e antichità, 30, 429–71. Faenza: Lega.
- Àlvarez, A., García-Entero, V., Gutiérrez, A. y Rodà, I. 2009. *El marmor de Tarraco. Explotació, utilització i comercialització de la pedra de Santa Tecla en època romana. Tarraco marmor. The Quarrying, Use and Trade of Santa Tecla Stone in Roman Times*. Hic et Nunc, 6. Tarragona: Institut Català d'Arqueologia Clàssica.
- Andreu, J. 2016. Imagen imperial y ornamentación urbana en Lusitania: a propósito de los pedestales imperiales tardoantiguos. En D'Encarnação, J., Conceição, M. y Carvalho, P. C. (Coords.), *A Lusitânia entre Romanos e Bárbaros*, 151–177. Coimbra: Mangualde.
- CIL II<sup>2</sup>/14.2 = Alföldy, G. 2011. *Corpus Inscriptionum Latinarum. Inscriptiones Hispaniae Latinae, editio altera. Pars XIV, conventus Tarraconensis pars meridionalis. Fasc. 2, Colonia Iulia Urbs Triumphalis Tarraco*. Berlin-New York: De Gruyter.
- Gorostidi, D. 2020. El pedestal como símbolo: en torno a la imagen de los homenajes públicos surgidos de los talleres de *Tarraco*. En García-Entero, V., Vidal, S., Gutiérrez, A. y Aranda, R. (Eds.), *Paisajes e historias en torno a la piedra. La ocupación y explotación del territorio de la cantería y las estrategias de distribución, consumo y reutilización de los materiales lapídeos desde la Antigüedad*. Monografías de Prehistoria y Arqueología UNED 1. 265–288. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Gorostidi, D. y Ruiz, J. C. 2017. The Flavian *officina lapidaria Tarraconense*: colour and texture in the service of Rome. *Studia Europaea Gnesnensia* 16, 319–50.
- Hauschild, Th. 2009. Algunas observaciones sobre la construcción de la sala-aula situada detrás de la catedral de Tarragona. En López, J. y Martín, Ò. (Eds.), *Tarraco: construcció i arquitectura d'una capital provincial romana. Actes del Congrés internacional en homenatge a Theodor Hauschild (Tarragona 2009)*, I-II (*Butlletí Arqueològic èp. V*, 31/32), 313–44. Tarragona: Reial Societat Arqueològica Tarraconense.
- Koppel, E. M. 1985. *Die römischen Skulpturen von Tarraco*. Madrider Forschungsergebnisse, 25. Berlin: De Gruyter.
- Mar, R., Ruiz de Arbulo, J., y Vivó, D. 2013. Los genios de los *conventus iuridici* y el lugar de reuniones del *concilium provinciae Hispaniae citerioris*. ¿Una 'curia' de uso provincial en Tarraco?. En Soler, B., Mateos, P., Noguera, J. M. y Ruiz de Arbulo, J. (Eds.), *Las sedes de los ordines decurionum en Hispania. Análisis arquitectónico y modelo tipológico*. Anejos de AEspA, LXVII, 25-41. Mérida: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Mayer, M. 1992. Epigrafía tardía y reutilización de soportes: el ejemplo de la zona norte del *conventus Tarraconensis*. En Dupré, X. (coord.), *Miscel·lània arqueològica a Josep M. Recasens*, 75-82. Tarragona: EsTarraco-Junta del Port de Tarragona.

- Mayer, M. 2010. Algunas consideraciones sobre la epigrafía y los procedimientos epigráficos en la zona costera de la *Hispania citerior* a propósito de ciertos paralelos itálicos. Los casos de los honores imperiales en época tardía y de la administración de los espacios sacros dependientes de las ciudades. *Mare Internum. Archeologia e culture del Mediterraneo* 2, 91–99.
- Pérez, M. 2013. Tarraco a l'època tardoromana. Història política i eclesiàstica. En Macias, J. M. y Muñoz, A. (Eds.), *Tarraco christiana ciuitas*. Documenta 24, 83–96. Tarragona: Instituto Catalán de Arqueología Clàssica.
- Ruiz, J. C. 2018. Los retratos imperiales de *Tarraco*: notas sobre talleres y técnicas de producción. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie I, Prehistoria y Arqueología* 11, 75–100.
- Ruiz, J. C. 2019. Retrato del joven César *capite velato* procedente del foro local de Tarraco. *Madriider Mitteilungen* 60, 246–75.
- Ruiz, J. C. 2020. Elementos escultóricos del periodo romano conservados en el Museo Diocesano de Tarragona. *Spal* 29(2), 147–77.
- Ruiz, J. C. 2021. Nuevos relieves arquitectónicos con decoración vegetal procedentes del área del templo al *divus Augustus* en *Tarraco*. *Revista d'Arqueologia de Ponent* 31, 105–114.
- Ruiz, J. C. en prensa a. *Corpus Signorum Imperii Romani, España. Tarragona* (conventus Tarraconensis, Hispania citerior).
- Ruiz, J. C. en prensa b. Observaciones sobre los retratos imperiales de *Tarraco* en base a aspectos técnicos. en Bentz, M. y Heinzemann, M. (Eds.), *Session 11-12. Single Contributions* (Archaeology and Economy in the Ancient World – Proceedings of the 19th International Congress of Classical Archaeology, Cologne/Bonn 2018, Vol. 57). Heidelberg: Propylaeum.





**Cómo citar / How to cite:** Palencia García, J. F. 2022. Religión y cultos en la Meseta sur de Hispania durante época romana. Carrasco Serrano, G. (Coord.), Cuenca, 2021, 373 pp. ISBN: 978-84-9044-446-7. *Antigüedad y Cristianismo* 39, 181-186. <https://doi.org/10.6018/ayc.546491>

## RELIGIÓN Y CULTOS EN LA MESETA SUR DE HISPANIA DURANTE ÉPOCA ROMANA. CARRASCO SERRANO, G. (COORD.), CUENCA, 2021, 373 PP. ISBN: 978-84-9044-446-7

Recibido: 9-10-2022

Aceptado: 10-11-2022

Esta necesaria e interesante monografía se estructura en diversos apartados, en los que participan investigadores de reconocido prestigio. El origen de la misma fue un Coloquio sobre cultos y religión romana en Castilla-La Mancha, que se celebró en el Aula Magna de la Facultad de Letras de la Universidad regional en Ciudad Real, los días 26 y 27 de septiembre de 2019.

Adentrándonos en la obra en sí, es el prof. Dr. Gregorio Carrasco Serrano del Área de Historia Antigua de la Facultad de Letras de la Universidad de Castilla-La Mancha, quien coordina este nuevo volumen que continúa con la línea de investigación de anteriores monografías indispensables para el conocimiento de la Meseta meridional: *Los pueblos prerromanos en Castilla-La Mancha* (Cuenca, 2007), *La romanización en el territorio de Castilla-La Mancha* (Cuenca, 2008), *La ciudad romana en Castilla-La Mancha* (Cuenca, 2012), *Vías de comunicación romanas en Castilla-La Mancha* (Cuenca, 2016) y más recientemente, *Economía romana en Castilla-La Mancha* (Cuenca, 2020).

De hecho, no solo ha sido el coordinador de la obra que aquí se reseña, sino que ha contribuido a la misma con un capítulo inicial dedicado a los cultos romanos en la provincia de Ciudad Real a través de las fuentes epigráficas (pp. 11-31). En el mismo, el autor destaca que la mayoría de las inscripciones corresponden a la etapa altoimperial, y reflejan

el paso de gentes por estas tierras, entre la Alta Andalucía, la Meseta y el Levante.

Asimismo, el profesor Carrasco Serrano pone de relieve los epígrafes vinculados a la Tríada Capitolina, en particular a Iuppiter, bajo la conocida fórmula inicial de *I(ovi) O(ptimo) M(aximo)*. Marte sería otra de las deidades preferidas en el estudio de esta provincia, como demuestra la inscripción de Malagón, junto a Tutela (*CIL* II, 3226) y a Mercurio, esta última deidad muy popular, ya que era protectora de actividades comerciales y artesanales, como demuestra el ara de arenisca roja de *Laminium* (Alhambra, Ciudad Real). En este municipio flavio Hübner, ya en su día, se ocupó del culto al *Genius* del *municipium Flavium Laminitanum*, al igual que de la conocida inscripción de la *flaminica Licinia Macedonica* a quién su liberto *C. Licinius Edymeles* honró con una estatua y pedestal. Además, sabemos por otro epígrafe conservado, que su hija *Allia Candida* era patrona de un *collegium* religioso.

Por su parte, la Dra. Rubí Sanz Gamó, Directora del Museo Provincial de Albacete, presenta distintos testimonios de religiosidad en dicha provincia entre los siglos II a.C. y V d.C. (pp. 33-76), combinando magistralmente las inscripciones con elementos arquitectónicos y escultóricos. Durante la República romana asistimos a la introducción de los cultos itálicos en el santuario del Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo), que perdura en esta época al menos hasta el s. I, y que debió de contar con un templo de trazas clásicas,

ejemplo del sincretismo religioso del momento. Por su parte, los *oppida* de *Ilunum* (Tolmo de Minateda) y *Libisosa* (Lezuza) realizaron importantes remodelaciones urbanas, que demuestran las perduraciones de una *religio* prerromana a través de la Diosa Madre, ligada a la naturaleza y representada en las cerámicas. Por otra parte, la Dra. Sanz Gamo nos explica cómo la práctica de la inhumación indujo a los fieles cristianos a enterrarse en sarcófagos, especialmente a partir del s. II d.C., como nos transmiten los ejemplares del Tolmo de Minateda y Balazote.

