

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

nº42 2025

A
Y
C

REVISTA DE ESTUDIOS SOBRE ANTIGÜEDAD TARDÍA

UNIVERSIDAD DE MURCIA

ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

Nº 42
AÑO 2025

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 apreciadas 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: Pedro David Conesa Navarro (Univ. de Murcia, España) y José Javier Martínez García (Univ. de Murcia, España).

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

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

Comité Científico y Asesor: Pedro Barceló y Batiste (Univ. Potsdam, Alemania), Orietta Dora Cordovana (Univ. della Calabria, Italia), Rosa María Cid López (Univ. de Oviedo, España), M^a Victoria Escribano Paño (Univ. de Zaragoza, España), Juan José Ferrer Maestro (Univ. Jaime I, España), Antonino González Blanco (Univ. de Murcia, España), Johannes Niehoff-Panagiotidis (Freie Univ. Berlin, Alemania), Danuta Okoń (Univ. Szczeciński, Polonia), Susana Reboreda Morillo (Univ. de Vigo, España), Rosa Sanz Serrano (Univ. Complutense de Madrid, España), Carla Rubiera Cancelas (Univ. de Oviedo, España), Sabine Panzram (Univ. de Hamburgo, Alemania), Almudena Alba López (UNED, Madrid, España), Margarita Vallejo Givés (Univ. de Alcalá, España), Edward Watts (Univ. California San Diego, Estados Unidos), Francisco Salvador Ventura (Univ. de Granada, España), Chiara O. Tommasi (Univ. di Pisa, Italia), Elisabetta Interdonato (Univ. de Lorraine, Francia), Aldo Borlengui (Univ. Lumière Lyon 2, Francia), Gisela Ripoll López (Univ. de Barcelona, España), Juan Manuel Abascal Palazón (Univ. de Alicante, España), Sabine Lefevre (Univ. de Bourgogne, Francia), Attilio Mastino (Univ. degli Studi di Sassari, Italia), José Carlos Miralles Maldonado (Univ. de Murcia, España), Claudio Moreschini (Univ. di Pisa, Italia), Mirta Beatriz Álvarez Mallada (Univ. de Buenos Aires, Argentina), Francisco Cuenca Boy (Univ. de Cantabria, España)

La correspondencia de carácter científico habrá de dirigirse al Secretario de la revista

(Facultad de Letras, Campus de la Merced, 30001, Murcia)

Correo electrónico de la revista: ayc@um.es

URL: <https://revistas.um.es/ayc/>

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

ISSN: 0214-7165 - ISSN: 1989-6182

Depósito Legal: MU-416-1988

Maquetación: José Javier Martínez García

Índice:

Artículos

- La colaboración de los santos como recurso literario en la poesía latina de tema constructivo
Silvia Gómez Jiménez 5
- Propuesta de reconstrucción de la cadena de transmisión documental de un pasaje del siglo VII en el Breviarium del patriarca Nicéforo
Carlos Martínez Carrasco 17
- Cerámica de cocina bizantina del monasterio de Qubbet el-Hawa en Asuán (Egipto)
Vicente Barba Colmenero 33
- El paganismo en la Hispania Tardorromana en la obra *De correctione Rusticorum* de Martín de Braga
Roberto Montefinese 55
- Proyecto Almenara. Adelanto a las primeras prospecciones arqueológicas en Paterna del Madera (Albacete)
Arturo García-López, José María Moreno Narganes, Marina Piña Moreno, Desirée Pérez Navazo, Gonzalo Martín Fernández, Tomás Vinagre Vieco, Miguel Robledillo Sais, Jesús Moratalla Jávega 79
- La vocación monástica y ascética en la Hispania visigoda: motivaciones y movilidad geográfica
Jesús Huertas Gómez 109
- Justificar lo injustificable: santidad y violencia religiosa en la Antigüedad tardía
Leonardo Carrera Airola 131
- Spolia romanos, visigodos y otras piezas de acarreo en el Real Alcázar de Sevilla
María Luisa Loza Azuaga, Daniel Becerra Fernández 161