El Dr. Jorge Sánchez-Lafuente Pérez de la Universidad de León, registra los testimonios del *cultus deorum* en las provincias de Cuenca y Guadalajara. El autor comienza su estudio con deidades de origen indígena como Airón (Uclés y Valeria, Cuenca) en la antigua Celtiberia. El foro de *Ercavica* (Cañaveruelas, Cuenca), en su sector NW, proporcionó un remate de bronce para altar vinculado a elementos para el sacrificio, que podría identificarse con el culto imperial. Respecto a los dioses del panteón romano destacan los casos de Minerva en el entorno de la citada *Ercavica*, quizás con el apelativo de *Medica*, Hércules (La Puerta y Mantiel, Guadalajara) y Diana en *Segobriga* relacionada con un *lucus* a las afueras de la ciudad. El culto a Diana se encontraba asociado a Hércules y Mercurio en este municipio augusteo.

Siguiendo con este autor, destaca el concepto que realiza de la transición del santuario pagano al cristiano, muchas veces enclavado en los mismos lugares, buenos ejemplos serían la cueva-santuario de Santa del Cabriel (Mira, Cuenca), el Santuario de la Virgen de la Hoz, Corduente (Molina de Aragón, Guadalajara).

La *religio deorum* desde una perspectiva epigráfica en la provincia de Toledo es analizada por el prof. y catedrático de la Universidad de Navarra, Javier Andreu Pintado, quién se centra en los *municipia* de *Caesarobriga* (Talavera de la Reina) perteneciente al *conventus Emeritensis*, dentro de la provincia de la Lusitania, mientras

que *Toletum* y *Consabura* (Consuegra) se integrarían en el *conventus Carthaginensis* y, por tanto, en la *Citerior Tarraconensis*.

El profesor Andreu destaca que de las treinta y una inscripciones votivas (*tituli sacri*), diez aluden a divinidades indígenas, tres guardan relación con el culto imperial y las diecinueve restantes hacen mención al panteón romano. Las deidades prelatinas en la zona también son importantes, el caso de *Bandua* se identifica con el de la *Tutela* romana. Precisamente, dos aras de *Tutela* han aparecido en el ager *Consaburensis* (IRPT, 229/CIL II<sup>2</sup>/13, 186 y 195), que, según el autor, demuestran el carácter más romanizado de la parte oriental y carpetana de la provincia de Toledo (Andreu, 2021: 118). *Endovelico*, *Togo*, *Urilouco*, en cambio, se relacionan con la mitad occidental de la provincia, de sustrato vetón. Respecto a los votos a divinidades del panteón romano, de nuevo Júpiter es la deidad más representada con diez epígrafes. Asimismo, hay referencias en honor a las *Nymphae* (Parrillas, Toledo), junto a Diana cuyos devotos suelen ser féminas (Polán), mientras que Hércules tiene sobre todo devotos masculinos, al igual que *Liber Pater* y *Minerva Augusta*.

A Julio Mangas le corresponde un capítulo (pp. 133-158) en el que el catedrático de la Universidad Complutense de Madrid, nos traslada las manifestaciones religiosas romanas en la actual Comunidad Madrid. Destaca el centro comercial y nudo de comunicaciones de la antigua *Complutum* (Alcalá de Henares), y que, por tanto, se convirtió en un importante centro religioso. Adquirirá el rango de municipio latino en época flavia, al igual que las otras *civitates* de la Comunidad de Madrid. Tenemos atestiguado el culto imperial en *Complutum* a partir de un sacerdote local y de los *seviri Augustales* (CIL II, 3030). Llama la atención la concentración de aras dedicadas a Marte en la ciudad y su territorio, lo que permite plantear al autor la hipótesis sobre la existencia de un *aedes* en honor al dios de la guerra. Asimismo, sin salir de *Complutum*, existen interesantes pinturas murales que

irradian su religiosidad, como la Casa de los Grifos, la Casa de Baco, Casa de Cupido y de Marte. Al norte de *Complutum*, se encontraba la ciudad de *Mantua* (Villamanta, Madrid), donde se ha encontrado un altar dedicado a los dioses Lares. Pero uno de los monumentos epigráficos más interesantes se sitúa en Cenicientos. Se trata de un bloque granítico de unos 5 m. de altura, en el que en su parte frontal se encuentra una hornacina con tres figuras en pie y dos animales recostados en su parte inferior. Al parecer, estaba dedicado a Diana, protectora de los ganaderos y las mujeres. Todo ello, configuraba un santuario rural (*sacellum*). Otro municipio sería *Titulcia*, identificada con el actual municipio homónimo de la Comunidad de Madrid, que era un auténtico cruce de caminos entre la Meseta norte y la Meseta sur, y donde además se localizaban las Salinas Espartinas. Destaca su arco imperial localizado junto al río Jarama. La escasez de epígrafes es justificada por el profesor Mangas, ya que las modernas construcciones se asientan sobre los restos romanos de la antigua ciudad.

Javier Velaza, prof. Dr. de la Universidad de Barcelona, nos propone el sugerente tema de la permanencia e innovación en la epigrafía, haciendo referencia a “los dioses viejos y nuevos” (pp. 159- 180). Por tanto, cada vez encontramos más inscripciones paleohispánicas, tanto en el mundo indoeuropeo como en el ibérico en cuevas o santuarios al aire libre, buen ejemplo de ello es el citado caso del Cerro de los Santos, que permanecería activo entre los s. IV a.C. al s. IV d.C. Respecto al total de inscripciones religiosas registradas en el territorio objeto de su estudio superaría ligeramente el centenar, siendo el soporte preferido el ara. Los dedicantes serán en su mayoría ciudadanos romanos con sus *tria nomina* y mujeres con sus *duo nomina* (un 34% para ambos), seguidos de libertos (20%) e indígenas (16%). Con un ligero predominio de las áreas urbanas sobre las rurales, y una cronología que nos retrotrae al s. I-II. Centrándonos en las divinidades indígenas, destacan diecisiete teónimos

registrados, algunos de los mismos no propios de la zona, como las célticas *Epona* hallada en *Segontia* o la *Bandua/e* de Sonseca (Toledo), la lusitana *Ataecina* en *Caesarobriga*. Ello, demuestra que la Meseta sur durante la época imperial fue un territorio de enorme trasiego de gentes procedentes de la Meseta norte y de la Lusitania especialmente.

Por otra parte, la investigadora del CSIC la Dra. Guadalupe López Monteagudo sigue una interesante línea de investigación de un anterior trabajo de índole económica (López, 2020: 255-303), centrándose ahora en los aspectos religiosos que proyectan las ricas producciones musivas en la Meseta meridional (pp. 181- 232). De este modo, destaca los temas acuáticos como los más abundantes, debido a su carácter salutar: Océanos, padre de las aguas dulces y saladas, representado como un anciano barbado, como podemos comprobar en los mosaicos de Balazote (Albacete) y Carranque (Toledo). Venus nacida de las aguas, aparece en Noheda y Carranque, pero también su atributo, la venera o concha gallonada, es propia de habitaciones absidiadas. En segundo lugar, nos encontramos con las representaciones báquicas, que nos revelan el carácter vitivinícola de la región. Como las imágenes de Baco niño sobre pantera de la villa romana de Carabanchel (Madrid), o las de Baco ebrio en *Complutum*. El Triunfo de Baco se documenta en la conocida villa de Noheda (Cuenca), fechado en la segunda mitad del s. IV. Siguiendo con las mitologías épicas, que de nuevo vuelven a tener una actitud moralizante, la autora describe los casos de Rielves (*triclínium* de la epopeya homérica, Glauco y Diómedes), Carranque (devolución de Briseida a Aquiles), *Complutum* (Aquiles y Pentésilea) y Noheda (Pelops e Hipodamia, junto al relato homérico de Paris y Helena).

La prof. Dra. Alicia Arévalo González de la Universidad de Cádiz, nos ofrece una completa visión sobre la relación estrecha entre la moneda y la religión en la Meseta meridional (pp. 233-269). Durante la agonía de la República surgieron una serie de cecas

efímeras como las de *Toletum*, *Konterbia Karbica* (Fosos de Bayona, Cuenca), *Sisapo* (La Bienvenida, Ciudad Real). Ya en época imperial destacaron las cecas de *Segobriga* (Saelices, Cuenca) y *Ercavica* (Cañaveruelas, Cuenca), cuyas emisiones perduran hasta Calígula. La moneda podía convertirse en ex voto o pago a la divinidad (*stipendium*), ya que en ocasiones mostraban una iconografía sacra, que concordaba con las ofrendas votivas. En este sentido, el mito griego de Caronte bien lo demuestra en los enterramientos.

En el caso de *Segobriga*, cobra fuerza la transmisión del culto al fundador mítico (*heros ktistes*: ¿*Segius*?) con el de *conditor urbis*, personificado por Augusto (Almagro, 1996). Por el contrario, *Ercavica* en el reverso utilizó un toro –no el jinete– (RPC, 459-460), que en las emisiones de Tiberio y Calígula portaba sobre la cabeza un *frontale* triangular, lo cual permite identificarlos como víctimas sacrificiales. Respecto a los hallazgos monetarios en necrópolis, en líneas generales han sido considerados como parte del ajuar del difunto, cuando habría que matizar si realmente desempeñan esta función o tienen el sentido de ofrenda. Este último podría ser el caso de una fraccionaria ampuritana de la necrópolis del poblado ibérico del Macalón (Nerpio, Albacete), datada a finales del s. V a.C., según la autora, éste sería “el hallazgo más antiguo de numerario procedente de un lugar de enterramiento meseteño” (Arévalo, 2021: 255). Asimismo, aborda el interesante tema del ritual de incineración (*ustrinum*); tras introducir las cenizas del difunto en la urna cineraria (*olla ossuaria*), una vez colocada ésta en la sepultura, se incorporaban otros objetos, entre ellos, las monedas de época altoimperial, especialmente a partir del s. I d.C., como demuestran los ejemplos de Pozo Moro (Chinchilla, Albacete) y *Segobriga* (Cuenca), donde se escoge numerario propio de la ciudad, que de nuevo aparece también en las inhumaciones.