Recensiones

- Plutarch and his Contemporaries: Sharing the Roman Empire. Jażdżewska, Katarzyna & Doroszewski, Filip (eds.). Brill, Leiden-Boston, 2024, 491 pp. ISBN: 978-90-04-68729-5
Borja Méndez Santiago 181
- Monacato primitivo, paisajes eternos: capítulos de espiritualidad en Occidente (siglos IV-VII). Sales-Carbonell, Jordina, Sancho i Planas, Marta (Eds.). Edicions de la Universitat de Barcelona (Col·lecció Mnvera, 2), Barcelona, 2023, 142 pp. ISBN: 978-84-9168-987-4
Antoni Nieva 187

- Escipión Emiliano. Destructor de Cartago, conquistador de Numancia. Salinas, Manuel. Desperta Ferro, Madrid, 2025, 380 pp. ISBN: 978-84-128157-7-1
Carlos Espí Forcén 191
- La sacralización de la guerra en el mundo visigodo. Ceremonias, ritos y símbolos. José Ángel Castillo Lozano. La Ergástula, Madrid, 2024, 149 pp. ISBN: 978-84-19726-14-8
José Martínez Buendía 195
- La voz de los dioses. Los oráculos y la adivinación en el mundo griego. Chapinal-Heras, Diego. Ático de los Libros, Barcelona, 2023, 314 pp. ISBN: 978-84-19703-01-9
Fermín Castillo Arcas 199

Cómo citar / How to cite: Gómez Jiménez, Silvia 2025. La colaboración de los santos como recurso literario en la poesía latina de tema constructivo. *Antigüedad y Cristianismo* 42, 5-16. <https://doi.org/10.6018/ayc.655451>

LA COLABORACIÓN DE LOS SANTOS COMO RECURSO LITERARIO EN LA POESÍA LATINA DE TEMA CONSTRUCTIVO

THE COLLABORATION OF SAINTS AS A LITERARY RESOURCE IN LATIN BUILDING POETRY

Silvia Gómez Jiménez
Universidad Complutense de Madrid
Madrid, España
sigome02@ucm.es
orcid.org/0000-0002-1448-4304

Recibido: 20-3-2025

Aceptado: 2-5-2025

RESUMEN

La poesía que describe la arquitectura de la Antigüedad tardía toma auge a partir del siglo IV con la expansión del cristianismo y el florecimiento de los lugares de culto. Estos textos poéticos, presentes en inscripciones y en obras literarias latinas, cumplen una triple función conmemorativa, didáctica y doctrinal. A partir de una recopilación de diversos epigramas procedentes del Occidente romano, datados entre los siglos IV a VI, analizamos la figura de los santos como motivo literario que justifica la construcción y el mantenimiento de las iglesias. Además, describimos las principales formulaciones de este tópico en su contexto poético.

Palabras clave: tópicos literarios, arquitectura, Antigüedad tardía, epigrafía, papa Dámaso, Venancio Fortunato

ABSTRACT

Poetry describing architecture in Late Antiquity became increasingly popular from the 4th century onwards with the spread of Christianity and the flourishing of places of worship. These poetic texts, found in inscriptions and Latin literary works, fulfil a triple function: commemorative, didactic and doctrinal. On the basis of a collection of epigrams from the Roman West, dating from the 4th to the 6th century, we analyse the figure of the saint as a literary motif that justifies the construction and maintenance of churches. We also describe the main formulations of the theme in their poetic context.

Keywords: Literary topics, architecture, Late Antiquity, epigraphy, Pope Damasus, Venantius Fortunatus.



SUMARIO

1. Introducción: la poesía de construcción en la Antigüedad tardía. 2. Testimonios poéticos sobre la *inventio* y la intercesión como justificación de las construcciones. 3. Conclusiones. 4. Abreviaturas. 5. Fuentes primarias: ediciones y traducciones. 6. Bibliografía.