La prof. Dra. Silvia Tantimonaco de la Universidad de Lisboa nos plantea profundizar

en el culto a los Manes, a partir de los ejemplos epigráficos de la Meseta sur (pp. 271-300). Este particular culto a los antepasados empezó en las últimas décadas del s. I a.C., pero no se extendería hasta la época de Claudio. Dentro de Hispania, la fórmula de *adprecatio* se registrará en la Bética a partir de la segunda mitad del s. I d.C. Para nuestro territorio de estudio, la fórmula *Dis Manibus Sacrum* parece introducirse desde esta zona y desde el oeste (*Augusta Emerita*), generalizándose en época de los Antoninos, con ejemplos en *Laminium*, *Caesarobriga* y *Complutum*, entre otros.

La investigadora registra un *corpus* total de 167 inscripciones funerarias en la Meseta sur, las más tardías del s. III d.C. Por territorios destacan las provincias de Toledo (44%) y la Comunidad de Madrid (21%). Respecto al tipo de monumentos dedicados a los Manes destacan las estelas –en ellas podemos encontrar referencias a una posible migración astral de las almas–, a través de las representaciones de rosetas, discos solares, hojas de palma, etc. En ocasiones las fórmulas abreviadas DMS/DM se ubican fuera del campo epigráfico, en los *pulvini* o en el coronamiento del ara.

La autora cree interesante resaltar el uso tras la fórmula *adprecatio* del genitivo/dativo para el nombre del difunto, identificando a los difuntos con sus Manes, seres divinizados. La onomástica nos indica que en un tercio de las inscripciones los dedicantes son esclavos o libertos. Según la autora, este hecho encajaría bien con la demografía de la Meseta meridional en época romana, donde la mano de obra esclava sería empleada en el cultivo de las tierras, el servicio doméstico de las *villae* y las explotaciones mineras (Tantimonaco, 2021: 293).

Siguiendo con el orden del volumen, la prof. Dra. Rosario Cebrián Fernández de la Universidad Complutense, Directora del Parque Arqueológico de Segóbriga, nos ofrece una visión muy completa del centro minero del *lapis specularis*, y más concretamente sobre las formas, organización y representación del culto imperial en la ciudad (pp. 301- 329). La



copiosa epigrafía segobrigense ha confirmado la existencia de un altar consagrado en vida a Augusto en el área foral (CIL II<sup>2</sup>/13, 243). De hecho, en el interior de la basílica del foro, existían dos espacios en las cabeceras norte y sur dedicados al culto imperial.

En el foro, en su parte septentrional, hallamos el aula con exedra, en el que apareció el retrato de *Agrippina maior*, que formaría parte de un ciclo estatuario julioclaudio, probable sede del *collegium* funerario de los *sodales Claudiani*. Asimismo, se atestigua la existencia de *flamines divi Augusti* y *Romae* (CIL II<sup>2</sup>/13, 284, 285 y 290) y sus auxiliares los *seviri augustales* (CIL II<sup>2</sup>/13, 223), junto a un *magister Larum Augustorum* (CIL II<sup>2</sup>/13, 219). En definitiva, el foro nos proporciona 72 pedestales de estatua para honrar a emperadores y sus familias, patronos de la ciudad, divinidades, magistrados y sacerdotes. Respecto a los ciclos dinásticos presentan estatuas con mármoles procedentes de Luni-Carrara, Thasos, Monte Pentélico y Proconeso. El primero estará dedicado a *gens Augusta*, en el que se incluiría el retrato de Augusto como *Pontifex Maximus*, siguiendo el modelo de la Vía Labicana en Roma. Mientras que el segundo, situado en la zona central del foro, quizás haría mención a Claudio por el *togatus* localizado, junto a estatua tipo *Hüfmantel*.

Por su parte, en un meritorio y a la vez que didáctico estudio, el prof. Dr. Javier del Hoyo de la Universidad Autónoma de Madrid, nos propone adentrarnos en los cargos religiosos vinculados a la mujer hispanorromana: sacerdotisas, esposas y devotas en la epigrafía religiosa. El autor destaca dos dimensiones: por un lado, la realizada por la administración estatal, que establecerá un servicio oficial de sacerdotes y sacerdotisas, que tiene su registro epigráfico en pedestales de estatua que no hacen referencia a un *votum*, con dedicaciones *in honorem* o *in memoriam*. La otra dimensión pertenecerá al ámbito privado, los mortales acuden ante la necesidad a sus dioses para implorarles ayuda a cambio de una acción por la que ellos quedan vinculados a los dioses (*ex*

*voto*), es aquí cuando tiene sentido la ofrenda, que el devoto/a trata de cumplir: *v(otum) s(olvit) l(ibens) a(nimo)/m(erito)*, propio de aras y ámulas que denominamos votivas.

En Hispania el autor destaca cuatro grandes bloques de dioses que podemos trasladar a nuestro territorio: divinidades indígenas que perduraron un cierto tiempo en la antigua Carpetania y Oretania, como la *Ataecina* de origen lusitano; divinidades del panteón grecorromano, destacando la Tríada Capitolina, Hércules y Diana; divinidades orientales y místicas, ya asimiladas por Roma, como *Magna Mater*, *Cibele*; *Isis* y *Mitra*; el culto imperial, al emperador y su familia, junto a las virtudes imperiales, la diosa Roma; y finalmente, el cristianismo especialmente a partir del 313 para las inscripciones.

Respecto a las sacerdotisas de culto imperial, sabemos que existían *flaminicas* en las ciudades desde época julioclaudia y flavia, en la capital del *conventus* y en las capitales provinciales, en nuestro caso en Tarraco y *Augusta Emerita*, ejemplo de la provincia Citerior sería el caso de *Valeria Fida* de origen segobrigense (CIL II<sup>2</sup>/13, 1185), mientras que de la Lusitania tendríamos el citado caso de *Domitia Proculina*, hallada en *Caesarobriga*. Sobre las *flaminicas* municipales, destaca a la *Licina Macedonica* de Alhambra (Ciudad Real). Sobre las *flaminicas* conventuales, del Hoyo menciona la propuesta de Abascal y Alföldy (2015), a la hora de considerar que la inscripción monumental del teatro de *Segobriga* hiciera mención a una de ellas (CIL II<sup>2</sup>/13, 1269).

De nuevo el prof. Dr. Jorge Sánchez-Lafuente, nos ofrece un trabajo que sirve para cerrar esta monografía, en esta ocasión se centra en el importante papel del *procurator* de origen oriental C. Iulius Silvanus Melanio, quien vivió en la etapa de controversia entre paganos y cristianos, a finales del s. II-primeras décadas del s. III d.C. (pp. 347-373). Como todos sabemos, los cristianos se mostraron públicamente adversos al culto imperial, y los *procuratores* eran ciudadanos procedentes

del *ordo equester*, cuyas competencias administrativas iban en detrimento de los libertos imperiales. Al parecer, según el registro epigráfico, desempeñó cargos en Dalmacia y la *Lugdunensis* (La Galia), además del *flaminado* en Roma. Aunque en Hispania desempeñó las procuratelas de la *Citerior* (198-¿211?), es allí donde se le vincula a *Asturica Augusta* (Astorga, León), con las tres grandes aras astorganas atribuidas a Melanio, que reflejan la diversidad de sus cultos paganos y su exposición en un edificio probablemente público. Asimismo, también se le relaciona con *Segobriga* con el altar dedicado Zeus Megistos, el problema radica en que las minas de *lapis specularis* habían dejado de ser activas hace tiempo, por lo que cabe pensar en otras posibles atribuciones desempeñadas por Melanio como las financieras y las jurídicas.

En suma, nos encontramos ante un volumen magistral que, pese a incidir sobre un territorio cada vez más conocido –gracias

en parte a trabajos como el presente–, no deja de sorprendernos, ya que proporciona elementos que pudieran replicarse en otros *territoria* hispanos. Asimismo, es una monografía –que como sus predecesoras– ha sido excelentemente editada, mostrando un notable aparato gráfico centrado en la revisión de las fuentes epigráficas y arqueológicas. En gran parte, la obra sigue el liderazgo científico del prof. Dr. Gregorio Carrasco Serrano en el estudio de la Antigüedad de una Meseta sur vinculada a Roma.

Juan Francisco Palencia García  
Miembro de la Real Academia de Bellas Artes  
y Ciencias Históricas de Toledo,  
Toledo, España  
juan.palenciagarcia@iesmariapacheco.com  
orcid.org/ 0000-0001-9719-3272

**Cómo citar / How to cite:** Arribas Ramos, L. 2022. Conceptos fundamentales de antropología y religión. Duch Álvarez, Lluís. Edición de Moreta Tusquets, Ignasi. Fragmenta Editorial. Barcelona, 2020, 176 pp. ISBN: 978-84-17796-21-1. *Antigüedad y Cristianismo* 39, 187-188. <https://doi.org/10.6018/ayc.524531>

**CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE ANTROPOLOGÍA Y RELIGIÓN.  
DUCH ÁLVAREZ, LLUIS. EDICIÓN DE MORETA TUSQUETS, IGNASI.  
FRAGMENTA EDITORIAL. BARCELONA, 2020, 176 PP.  
ISBN: 978-84-17796-21-1**

Recibido: 18-5-2022

Aceptado: 23-8-2022

Lluís Duch no es un nombre desconocido para los estudiosos de la historia cultural de Occidente. Monje benedictino de la abadía de Santa María de Monserrat, antropólogo, teólogo y experto en fenomenología de la religión, este prolífico autor es considerado una de las voces más singulares del pensamiento hispánico contemporáneo.

Los lectores más versados en la extensa obra de Duch —*Religión y comunicación* (2012), *Religión y política* (2014) o, entre los títulos que publica este mismo sello editorial, *El exilio de Dios* (2017)— sabrán reconocer entre las páginas de este nuevo monográfico sus particulares líneas de pensamiento. Para los lectores noveles interesados, atraídos, quizá, por lo sugerente divulgativo del título del volumen, sirva *Conceptos fundamentales de antropología y religión* como carta de presentación del erudito barcelonés.

Dada cuenta de la naturaleza póstuma y compiladora de este volumen, es de alabar la labor de selección y síntesis llevada a cabo por el editor del volumen, en el que el profesor Ignasi Moreta reúne y otorga discurso propio a una treintena de artículos de enciclopedia (señalados en cursiva en estas páginas) salidos de la pluma y del bagaje académico de Lluís Duch. Una empresa, ya de por sí compleja, a la que se añade la circunstancia de pertenecer estas voces a obras de diferentes campos de conocimiento y audiencias dispares. A saber, la *Gran enciclopèdia catalana*, *Conceptos*

*clave de la antropología cultural y Conceptos fundamentales del cristianismo*.

A esta última publicación corresponden los capítulos más extensos del libro que nos ocupa, los relativos a *catolicismo*, *hermenéutica* y *protestantismo*. Estos, junto con la voz *religión*, son también los más complejos y completos, y aquellos con los que el lector poco versado en interreligiosidad se encontrará con mayores problemas. El mismo autor refiere, para lo acotado formal de un artículo de enciclopedia, lo complicado de “abrirse paso a través de la tupida selva histórica e ideológica” (Duch 2020, 15) que conforma estos cuatro conceptos. Sin embargo, salva esta circunstancia simplificando al máximo las cuestiones relativas a “hermenéutica y teología” o a la “fenomenología de la religión”, posiblemente los apartados en los que mejor se despliegan las habilidades comunicadoras del antropólogo, del modo que solo los grandes conocedores son capaces.

El editor no reniega de la naturaleza —en el mejor sentido de la palabra— divulgativa del volumen, sino que la abandera como parte fundamental del buen hacer de todo investigador. Y desde esa voluntad divulgadora se aclaran conceptos de antropología de la religión de la mano del estudioso que ha ayudado a perfilarlos para sus respectivos campos de conocimiento. Aspecto que puede observarse con claridad en las restantes voces de enciclopedia, los párrafos de mayor aprovechamiento para lectores provenientes de

cualquier disciplina humanística o científica. Todas estas entradas breves, que raramente ocupan más de dos páginas, se desenvuelven a partir de una definición corta que el autor pasa a desarrollar conforme a los principios de la teología católica y las teorías de una surtida nómina de eruditos que van desde Immanuel Kant a Mircea Eliade.

En las páginas iniciales refiere el editor del volumen la continua tensión entre estructura e historia a partir de la que Lluís Duch entiende y define los conceptos seleccionados, una perspectiva de corte historicista que presupone que el deseo de unificación del individuo siempre converge hacia lo concreto de la coordenada histórica. Esta latencia se comprende con facilidad en las páginas dedicadas a la voz *culto*, con una definición completada entre el giro antropológico y los postulados marxistas, que comprende el término como la necesidad del hombre políglota para con la expresión simbólica, pero también como la respuesta del hombre al encuentro con lo sagrado. Conforme a esta línea de pensamiento, lo *sagrado*, lo *profano* y la *secularización* también tienen cabida en el volumen. Y comparten espacio con el *milagro*, como fuente de testificación de lo divino en el marco narrativo del *mito*, aprehendido este último desde todas las disciplinas como lugar de nacimiento del *folklore*. También relata Lluís Duch cómo la dogmática de la *culpa* en la teología cristiana se exonera a través de conceptos complejos y de difuso recorrido histórico, como la *purificación* y el *sacrificio*, entendidos desde la *magia* para la antropología moderna. Recoge, así mismo, las teorías del origen de la idea de *Dios*, las hoy desechadas hipótesis del *politeísmo* como perversión, del *monoteísmo* como culmen de la teoría evolucionista de la *religión* o de la necesidad de lo divino como creación a partir de las realidades contextuales del hombre. Contextos, en definitiva, a partir de los que el totemismo estructura la sociedad y se hace fuente de prohibiciones y de *tabúes*.

Por otra parte, el autor se sirve de las investigaciones iniciadas en su tesis doctoral y continuadas con influencias de sus maestros para analizar algunos de los lugares comunes de lo divino como son el *infierno*, el *paraíso* y el *purgatorio*; presentes desde las religiones orientales hasta el Islam y culturalmente representados conforme a los códigos idiomáticos de cada cultura, mediante *símbolos* e *ídolos*, reconocibles en su multiplicidad de sentidos. Este hecho, narra Duch, también se sucede con el caso particular del *maná* y del *fuego*, en su componente *ritual* y de *iniciación* este último, como presencia y acción de Dios a través de sus valores *escatológicos*.

Por último, con la figura de *Jesús* como hilo conductor —su biografía, fuentes y aportación teológica—, se desentrañan las perspectivas histórico-sociales del *mesianismo*, de la *utopía* como una reflexión filosófica que se torna género literario y de la *muerte* como estructura de la conciencia religiosa.

Sirvan las líneas anteriores para perfilar el beneficio que al investigador interdisciplinar pueda aportar la lectura de este volumen, uno que se desarrolla a partir de las complejas relaciones “entre la designación, lo designado y la intención” (Duch 2020, 37). En vista de todo lo señalado, resta solo comentar que, si la buena labor editorial, académica y divulgadora, supone algo más que la reedición periódica de títulos conforme a las modas historiográficas del momento, sin duda puede reconocerse a través de trabajos como el que se ha gestado en *Conceptos fundamentales de antropología y religión*.

Lara Arribas Ramos  
Universidad de Salamanca  
Salamanca, España  
lara.ar@usal.es  
orcid.org/0000-0002-9504-1360

**Cómo citar / How to cite:** Barcia Lago, M. 2022. Teodora y el feminismo jurídico en Bizancio. María José Bravo Bosch, Tirant Lo blanch, Valencia, 2021, 320 pp. ISBN: 978-84-1397-971-7. *Antigüedad y Cristianismo* 39, 189-193. <https://doi.org/10.6018/ayc.542971>

## **TEODORA Y EL FEMINISMO JURÍDICO EN BIZANCIO. MARÍA JOSÉ BRAVO BOSCH, TIRANT LO BLANCH, VALENCIA, 2021, 320 PP. ISBN: 978-84-1397-971-7**

Recibido: 1-10-2022

Aceptado: 15-11-2022

La obra objeto de esta reseña reviste una gran relevancia en el panorama de la romanística española, que no sólo no ha mostrado un gran interés por el estudio de la descolante personalidad de la Emperatriz Teodora en el contexto histórico justiniano, sino que tampoco ha prestado la debida atención al importante feminismo jurídico del *Corpus iuris civilis*. Y por razón de esta negligencia investigadora, se mantiene la imagen de Teodora oscilante entre la Scyla de la rotunda descalificación moral y personal derivada de la invectiva de Procopio de Cesárea en su *Historia secreta*, por un lado y la Caribdis de la idealización legendaria de su figura en la literatura y la cinematografía, por otra, que facilitan las apropiaciones sectarias de un feminismo acientífico que le atribuye a la esposa de Justiniano un protagonismo directo en aquella legislación de mejoramiento de la condición femenina. Es por eso, que el minucioso examen crítico de las fuentes antiguas y literarias que ha emprendido la Dra. Bravo Bosch, Profesora Titular de Derecho Romano en la Universidad de Vigo, arroja una visión ponderada, librando los riesgos del naufragio científico al que, por lo general, se han visto abocados los estudios biográficos de la *clarissima femina* bizantina.

No se trata, sin embargo, de una obra singular, sino del punto de llegada actual de una línea investigadora de lo que pudiera denominarse feminismo romanístico, que la autora viene estudiando de modo

sostenido y que ha dado ya publicaciones tan notables, entre otros de sus trabajos, como su participación como coeditora de las obras colectivas *Experiencias jurídicas e identidades femeninas* (Dykinson, S.L. 2011) y en *Mulier. Algunas Historias e Instituciones de Derecho Romano* (Dykinson, S.L. 2013), en las que contribuye, además, con sus propios capítulos sobre *Egeria ¿viajera o peregrina en el mundo tardío?* y *El mito de Lucrecia y la familia romana*. Precisamente, de este estudio parte su profundización vertida en la monografía *Mujeres y Símbolos en la Roma Republicana. Análisis jurídico-histórico de Lucrecia y Cornelia* (Dykinson, S.L. 2017). Siendo destacable en estas importantes aportaciones el rigor jurídico del enfoque investigador.

Por eso, esta monografía se nos presenta como fruto maduro de una consideración del fenómeno jurídico romano en su referencia al *status* de la mujer en las diferentes etapas de su desarrollo histórico, de modo que la sensibilidad femenina de la autora se combina con su excelente perspicacia de jurista en el tratamiento cuidadoso de las fuentes jurídicas, históricas y literarias que le llevan a conclusiones objetivas, sin ceder a los lugares comunes y hasta a los intereses sesgados que muchas veces infectan a las propias fuentes.