1. INTRODUCCIÓN: LA POESÍA DE CONSTRUCCIÓN EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

La poesía relacionada con la arquitectura cristiana, influida por la epigrafía clásica y la tradición del epigrama grecolatino, aborda temas vinculados a los espacios de culto. En ella se destacan tanto la construcción de este tipo de edificios como la experiencia espiritual que dichos lugares ofrecen a los fieles. Este género literario, que comenzó a expandirse significativamente a partir del siglo IV gracias a la libertad de culto otorgada por el emperador Constantino I, ha llegado a nosotros por dos vías de transmisión: por un lado, en inscripciones en verso que ocupaban lugares neurálgicos de los edificios, y, por otro, a través de obras de autores conocidos que escribían poesía para conmemorar la edificación o reconstrucción de iglesias, himnos para alabar a los santos y a sus lugares de peregrinación, etc. El denominador común de todos estos testimonios es que aluden a la arquitectura, ofrecen información sobre el auge de este tipo de actividad edilicia y se gestan en ambientes elitistas auspiciados por dirigentes eclesiásticos. Atendiendo a estas semejanzas, nuestra metodología de trabajo estudia los *carmina latina epigraphica* y otros testimonios poéticos de autores conocidos al mismo nivel en tanto que textos. Analizamos desde la Filología las relaciones intertextuales y temáticas, así como los elementos comunes para definirlos como una unidad literaria¹.

Este género poético se convirtió pronto en una herramienta novedosa para transmitir la doctrina, pues esta forma de expresión poética no sólo tenía un propósito ornamental o conmemorativo, sino que

también desempeñaba una función didáctica y teológica al integrarse en la arquitectura, ofreciendo a los fieles una narrativa sagrada sobre su construcción y su consagración, así como el significado espiritual de los nuevos lugares de culto cristianos. Los poemas cumplían, por tanto, múltiples propósitos: tenían una función conmemorativa, pero también exaltaban la magnificencia de las obras y el esfuerzo de quienes las promovían, principalmente obispos cuyas iniciativas eran presentadas como actos de devoción, servicio a la comunidad cristiana y muestra de poder social. En este contexto, observamos que ni la literatura ni la epigrafía se pueden separar de la sociedad a la que pertenecen, pues tienen una función pública; y este florecimiento cultural contribuía, sin duda, a alimentar las estrategias políticas y de legitimación episcopal². En el plano literario, la repetición de tópicos basados en la exégesis bíblica refuerza la sacralidad de los espacios de culto³. Es el caso del tema que tratamos en este trabajo, en el que el proceso de monumentalización se vincula a episodios de revelación divina —el hallazgo de reliquias o la intercesión de los santos— y otorga a las obras una legitimidad espiritual incuestionable.

2 Tal y como indica Ubric (2016, 293), la figura del obispo es tan importante en este contexto que siempre aparece en las fuentes como principal protagonista, aunque la obra haya sido financiada por particulares externos a la jerarquía de la Iglesia.

3 A partir del mecenazgo imperial la exégesis de las Escrituras se convirtió en una prerrogativa importante para los obispos, pues era un recurso para llegar al mayor número de fieles (Kannengiesser 2004, 673). En la Antigüedad tardía la repetición de metáforas doctrinales para describir los lugares de culto fomenta la espiritualidad y unifica a los fieles en una comunidad de pensamiento.

1 Velázquez (2007, 261-263) ya hizo notar la necesidad de estudio de todas las fuentes y no sólo de la epigrafía para conocer el auge de la actividad edilicia en época tardoantigua y de su dimensión literaria.

2. TESTIMONIOS POÉTICOS SOBRE LA INVENTIO Y LA INTERCESIÓN COMO JUSTIFICACIÓN DE LAS CONSTRUCCIONES

La justificación de la edificación de un espacio de culto aumenta su dimensión espiritual al hacer partícipes de la obra a Dios o a los santos. Un motivo extendido en el primer cristianismo como justificación para construir una iglesia u oratorio es la *inventio* de los cuerpos de nuevos santos, dado que era un argumento de autoridad innegable y la presencia⁴ de reliquias incrementaba la frecuentación de los fieles (Chavarría 2008, 125). La noticia del lugar exacto donde los obispos encontraban las reliquias se presenta generalmente en sus sueños, hecho que tiene su origen en las visiones de la antigüedad pagana que eran concebidas como mandamientos divinos (Keskiäho 2016, 31-32).

Según la tradición, Ambrosio de Milán fue el primer obispo en recibir en un sueño la orden de excavar dos tumbas el 17 de junio del año 386, en cuyo interior se encontraban los restos mortales de los mártires Gervasio y Protasio⁵ (Beaujard 2000, 126-127). La ciudad de Milán no había tenido hasta entonces mártires propios⁶ y los restos de los dos santos fueron encontrados en el momento en que san Ambrosio luchaba contra la doctrina

arriana, instalada entonces en la corte, por lo cual necesitaba un reclamo católico positivo (Hershkowitz 2017, 82). Este suceso milagroso es recogido en la literatura posterior, como se documenta, por ejemplo, en la obra de Gregorio de Tours:

In hac enim urbe beatorum martyrum Gervasi Protasique victricia corpora retenentur, quae diu, sicut ipsa passionis narrat historia, sub fossa latuerunt. Quae beato Ambrosio revelata atque ab eodem reperta, in basilicam, quam ipse proprio aedificavit studio, ostensis miraculis, sunt sepulta.

Greg. Tur. *glor. mart.* 46

«En esta ciudad, en efecto, están depositados los cuerpos victoriosos de los bienaventurados mártires Gervasio y Protasio. Según la historia de su pasión, durante mucho tiempo sus cuerpos estuvieron escondidos bajo tierra. Su ubicación fue revelada a san Ambrosio, quien encontró los cuerpos. Después de una exhibición de milagros, los cuerpos fueron enterrados en una iglesia que él mismo había construido por su propio esfuerzo»⁷.

Sin embargo, parece que la primera aparición de este tópico la encontramos en los epigramas del Papa Dámaso (366-384), lo cual no resulta sorprendente dado que la veneración a los mártires constituye el eje central de su obra. Así lo demuestra el conocido como “elogio de san Eutiquio” (fig. 1), cuyos versos relatan el martirio que sufrió –como único testimonio conocido– y adornaban el sepulcro del mártir, ubicado en el cementerio de San Calixto de la Vía Apia de Roma (Carletti 2008, 277). El tema literario que nos interesa se ubica en los hexámetros finales:

4 Brown (1981, 92) utiliza el término *Praesentia* para describir esta creencia de las comunidades tardoantiguas; indica que desde el punto de vista social la aparición de una reliquia, aunque aumente la peregrinación, es menos importante que el acto divino que subyace, pues la convicción general es que los fieles habían sido juzgados por Dios y la aparición de la reliquia es el gesto invisible de su perdón.

5 A este suceso el propio Ambrosio dedica el himno 11 (*In inventione Protasii et Gervasii, martyrium Mediolanensium*), en el que da las gracias a Dios por haber encontrado los cuerpos de los mártires: *Grates tibi, Iesu, novas, / Novi repertor muneris, / Protasio, Gervasio / martyribus inventis cano*, «te damos nuevas gracias, Jesús, descubridor del nuevo don; canto para los mártires Protasio y Gervasio que han sido encontrados».

6 Como indicó Griffe (1965, 214-215), en los siglos IV y V el culto a los mártires locales se intensifica a través de sus reliquias, pues en este momento se elevan numerosas basílicas sobre las tumbas de santos que toman el nombre del mártir.

7 Las traducciones son propias si no se indica lo contrario.

[...]

Nocte soporifera turbant insomnia
mentem,
ostendit latebra(m) insontis quae
membra teneret, 10
quaeritur, inventus colitur, fovet omnia
prestat.
Expressit Damasus meritum, venerare
sepulchrum.

Damas. *carm.* 21, vv. 9-12⁸

«Los insomnios perturban la mente en la adormecedora noche, esta revela el escondite del inocente donde están sus restos mortales. Es buscado y al encontrarlo es venerado, favorece y ayuda en todas las cosas. Dámaso proclamó como mérito venerar su sepulcro».

Dámaso deja entrever que las reliquias fueron encontradas por una revelación en el lugar donde se construyó su tumba, pero no ofrece información sobre quién las encontró ni cómo. En este sentido, Trout (2015, 123-124) indicó que el contenido del epigrama no era del todo claro porque el sujeto del verbo *ostendere* era ambiguo. Ferrua y Carletti (1985, 32) y Aste (2014, 85) habían propuesto que el sujeto omitido fuera el santo, aunque puede suponer una rareza que el propio santo hablara después de sí mismo en tercera persona con la expresión *latebra insontis* (v.10). En cualquier caso, como indica Trout, parece que habría que corregir *latebra* por *latebra(m)*, omisión final de palabra común en epigrafía. El investigador cree que la mejor opción es que el sujeto omitido sea *insomnia*, como había propuesto Colafrancesco (2004, 261). No obstante, puesto que estas visiones siempre se presentan en sueños, pensamos que el sujeto omitido pudiera ser la *nox soporifera* que aparece en la oración precedente (v. 9), tal y como reflejamos en la traducción.