Debe, a estos efectos, resaltarse la preciosidad concisa del prólogo que avala esta excelente investigación de la profesora de la Universidad de Vigo debido a la pluma del Profesor Oliviero Diliberto, que, a su



indudable prestigio como ex Ministro italiano de Justicia, una su condición de máximo especialista en la ciencia romanística como catedrático de Derecho Romano, Decano de la Facultad de Giurisprudencia de la *Università La Sapienza* de Roma y Director del *Corso di Alta Formazione in Diritto Romano*, único curso de especialización en Derecho Romano que hay en el mundo. El prologuista sintetiza magistralmente la labor desplegada por la autora de la obra:

*Láutrice, infatti, prende per mano il lettore e lo guida abilmente attraverso le molteplici articolazioni della personalità di Teodora, con un' analisi attenta, precisa e completa della documentazione antica e della letteratura moderna: la biografia, la determinazione dell'imperatrice nei momenti più difficili di Costantinopoli, il ruolo da lei svolto nella legislazione giustiniana, ispirata al "feminismo jurídico". L'affidabilità della documentazione antica è vagliata con cura ed equilibrio storiografico. Le soluzioni proposte appaiono convincenti e sono sempre adeguatamente supportate dall'analisi dei testi (ad esempio le costituzioni imperiali).*

En efecto, las consideraciones historiográficas tan ponderadas se enmarcan en la perspectiva jurídica que la Dra. Bravo ha dado a su investigación, y es, precisamente, esta *vis iuridica* la que hace inteligible y sitúa en su justo lugar la personalidad de Teodora en el contexto imperial en que se desenvuelve su biografía.

Así, ya en capítulo 1, en el 1.3, al hablar del matrimonio de Teodora con Justiniano, la autora refiere en primer lugar la legislación matrimonial vigente restrictiva, que a impedía a Teodora contraer matrimonio con Justiniano porque había sido actriz (de circo, como su padre y hermanas...) en la primera etapa de su vida, al margen de que, como critica Procopio de forma descarnada, tuvo también una intensa vida disoluta.

Después, Justiniano consigue que su tío Justino, el Emperador del Imperio Romano de Oriente, derogue la legislación prohibitiva y

haga una nueva más permisiva, recogida en el Código de Justiniano, 5. 4. 23, y, como comenta la autora (páginas 88-89), es en ese texto:

*En donde el Emperador Justino, sin duda claramente influenciado por Justiniano, expone por primera vez, que debían perdonarse los errores de las mujeres, en virtud de la debilidad de su sexo, "imbecillitas sexus"; por lo tanto, si hubieran elegido un género de vida indigno, podrían ser rehabilitadas, es decir, que no por ello les quitaría la esperanza de una mejor condición.*

De este modo, las mujeres que se hubieran dedicado a juegos escénicos, o a ser actrices como Teodora, pero después abandonaran tal condición huyendo de tan deshonesto profesión, se verían beneficiadas por la clemencia del emperador, con un premio esclarecedor de la motivación legislativa fundamentada en el perdón.

Una reforma legislativa que posibilitó el matrimonio de Justiniano con Teodora y daría ocasión futura al protagonismo salvador de la Emperatriz en la revuelta de la *Niká*; pues, atemorizado por la revolución popular, que relata la Dra. Bravo en las páginas 118 y ss, Justiniano llegaría a plantearse si debía abandonar el Trono para salvarse y es entonces que Teodora le dice la frase famosa de que la púrpura imperial es la mejor mortaja.

De especial agudeza es el estudio de los textos del *Corpus Iuris* que parte de la doctrina ha querido ver como influencia directa de Teodora en Justiniano. Al respecto, la Dra. Bravo deja claro desde el principio de la monografía, página 39:

*En este libro sobre el itinerario vital, social, jurídico e histórico de la emperatriz Teodora hemos procurado no dejarnos llevar por la simpatía innata que nos despierta un personaje agraviado sobre todo por su feminidad, su relación afectiva honesta y leal con un emperador tan poderoso como fue Justiniano, de perdurable recuerdo para los que somos juristas por su inconmensurable obra jurídica de eterno entusiasmo. Por ello, queremos poner de manifiesto nuestra intención de llevar a*

cabo una exégesis lo más objetiva posible, desdeñando la adulación sometida, la crítica infundada, la adjetivación sexual continuada como si su primera juventud fuese el núcleo central de toda su vida, e incluso desechando la posibilidad, siquiera remota, de que Teodora fuera la legisladora principal de las cuestiones jurídicas concernientes al colectivo femenino contenido en el “Corpus Iuris Civilis”.

Y prosigue su explicación:

No es que queramos desilusionar al lector con este avance de nuestro propósito investigador, ya que la imagen de Teodora refulge por sí misma, con sus luces y sus sombras, con su influencia secundaria pero importante en materia femenina, pero Bizancio y su corte no hubieran permitido jamás el impacto directo de una mujer en la legislación bizantina, ni siquiera en el caso de la cónyuge del emperador. Y de las fuentes que tenemos a nuestra disposición no se desprende la legitimación activa de Teodora en materia femenina en el Digesto, ni en el Código, ni en las Novelas, ni en las Instituciones que conforman la magna obra justiniana.

De hecho, en las páginas 176 y 177 de nuevo insiste:

En medio de la terca rutina imperialista del soberano bizantino, Teodora calculaba la posibilidad de poder asesorar en materia femenina a su esposo, sin que podamos refrendar en las fuentes a nuestra disposición la influencia real. Si bien es cierto que las leyes de Justiniano abundan en la necesidad de proteger a las mujeres más vulnerables y en situación de exclusión social, no tendría por qué ser consecuencia directa de la influencia cotidiana e intensa de la emperatriz en favor del colectivo femenino, sino que podría resultar de una oportunista explotación del Basileo ante una aberrante condición desigual, que se evidenciaba muy negativamente en la autocracia inmóvil de un emperador que se autoproclamaba fervorosamente defensor del catolicismo.

Su política religiosa parecía favorecer el posicionamiento de las mujeres en un nuevo estatus de semiequivalencia con los hombres, si bien con una cierta supeditación reconocida

como algo natural y propia de la “*levitas animi*” consustancial al género femenino ya publicitada por los “*mores maiorum*”. Y seguramente fue ese el principal motivo por el que se decidió a ampliar los límites de su éxito.

De modo muy atinado, la autora se refiere a los marcos en que muchos han querido ver la influencia de Teodora sobre Justiniano en la política legislativa del Emperador:

El conocimiento de la cruda realidad social bizantina por parte del soberano, conocedor de las tragedias cotidianas femeninas, con mujeres de los estratos ciudadanos más discriminados, muchas veces por motivos étnicos y culturales, que al llegar a un punto extremo de carencias físicas, afectivas y sociales, debían traficar con su cuerpo como única herramienta para escapar del hambre inmisericorde, no supone que repudiase los probables consejos de su cónyuge Teodora, sopesados en su justa medida y dirigidos a la protección imprescindible de las mujeres, aunque todos los remedios jurídicos apuesten por la conversión y el arrepentimiento femenino, consustancial a la contrición cristiana, como parte ineludible para la seguridad jurídica del desdichado colectivo.

Pero, aun si esta especulación no resulta descabellada en sí misma, la autora la rechaza y se afirma en la no participación de Teodora en la legislación justiniana. Lo sostiene contundentemente en las páginas 179-180:

Seguramente la sensibilidad vital de la emperatriz influyese en una pragmática, hábil y silenciosa defensa de los derechos de las mujeres imbuida naturalmente a Justiniano, aunque por otro lado otorgar tal debilidad de carácter al soberano, o el ánimo influenciado de Justiniano como excusa para arrogar a su esposa el papel de *iuris prudente* pareciera desmesurado, ya que jamás tuvo la Basilea el corpus normativo a su disposición, ni tal ascendiente sobre su esposo, ni Justiniano un carácter predispuesto al influjo ajeno a la hora de acometer un proyecto.

Lo confirma nuestra autora en su consideración de la Novela 14, dedicada al Lenocinio, en la que el emperador Justiniano se refiere a los proxenetes, destacando su gran

significatividad de su prefacio, que transcribe en la página 184:

*Praefatio. Et antiquis legibus et dudum imperantibus satis odibile visum est esse lenonum nomen et causam, in tantum ut etiam plurimae contra talia delinquentes scriberentur leges.*

Pues, lo trascendente del anuncio justiniano es que refiere que ya “las antiguas leyes, y los Emperadores anteriores, juzgaron odiosos tanto el nombre como la condición de los proxenetas, por lo que estimaron necesario promulgar distintas leyes contra tales delincuentes”, por cuya razón, no sólo se dictaron nuevas regulaciones para condenar estos actos delictuales, sino que se aumentaron las penas anteriores, atendido el hecho de la situación que se daba en Constantinopla, en la ‘muy grande ciudad’, de modo que el Emperador se había decidido a intervenir en la resolución del antiguo escabroso problema social corrigiendo los eventuales olvidos de sus antecesores con nuevas leyes:

*Nos autem et dudum posita contra eos qui sic impie agunt supplicia auximus, et si quid relictum est a nostris praecessoribus, etiam hoc per alias correximus leges, et nuper interpellatione nobis facta rerum impiarum pro talibus negotiis in hac maxima civitate commissis causam non despeximus (pág. 187).*

La autora da cuenta con detalle y penetración de jurista de la legislación justiniana en esta materia, de sus detalles, matices e intenciones al tipificar las conductas delictivas que con engaños atraen a desgraciadas jóvenes al infortunio de la prostitución, repara en la actividad de los fideiussores, así como, páginas 193-194 refiere el mandato justiniano de que “todos, en cuanto les sea posible, vivan con castidad”, que sirve de pórtico al “denso párrafo legal en el que se contienen las disposiciones previstas y exigidas por el Emperador”, que prohíbe con decisión que:

*...con artificio y dolo y por necesidad sean arrastradas algunas mujeres a la lujuria de algunos, y que nadie tenga el atrevimiento de mantener meretrices, y de tener mujeres en casa,*

*o de prostituirlas públicamente para la lujuria, o de comprarlas para otro cualquier negocio, ni de admitir sobre éstos contratos, ni de exigir fiadores, ni de hacer alguna cosa semejante, que obligue a miserables mujeres a manchar contra su voluntad su castidad, ni a esperar que en lo sucesivo les será lícito engañarlas dándoles vestidos, o acaso adornos o alimentos, de suerte que ellas aun contra su voluntad perseveren.*

En la densa exposición, la monografía que recensionamos (página 197) refiere como el Emperador tiene como intención el aislar a los proxenetas, así como obstaculizar sus actividades. Pero, de seguido (pág. 198) la autora es contundente al afirmar que en todo caso ello “no permite atisbar de forma alguna la inspiración de la emperatriz en el soberano legislador”. Y relaciona la legislación respecto de la prostitución con la novela 14, así como trae a colación (pág. 214) un texto de Procopio que habla de un monasterio en el que residían las mujeres rescatadas de la prostitución forzada. Pero la obra de la Dra. Bravo no se detiene solamente en esta particularidad, sino que avanza en la consideración de la “otra legislación en femenino” indagando la “vis feminista” de Teodora que pudiese reconocerse tras de los preceptos, ya que no, obviamente, su directa autoría.