⁸ Para los epigramas de Dámaso seguimos la edición de Ferrua (1942).

El hallazgo de reliquias como justificación también le sirvió a *Spes*, obispo de Spoleto a finales del siglo IV, para erigir un altar (Frutaz 1965, 364). La inscripción métrica⁹, que documenta esta actividad constructiva, se halló cerca de la iglesia de San Lorenzo y afirma que el obispo encontró el cuerpo del mártir san Vital en la localidad de Terzo y en su honor construyó allí un pequeño altar, identificado con un *martyrium* (PCBE II, 2103):

*Spes episcopus, Dei servus, sancto Vitali
martiri
a se primum invento altaris honorem
fecit.
Martyris hic locus est Vitalis nomine
vero,
quem servata fides et Christi passio
votat.
[...]
Sanctis laetus ego Spes haec munuscula
[dono?]*

ICI VI 72, vv.1-4 y 12

«El obispo *Spes*, siervo de Dios, concedió al santo mártir Vital, hallado por él por primera vez, el honor de un altar. Esta es la sede del mártir cuyo verdadero nombre es Vital, al cual la fe conservada y la pasión de Cristo dedican. [...] Yo, el feliz *Spes*, entrego este pequeño regalo a los santos».

En el Concilio de Cartago del año 401¹⁰ se prohibió de manera explícita la construcción de altares a causa de relevaciones oníricas (Maraval 1989, 583-599). Esta puede ser la causa por la cual el desarrollo de este tópico

⁹ La inscripción era un gran fragmento rectangular de mármol que se encontró intacto, pero en el año 1597 se rompió en varios fragmentos durante su traslado a la Catedral de Santa Maria Assunta, donde actualmente sólo conservamos el inicio de los versos 8 a 15 (fig. 2).

¹⁰ En la región de Italia existen otras inscripciones en prosa que documentan este motivo, anteriores al 401, como la de Fulgencio, obispo de Otricoli quien encontró las reliquias del mártir Víctor y construyó un altar en su honor (Mossong 2022, 429, n.º 381): *Iubante deo Fulgentius episcopus invento corpore beati martyris Victoris in XP(ist)i nomine super altarem construxit.*

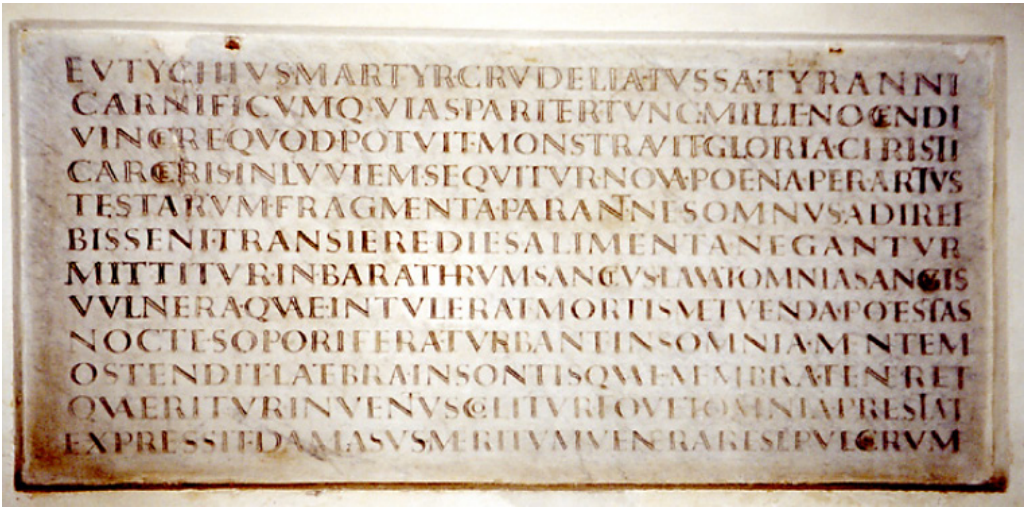


Figura 1. Elogio del mártir san Eutiquio. Museos Vaticanos de Roma. Fotografía: CIL-Archiv, Schmidt 1997.