El libro contiene unas ilustrativas semblanzas de Procopio, de Antonina, la esposa del General Belisario y muy amiga de la Emperatriz, así como de Juan de Capadocia, el Prefecto del Pretorio, y termina con unas “conclusiones” que constituyen una excelente síntesis de la indagación efectuada, en la que el rigor científico no permite a la autora afirmar “la autoría de Teodora, ni siquiera de forma secundaria o invisibilizada, en la legislación justiniana atinente al universo femenino en exclusión” (conclusión 6; pág. 287); ello pese a la indudable simpatía, que le despierta el personaje de Teodora, cuyas razones expresa como colofón que cierra la obra (pág. 288), a la que añade una extensa relación bibliográfica:

*Nuestra sororidad con Teodora viene dada concretamente por su misteriosa personalidad,*

*por su primigenia debilidad social y su resiliencia vital, por su resolución victoriosa en momentos delicados, y su determinación femenina para ayudar la causa de las mujeres en situación de extrema vulnerabilidad, quizás alentada por su protofeminismo inconsciente en una época de patriarcado total.*

Se trata, en suma, de un magnífico trabajo de investigación de una gran enjundia histórico-jurídica, en el que la sensibilidad femenina hacia temas o cuestiones que la preponderancia académica masculina de otras épocas había descuidado, se combina con un delicado rigor científico en el tratamiento de

los datos y confirma a la autora Profesora Dra. M<sup>a</sup> José Bravo Bosch como una de las más calificadas renovadoras del panorama de la Romanística española.

Modesto Barcia Lago

Universidad de Vigo

Vigo, España

mbarcia@icapontevedra.es

orcid.org/0000-0001-6079-260X





**Cómo citar / How to cite:** Duce Pastor, E. 2022. Catalogus translationum et commentarium, Mediaeval and Renaissance Latin translations and commentaries, Volumen XII, Ovid, Metamorphoses. Greti Dinkova-Bruun, (Ed.) y Julia Haig Gaisser y James Hankins, (Eds. asociados). Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2022. 559 pp. ISBN 978-0-88844-952-8. *Antigüedad y Cristianismo* 39, 195-197. <https://doi.org/10.6018/ayc.540001>

**CATALOGUS TRANSLATIONUM ET COMMENTARIUM, MEDIAEVAL AND RENAISSANCE LATIN TRANSLATIONS AND COMMENTARIES, VOLUMEN XII, OVID, METAMORPHOSES. GRETI DINKOVA-BRUUN, (ED.) Y JULIA HAIG GAISSER Y JAMES HANKINS, (EDS ASOCIADOS). TORONTO, PONTIFICAL INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES, 2022. 559 PP. ISBN 978-0-88844-952-8**

Recibido: 23-9-2022

Aceptado: 11-11-2022

El catálogo de traducciones y comentarios medievales y renacentistas sobre las *Metamorfosis* de Ovidio es, sin ninguna duda, un volumen profuso en la información que presenta para su consulta. Con un afán enciclopedista, es un trabajo planteado en los años cincuenta del pasado siglo y que no ha salido a la luz hasta este momento. El problema inicial era la extrema complejidad para compilar de manera sistemática todos los manuscritos y ediciones conservadas sobre la popular obra, en todos los idiomas conocidos. Para lograr este objetivo, la editorial se ha servido de la colaboración de tres latinistas especializados en paleografía y que han dedicado la mayor parte de su producción científica a la obra de Ovidio (Frank T. Coulson de la Ohio State University (OH, US), Harry L. Levy de la Duke University (NC, USA), que firma esta obra de manera póstuma, y Harald Anderson (Reston, VA, USA). Entre los tres hacen el esfuerzo de compilar y comentar las principales características de todos los autores conocidos en multitud de idiomas, ofreciendo muestras de traducciones en lengua original y en inglés. Es un acto valiente incluir todo comentario posterior al 600 d. C. incluyendo a los autores patrísticos, los trabajos apócrifos atribuidos a autores griegos y las traducciones del latín derivadas indirectamente del griego, como las que proceden del árabe. No es un libro de lectura, sino un material

compilatorio de manuscritos poco accesibles, oscuros y parciales, para servir de guía a los investigadores.

En primer lugar debemos justificar el sentido del marco cronológico de la obra. Ovidio es un autor latino que queda eclipsado al fin de la Antigüedad frente a otros como Virgilio. Por ello no es hasta la fecha aproximada de 1260 cuando se produce el primer comentario de las *Metamorfosis* que denominamos *vulgata*. Entre los siglos XIV y XV identificamos hasta 45 comentarios nuevos, más los 20 del S. XVI ya firmados por un autor. La explicación es bastante evidente: los nuevos protestantes comparan las *Metamorfosis* con el Antiguo Testamento. Es precisamente este el punto teórico sobre el que se asienta el volumen, pues hay siempre un comentario sobre la actitud moralizante en las traducciones o los usos que se dio a la misma.

La estructura del libro es sencilla. En primera lugar, bajo el título de *Fortuna*, se nos presenta la vida de Ovidio y la polémica sobre donde reposan sus restos. Es quizá la sección más clásica, como cualquier edición de una de sus obras y que sirve de introducción al autor.

El primer bloque está dedicado a las traducciones, respetando siempre la misma estructura. Se ofrece un análisis de cada autor incluyendo el tipo de traducción ateniendo tanto aspectos formales, con ejemplos en lengua original y traducción al inglés, como

aspectos cualitativos como la finalidad moralizante. Seguidamente se muestran todas las ediciones conocidas, la bibliografía y los otros trabajos conocidos del autor, divididos en originales, traducciones de otras obras clásicas o traducciones de obras seculares.

Su afán compilador incluye las traducciones más populares, como la alemana de Albrecht von Halberstadt, o la popular *Ovide moralisé* (obra dudosa atribuida tanto a Philippe de Vitry como a Chrétien Legouais de Sainte-Maire). Es interesante que se incluyan también los cambios en ciertos pasajes de las *Metamorfosis* por fragmentos de las *Heroidas* o los *Fasti*. Las obras más conocidas reciben más atención sin dejar de lado traducciones casi desconocidas o de difícil acceso. Por poner un par de ejemplos: la edición Lorenzo Spiritso Gualtieri (1425-96) escrita en un italiano dialectal tuscano-italico con latinismos y formas propias de Perugia, es un ejemplo de la evolución de la lengua en sí y como interactúa con el texto en latín. Un ejemplo cercano sería también la edición del siglo XV de Francesc Alegre, por ser la primera traducción a un incipiente catalán. En estos casos se hace un análisis del estado del latín con respecto a las incipientes lenguas romances europeas. Finalmente, se presentan autores populares como Arthur Golding que en 1536 publicó la traducción más famosa al inglés y que más eco ha tenido en la sociedad. El motivo es que es la base que usa Shakespeare en sus *Metamorfosis*. En esta parte, se valora la traducción en verso y cómo se adapta a los diferentes idiomas en distintos metros. También se recogen ejemplos de autores que, por falta de pericia en su lengua materna o por un escrupuloso deseo de mantener una estricta coherencia semántica, traducen en prosa. Es interesante remarcar ciertas decisiones de los editores, como no incluir las traducciones que no proceden del latín, sino de una lengua secundaria. Este tipo de trabajo, que también es interesante y tiene su propia historia, ha sido eliminado de la lista por quedar fuera del saber filológico.

El segundo bloque está dedicado a los comentarios. Es una complicación de todos los conocidos y también una valoración de los más relevantes. Están divididos por siglos (tardo antigüedad, y los siglos XII, XIII, XIV XV y XVI). Su estructura es la de una obra de consulta con la bibliografía asociada a cada uno y sin tanto detalle como el dedicado a los traductores. Finalmente hay un apartado sobre los comentarios sobre un libro o sobre fragmentos, como el debate entre Áyax y Odiseo (*Met.* 13.1-398). Es evidente que el interés principal reside en los traductores y que el segundo bloque es un añadido al mismo.

Los anexos finales en este libro son esenciales para poder manejar el volumen. Se han estructurado en dos bloques, personajes y autores. Tanto el índice de autores y de figuras históricas, como el de figuras bíblicas y mitológicas permiten acceder a referencias sobre personajes bíblicos, históricos o mitológicos para que el investigador ahorre tiempo en su búsqueda. También resaltamos los índices más habituales, como es el índice de manuscritos y el de autores y comentarios. No por ser más frecuentes pierden su valor. Es un libro tremendamente complejo, pues hay que ser capaz de entender con soltura el inglés, francés, italiano y alemán para comprender todos los matices. Somos conscientes de que es tremendamente complicado incluir imágenes en un volumen de esta magnitud, y que la selección de las mismas habría sido aleatoria y muy pobre en comparación con la cantidad de manuscritos tratados. No obstante, se echa en falta ciertas muestras de estructura en los comentarios que se habrían solventado con alguna imagen de muestra.