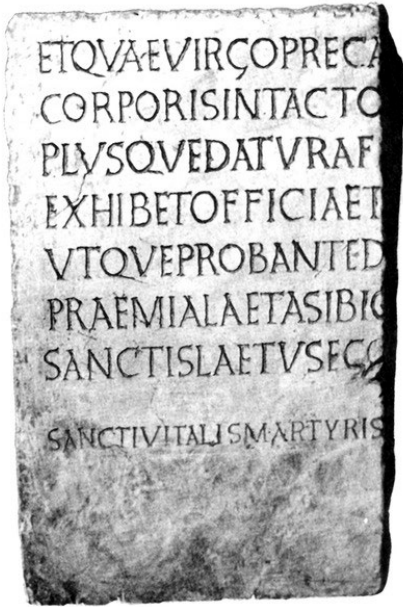


Figura 2. Inscripción fragmentada de la *inventio* del mártir Vital en Spoleto. Créditos: ICI VI 72.

es generalmente extraño en los poemas epigráficos posteriores, puesto que las visiones de santos son más propias de la hagiografía, género en el que este tópico de la *inventio* estará vigente a lo largo de toda la Edad Media¹¹. Sin embargo, en el territorio de

dominio merovingio esta práctica continuó, tal y como demuestra la inscripción en prosa hallada en Colonia, datada a mediados del siglo V, que argumenta la visión como impulso para construir una iglesia consagrada a santa Úrsula (Moreira 2000, 122-123):

Divinis flammeis visionibus frequenter / admonitus et virtutis magnae mai/ estatis martyrii caelestium virginium / imminentium ex partibus orientis / exhibitus pro voto Clematius v(ir) c(onsularis) de / proprio in loco suo hanc basilicam voto quo debebat a fundamentis / restituit.

IC II 678b, ll. 1-8

«Requerido a menudo por deslumbrantes visiones divinas y motivado por la promesa del valor de la insigne dignidad del martirio de las vírgenes celestiales cercanas a Oriente, Clemacio, consular, reconstruyó por iniciativa propia esta basilica en su

él santa Cecilia. Ella le indicó que encontrase su cuerpo y la enterrase en la iglesia de Santa Cecilia in Trastevere que acababa de fundar (Hartmann 2016, 54-56); o el caso hispano del obispo Alvido de León (s. XI), a quien se le apareció en sueños san Isidoro para indicarle dónde se encontraban sus restos mortales.

¹¹ Recordamos, por ejemplo, el caso del papa Pascal I (s. IX), quien cayó en un sueño profundo y se presentó ante

lugar desde los cimientos, de acuerdo con un voto que debía cumplir».

En la poesía de tema edilicio de la Galia, Venancio Fortunato, conocedor de esta tradición, hace uso de este tópico en el poema epigráfico que dedica a la restauración de la iglesia consagrada a san Eutropio en Saintes por parte del obispo Leoncio II de Burdeos:

*Quantus amor Domini maneat tibi,
papa Leonti,
quem sibi iam sancti templa novare
monent!*

*Eutropitis enim venerandi antistitis aula
conruerat senio dilacerata suo,
nudatosque trabes paries vacuatus
habebat, 5*

*pondere non tecti, sed male pressus
aquis.*

*Nocte sopore levi cuidam veniente
ministro*

*instauratorem te docet esse suum.
Pro mercede tui meruit magis ille
moneri.*

O felix de quo fit pia cura Deo! 10
Ven. Fort. *carm.* 1,13, vv. 1-10¹²

«Cuánto es el amor de Dios que reside en ti, obispo Leoncio, a quien los santos ya te piden que restaures sus templos. En efecto, la iglesia del venerable obispo Eutropio había colapsado derrumbada a causa de su vetustez: tenía las vigas expuestas y las paredes vacías, no por el peso del techo, sino por las goteras. Presentándose por la noche a uno de los clérigos que estaba ligeramente dormido le enseña que tú debías ser su restaurador. Aquel mereció especialmente recibir el mensaje en tu honor. ¡Oh, feliz aquel que goza del cuidado amoroso de Dios!».