No es un libro de lectura sino de consulta, con una estructura propia de enciclopedia. Es un trabajo sin duda ingente y utilísimo tanto para el investigador que necesite hacer una búsqueda puntual sobre *Las Metamorfosis* de Ovidio, para el investigador novel que se quiera especializar en el tema y finalmente también como un manual de consulta para agilizar la búsqueda de manuscritos. En definitiva,

la publicación de este catálogo supone un avance para los estudiosos de Ovidio desde los estudios paleográficos para agilizar y optimizar la fase de búsqueda de fuentes.

Elena Duce Pastor  
Univ. Autónoma de Madrid / Univ. de Zaragoza  
Madrid-Zaragoza, España  
elena.duce.pastor@gmail.com  
orcid.org/0000-0003-0604-2300



**Cómo citar / How to cite:** Lorente Muñoz, M. 2022. Los circunceliones: fanatismo religioso y descontento social en el África Tardorromana. Serrano Madroñal, Raúl. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2020, 263 pp. ISBN: 978-8400106423. *Antigüedad y Cristianismo* 39, 199-203. <https://doi.org/10.6018/ayc.538641>

## **LOS CIRCUNCELIONES: FANATISMO RELIGIOSO Y DESCONTENTO SOCIAL EN EL ÁFRICA TARDORROMANA. SERRANO MADROÑAL, RAÚL. CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, MADRID, 2020, 263 PP. ISBN: 978-8400106423**

Recibido: 10-9-2022

Aceptado: 10-11-2022

El fanatismo religioso se ha convertido en una actitud vital que ha tenido a lo largo de la historia el objetivo de manifestar una pasión irracional por buscar la protección y la salvaguarda de una idea particular totalizadora sobre la religión. Es por ello que han sido numerosos los estudiosos antiguos y recientes los cuales se han interesado en conocer la impronta local de algunos de los más importantes movimientos de presión violentos que han surgido durante los primeros cuatro siglos de presencia del cristianismo, entre ellos, destáquese, las turbas incendiarias de Cirilo de Alejandría, o, por ejemplo, y, especialmente, en relación al tema que nos ocupa, la visión ascética y extremista de los circunceliones.

Como ya manifiesta en la presentación de este libro su autor, Raúl Serrano Madroñal, resulta prácticamente muy escasa la cantidad de bibliografía existente sobre los circunceliones actualmente en castellano (p.20). Es por ello que su monografía resulta de vital referencia para conocer la impronta del problema donatista durante el siglo III y la inestable situación entre ortodoxos y donatistas en África, ocurrida una vez finalizaron las persecuciones entre los que se habían visto obligados a renunciar a la fe, y los que deseaban de nuevo regresar.

Entre los principales ejes a tratar en su libro, nos dice Serrano Madroñal, se encuentran: los antecedentes históricos, anteriores al donatismo y al conflicto con la Iglesia católica durante los siglos III y IV; la revisión crítica tanto de las fuentes primarias

jurídicas como literarias próximas al tiempo en el que existieron los circunceliones; la verificación y la consideración de las fuentes externas o secundarias, más alejadas, en las que se hace mención indirecta también a este grupo fanático, en especial, epigráficas y arqueológicas; y, por último, un itinerario historiográfico y crítico sobre los principales estudios escritos hasta el momento sobre la figura de los *circumcelliones* (p. 21).

En concreto, en el primero de los grandes bloques de su estudio, Serrano Madroñal hace un recorrido por los principales autores que han servido de base tanto al movimiento donatista como al cristianismo primitivo para extender su influencia de manera amplia por toda la provincia africana. Para ello, en primer lugar, su autor intenta plasmar de una forma clara el debate historiográfico sobre la posible difusión del cristianismo por la provincia norteafricana, y como a través de las actas martiriales encontradas en dicha provincia se puede conocer el nivel de crecimiento y de difusión del dogma cristiano a lo largo de los siglos II y III en toda su facción más occidental. Véase por ejemplo el más que conocido caso de las santas Perpetua y Felicidad, las cuales fueron condenadas a las fieras en el anfiteatro de Cartago (p. 26 y 27).

Una vez planteada la situación socio-histórica de la comunidad africana, Serrano Madroñal continúa su discurso plasmando la importancia dogmática para el cristianismo



que tuvieron tanto la obra de Tertuliano como la de Cipriano de Cartago.

Sobre Tertuliano, Serrano matiza su gran interés en que los cristianos se alejasen lo máximo posible de su relación con el orbe pagano, en concreto, de asistir a sacrificios o de formar parte del ejército. Y, asimismo, valora la valentía y la heroicidad de los creyentes inquebrantables, deseosos de conservar su fe hasta el último momento (p. 29). No obstante, igualmente, Serrano Madroñal matiza con gran acierto las principales debilidades de su discurso, ya que se puede observar en Tertuliano como ese rechazo a que los herejes puedan de nuevo formar parte de la comunidad, en vistas a conseguir una Iglesia unida y pura, se va a convertir en un elemento imprescindible del discurso donatista, el cual incluso rechazará en absoluto la posibilidad de la rebautización.

Igualmente, en relación también con la figura de Tertuliano, pero sirviendo como deudor de su huella dogmática, Serrano continúa su discurso enfatizando la relevancia histórica de la obra de Cipriano de Cartago, uno de los padres de la teología occidental latina (p. 33).

Sobre su obra, manifiesta el autor, Cipriano va a indicar que el mártir se va a convertir en el ejemplo mejor acabado de perfección para la comunidad, ya que con su vida supo entender el modelo de sacrificio personal deseado por Dios. Es por ello que las persecuciones en las que muchos cristianos van a perder la vida, entre ellos el propio Cipriano, cuenta Serrano Madroñal una vez relata el inicio de los movimientos persecutorios ocurridos en tiempos del obispo africano, van a servir para redimir cualquier posible pecado terrenal. De hecho, con motivo de la persecución de Decio, se va a abrir un debate interno en la Iglesia en torno al qué hacer con los apóstatas arrepentidos y sobre quién debe recaer la labor de otorgarles de nuevo el perdón, a lo que Cipriano responderá que “la gracia del sacramento procede solamente de Cristo y no del ministro que lo confiere” (p. 41).

No obstante, una vez muerto Cipriano, la comunidad cristiana experimentará un periodo de paz bastante prolongado en el tiempo, el cual conducirá de nuevo a la Gran Persecución de Diocleciano, donde surgirá un debate en la provincia africana en torno al qué hacer con los que habían entregado los textos sagrados por miedo a morir a las autoridades imperiales. Muchos de estos *traditores*, cuenta Serrano, regresarán a la Iglesia una vez culmine la Gran Persecución. Sin embargo, abrirán un conflicto interno de enorme gravedad en el seno de la Iglesia, puesto que un movimiento cismático dirigido por Donato, se va a oponer a que los *traditores* puedan imponer sacramentos o ocupar cargos de responsabilidad (p. 46).

Seguidamente, esta facción rigorista se negará a aceptar la autoridad de estos sacerdotes, y decidirá fundar, dentro del primado de Numidia, una corriente herética propia, que tendrá como primer obispo cismático a Mayorino, el cual buscará la pureza frente a cualquier cristiano que hubiese manchado su fe durante la persecución, cuenta Serrano (p. 48).

Una vez expuesta la cuestión donatista y su rechazo a los considerados impuros por haberse convertido en *traditores* durante la Persecución de Diocleciano, Serrano continúa su discurso exponiendo las principales líneas legales de Constantino en relación a la corriente donatista. Pues, el emperador, en el año 316, exige la unión de todos los cristianos en la Iglesia, y ordena el exilio de todos los que no acepten su ordenanza.

No obstante, Constantino no conseguirá por sí mismo sofocar el problema, ya que la propia oposición donatista creará una especial veneración por los mártires caídos durante su disputa con el cristianismo ortodoxo, que no hará más que extenderse en el tiempo, pues Teodosio convertirá al catolicismo en religión oficial en el año 380, y la herejía donatista pasará a ser considerada delito tipificado, como así nos cuenta Serrano Madroñal (p. 54).

Es por ello que, tras una más que detallada exposición sobre los numerosos y complejos

ataques entre donatistas y católicos, ambos grupos llegarán a un principio de acuerdo en Cartago el 16 de junio del 401, en el que los sacerdotes donatistas serán reintegrados de nuevo en la Iglesia como consecuencia de la falta de sacerdotes en el servicio. No obstante, su vigencia no durará mucho, puesto que, expone Serrano que, tras Honorio decretar el donatismo como secta herética, fueron confiscados todos sus bienes, y se impusieron sanciones económicas para todos sus seguidores (p. 58). Llegando al punto incluso de que en el año 414 se decretara el exilio de todos los clérigos cismáticos. Una máxima *a priori* que resultó inalcanzable, puesto que, como señala Serrano Madroñal, aún persistían donatistas en Numidia a finales del siglo VI (p. 62).

Posteriormente, una vez realizado este amplio recorrido por la historia del donatismo y su influjo en el cristianismo de los primeros siglos en el orbe romano, Serrano Madroñal continúa su exposición sobre la figura de los circunceliones, señalando las principales fuentes literarias y jurídicas, consideradas, a su juicio, de primer orden, para comprender el tiempo en el que vivieron.

En concreto, la primera referencia a la que alude Serrano Madroñal es Optato Milevitano, obispo de Numidia, el cual realizó una obra contra Parmeniano, sucesor cismático de Donato, entre los años 366 y 370. En ella, Optato recuerda a los donatistas que, bajo su falsa apariencia de pureza, habían atentado contra los pilares de la unidad de la Iglesia (p. 72). Y, asimismo, afirma sobre los circunceliones que eran hombres que deambulaban y vagaban por todos sitios, no pudiendo estar seguro nadie de sus posesiones, ya que aterrorizaban a todos (p. 74).