Eutropio fue reconocido como el primer obispo de Saintes¹³ y no fue considerado mártir

hasta que se trasladaron sus restos mortales y, al abrir el sepulcro, vieron que este presentaba una cicatriz en la cabeza. Gregorio de Tours narra este milagro¹⁴, pero indica que la presentación en sueños del mártir fue ante el obispo Paladio (573-596) y no ante Leoncio (542-564). Viellard-Troiékouroff (1977, 282-283) afirma que tuvo que ser Leoncio quien reconstruyera la iglesia fundada anteriormente por el propio Eutropio en Saintes, donde después Paladio trasladó las reliquias del mártir; apoya su teoría en que en las excavaciones del año 1843 se encontró una tumba con el nombre grabado de *Eutropius*, cuya paleografía se corresponde con el principio del siglo VI. Gregorio de Tours indica que en la noche el difunto Eutropio se presentó en sueños para revelar que dicho golpe era fruto del martirio que sufrió antes de morir (Beaujard 2000, 245). Venancio Fortunato omite aquí el descubrimiento de la cualidad de mártir de Eutropio y lo cambia en su relato por la orden de restauración del edificio: es el propio santo quien elige a la persona que debe encargarse de la reconstrucción, de manera que asocia el nombre del fundador y de su obra a lo extraordinario; así se añade un valor encomiástico al poema.

La intercesión de Dios o los santos se presenta también como recurso literario en la poesía cristiana, pues su ayuda milagrosa hace que los problemas relacionados con los materiales o el proceso de edificación se solucionen. Es el caso, por ejemplo, de la inscripción procedente de la basílica de San Pablo Extramuros de Roma que documenta el mantenimiento que llevaron a cabo el presbítero Félix y el diácono Adeodato en el siglo V (Mossong 2022, 266; fig. 3). En este caso, el favor divino hace que el techo, cuya madera se había podrido, se mantuviera en pie el tiempo necesario para que nadie resultara herido¹⁵:

(Reydellet 2002, 175).

¹⁴ Cf. Greg. Tur. *glor. mart.* 55.

¹⁵ Este es un motivo repetido también en las obras hagiográficas. Por ejemplo, en el relato sobre la vida de san Fidel (*VSPE* 4,6) se indica que en el siglo VI se hundió del

¹² Para las ediciones de Venancio Fortunato seguimos a Reydellet (1994-2002).

¹³ Eutropio fue enviado por el papa Clemente I de Roma a Saintes para fundar una iglesia en el siglo I

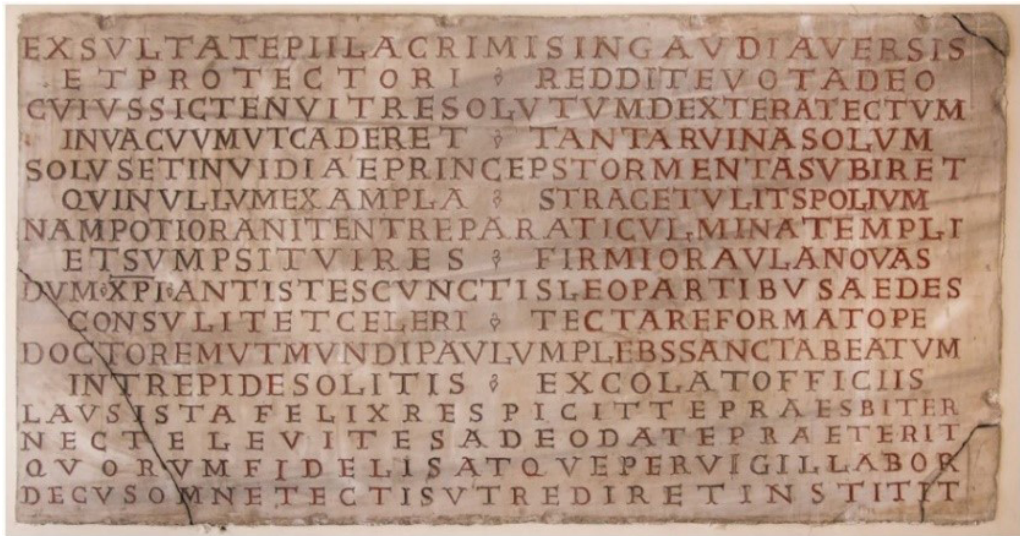


Figura 3. Inscripción de reconstrucción de la basílica de San Pablo Extramuros en el siglo V por el obispo Félix y el diácono Adeodato (fotografía: Camerlenghi 2018, 84).