Otra de las fuentes explícitas en las que se hace especial mención sobre los circunceliones es Agustín de Hipona; natural de Numidia, asimiló de Pablo de Tarso una influencia cristiana basada en el ascetismo. Nos ilustra Serrano que en el año 393 compuso un salmo divulgativo con el objetivo de que los fieles

conociesen realmente el problema que existía con los donatistas. Para ello, dice Serrano, empleó un latín muy coloquial (p. 83). Sin embargo, lo más importante es que en su interior se encuentra la primera referencia acerca de que los circunceliones, además de dedicarse a la violencia cotidiana, utilizaban armas, como bastones, contra los católicos. De hecho, llega incluso a insinuar que los donatistas los aceptaban puesto que los necesitaban para mantener el poder en algunas regiones (p. 84), y, que, pese a que vivían en manadas, expone Agustín a Eusebio, convivían con mujeres vagabundas, en constantes bacanales violentas (p. 88), buscando la muerte por propia iniciativa, según el *Sermón* 62 (p. 90), para “jactarse de haber muerto como mártires” (p. 94).

No obstante, pese a la ingente cantidad de referencias que hace sobre ellos Agustín, en ningún momento, como bien nos transmite Serrano Madroñal, languidece su discurso, pues, en el sermón celebrado el día del martirio de Cipriano, cuenta Serrano, el obispo animó a sus fieles a ser valientes contra los que se lanzaban por los precipicios (p. 112), y se dedicaban a merodear por las *cellae rusticanae* en busca de comida (p. 125).

De hecho, llegó a ser tal la violencia producida por culpa de los circunceliones que los católicos pidieron al emperador que se legislase para mantener a raya a esta turba violenta. Por ello, el 26 de junio del 411 Marcelino promulgó un edicto en el que de nuevo se volvía a hacer mención expresa al problema donatista.

En esta nueva fuente explícita, Serrano Madroñal nos descubre un nuevo conocimiento en relación a los circunceliones, los cuales, dice el edicto, si ocupaban cualquier finca particular, debían ser contenidos y reprimidos por sus dueños. Sin embargo, si dicha acción no se producía por parte del dueño del terreno, dicho espacio podría ser confiscado de inmediato.

Igualmente, en el mismo edicto se prohíbe cualquier tipo de reunión cultural por parte

de los cismáticos, se les obliga a devolver las basílicas que hubiesen pertenecido antaño a la Iglesia católica, y se les amenaza con la confiscación de todos sus dominios en el caso de que continuasen tolerando a los circunceliones (p. 132).

Seguidamente, Serrano Madroñal recoge de forma exhaustiva otros testimonios de especial importancia para conocer la trascendencia histórica de los circunceliones, como resulta, por ejemplo, un fragmento del *Código Teodosiano*, en concreto, una constitución, donde se obliga a los donatistas, en época de Honorio y de Teodosio II, a reintegrarse dentro de la Iglesia católica, y se castiga a todos aquellos ciudadanos que se nieguen a acatar dicha ley con importantes penas económicas (p. 134).

Igualmente, de forma añadida, en dicha constitución se legisla que los clérigos, ministros y sacerdotes donatistas, salvo que se conviertan, deberán ser expulsados de la provincia africana, y los espacios de reunión y propiedades donatistas pasarán de nuevo a control de la Iglesia católica (p. 135).

Asimismo, otras referencias de las que se hace eco explícito Serrano Madroñal son el *Indiculus de haeresibus* del autor Pseudo-Jerónimo, donde se menciona a los circunceliones como dementes, que se lanzan a las llamas del fuego y obligan a otros a que los maten, o la *Vita Augustini* de Posidio de Calama, en la que se alude a los circunceliones como agresores tanto diurnos como nocturnos de sacerdotes y ministros católicos, los cuales vierten en los ojos de sus víctimas cal y vinagre (p. 142).

Seguidamente, tras abordar en profundidad tanto el contenido como la relación de las fuentes explícitas con el tema de los circunceliones, Serrano Madroñal pasa a exponer en la tercera parte de su obra las referencias que se conservan actualmente sobre esta turba violenta desde un punto de vista indirecto, es decir, haciendo mención únicamente a aquellas fuentes en las que se

alude a los circunceliones de una manera no explícita.

En estas referencias, dice Serrano, no aparece el término *circumcellion* de manera categórica. Sin embargo, han sido muchos los investigadores que han asociado su contenido con ellos para intentar reconstruir la historia de este grupo tan violento (p. 175).

La primera fuente a la que se refiere Serrano es una inscripción hallada en el sur del África proconsular denominada el *Epitafio del segador de Mactar*. Un epígrafe en el que se narra la historia de un campesino, el cual acabó convirtiéndose en censor gracias a su duro trabajo, pero que, como bien señala Serrano, pese a la tradición de las investigaciones, no puede extraerse de él ninguna especial vinculación con los circunceliones (p. 176).

Asimismo, otra de las referencias indirectas a la que dedica un capítulo en su obra Serrano Madroñal es el *Diversarum Hereseon* de Filastrio de Brescia, escrito en el que el obispo registra un compendio heresiológico basado en fuentes griegas, como Ireneo o Hipólito, donde manifiesta de los circunceliones que vagan por los territorios, y fuerzan a los que se encuentran en los caminos a que les den muerte (p. 185).

Igualmente, y para concluir con esta tercera parte, Serrano Madroñal se fija en la figura de Teodoreto de Ciro; una fuente del 453, en la que se señala a los circunceliones como hombres que se precipitan desde lo alto a consecuencia de su delirio, como los coribantes, pero en la que se relaciona de forma errónea, indica Serrano, el donatismo con el arrianismo (p. 189).

Ulteriormente, una vez abordadas las principales referencias documentales tanto explícitas como implícitas en las que se hace especial mención a los circunceliones, Serrano, en su cuarta parte de la obra, trata de exponer otras fuentes de información, las cuales considera de especial relevancia para conocer a fondo la cuestión sobre los circunceliones.

La primera de las fuentes de información resulta la arqueológica, donde señala que

únicamente una basílica, de un total de 22 iglesias encontradas en el norte de África, se ha podido confirmar como donatista; en concreto, la de *Ala Miliaria*, construida entre los años 434 y 439 en honor del mártir Robba (p. 196). Asimismo, señala Serrano, se han encontrado también unas lápidas cristianas en Ain M'liia, donde se ha conservado el epitafio con el nombre y la fecha de defunción de los difuntos, los cuales supuestamente pertenecerían a algunos circunceliones (p. 197). Sin embargo, indica Serrano Madroñal en relación a la documentación epigráfica encontrada, no ha sido posible detectar ningún registro epigráfico que incluya el término *circumcelliones* (p. 204).

Por ello, seguidamente, y tras abordar un amplio y exhaustivo estudio por las principales referencias de información encontradas donde se hace especial mención a los circunceliones, llegamos a la quinta y última parte de la obra de Serrano Madroñal, en la que realiza un recorrido histórico sobre todo lo que se ha escrito a lo largo del tiempo en relación a los circunceliones por parte de la historiografía. Comenzando el viaje por los siglos XVI al XIX, donde destaca la obra de Edward Gibbon o de Friedrich Staphylus. Continuando el tratamiento historiográfico por los años 1900 a 1964, donde destaca Serrano a autores como Martin von Nathusius o Charles Saumagne, el cual inaugura incluso la hipótesis del ordo de los *circumcelliones* (p. 219). Y finalizando la travesía historiográfica comentando todo lo que se ha escrito acerca de los circunceliones desde el año 1964 hasta la actualidad. Destacando para ello a autores como Paul G. G. Schulten, el cual considera a este colectivo como un fenómeno rural difícil de reprimir, o B. D. Shaw, que matiza que el término “circunceliones” se trata de un mote impuesto a este colectivo por parte de sus adversarios católicos.

En líneas generales, la visión que nos proporciona Raúl Serrano Madroñal sobre los circunceliones resulta además de actualizada,

profundamente crítica, ya que es capaz de clasificar, sintetizar y puntualizar cada una de las fuentes existentes hasta la actualidad sobre los circunceliones, indicando en cada momento su más que posible validez histórica.

Además, en su obra el autor nos aclara el verdadero origen terminológico del concepto circuncelión en cuestión, sobre el que, como se podido observar, tanto se ha escrito, y del que todavía hoy existe un más que vacío historiográfico en España.

Es por ello que, de una manera lo más sintética posible, las principales aportaciones finales que nos proporciona Serrano Madroñal en su libro sobre los circunceliones serían las siguientes:

En primer lugar, los circunceliones fueron un colectivo masculino, dedicado a merodear en torno a las *cellae* en busca de sustento, y sin trabajo productivo alguno.

En segundo lugar, los circunceliones actuarían como bandas extremistas cristianas afines a la corriente cismática donatista, principalmente en Numidia.

Y, en tercer lugar, el verdadero nombre que los circunceliones utilizarían para identificarse así mismos sería el de “combatientes de Cristo”. Siendo en realidad el término *circumcellion* un apodo despectivo, utilizado por la facción católica contra ellos en el marco del fervor religioso de la sociedad africana tardorromana.

Mario Lorente Muñoz

Universidad de Murcia

Murcia, España

mario.lorentem@um.es

orcid.org/0000-0002-5877-1233







UNIVERSIDAD DE  
MURCIA



GRUPO DE INVESTIGACIÓN  
“ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO”  
[www.um.es/antiguedadycristianismo](http://www.um.es/antiguedadycristianismo)



**cepoAt**

UNIVERSIDAD DE MURCIA  
centro de estudios del  
próximo oriente y la  
antigüedad tardía



**FUNDACIÓN CAJAMURCIA**