*Exsultate, pii, lacrimis in gaudia versis
et protectori reddite vota Deo,
cuius sic tenuit resolutum dextera tectum
in vacuum ut caderet tanta ruina
solum.*

ICUR II 4783, vv. 1-4

«Regocijaos, piadosos, convertidas las lágrimas en alegría y cumplid vuestros votos a Dios protector, cuya diestra sostuvo el tejado partido de manera que tanta ruina cayó hacia el suelo vacío».

Este recurso literario, en el que la iglesia se presenta cerca del colapso, pero la intercesión divina ayuda a que no haya ningún herido, se reproduce también como tópico en la inscripción del espectacular mosaico de la basílica eufrasiana de Parenzo¹⁶, que toma su

nombre del obispo fundador (Eufrasio)¹⁷ y que fue consagrada alrededor del año 550¹⁸:

*Hoc fuit in primis templum quassante
ruina,
terribili[s] labсу nec certo robore firmum.
Exiguum magnoque carens tunc furma
metallo,
sed meritis tantum pendebant putria
tectа.
Ut vidit subito labsuram pondere sedem, 5
providus et fidei fervens ardore sacerdos,
Eufrasius s(an)c(t)a precessit mente
ruinam.
Labentes melius sedituras deruit aedes;*

17 De Eufrasio no se tienen muchos datos. Fue obispo de Parentium a mediados del siglo VI y fue denunciado por el papa Pelagio I en el Cisma de los Tres Capítulos (PCBE II, 671-672).

18 En el frontal de un altar dedicado al obispo se conserva una inscripción en prosa (ILCV 1854) que indica que Eufrasio construyó la basílica en el año undécimo de su episcopado (Mossong 2022, 467): *famul(us) d(e)i Eufrasius ant(is)es temporib(us) suis ag(ens) an(num) XI / a fondamen(tis) d(e)o iobant(e) s(an)c(t)a aec(c)l(esiae) catholec(a)e / hunc / loc(um) / cond(idit)*, «el obispo Eufrasio, siervo de Dios, en el tiempo en el corría el 11º año de su episcopado, fundó este lugar desde los cimientos con la ayuda de Dios de la santa Iglesia católica». Repite aquí el tema literario de la intercesión divina que tratamos.

atrio de la basílica de Santa Eulalia de Mérida, pero que gracias a las oraciones y a la mediación de Dios nadie resultó herido (Velázquez 2008, 76-77).

16 Marano (2007, 112-117) estudia la renovación del complejo basilical de Parenzo, que estaba formado por una residencia episcopal, la basílica y un baptisterio octogonal. El mosaico que contiene la inscripción es un icono del arte bizantino.

fundamenta locans erexit culmina templi.

quas cernis nuper vario fulgere metallo, 10 perficiens coeptum decoravit munere magno.

Aecclesiam vocitans signavit nomine Christi.

Congaudens operi sic felix vota peregit.

Inscr. It. X 2,81

«Al principio este templo, sacudido por la ruina, era terrible por su derrumbe e inseguro por falta de solidez, pequeño y carente de una decoración de un gran mosaico, su techo podrido se mantenía colgado sólo por benevolencia. De repente, tan pronto como Eufasio, obispo previsor y ferviente en el ardor de fe, vio que la iglesia estaba a punto de caer por su propio peso, anticipó la ruina con santa inspiración; derribó el templo en ruinas para asentarlos más firmemente. Puso los cimientos y levantó el techo del templo. Al terminar el trabajo lo que ahora contemplas brillando con variado mosaico, lo decoró con gran ornamento. Dando nombre a la iglesia, la consagró en nombre de Cristo. Satisfecho de su obra, así, feliz, cumplió su voto».

Masaro (2014, 182) indica que las expresiones *quassante ruina* (v. 1) y *certo robore firmum* (v. 2) tienen ecos en cláusulas de la *Farsalia* de Lucano: *tecta nefandas / corripuisse faces, aut iam, quatiens ruina*, «las despreciables antorchas habían hecho caer los tejados, o bien, el inminente derrumbe» (Lucan. 1, 494-495) y *dirige me, dubium certo tu robore firma* (Lucan. 2,245), «dirigeme y consolida mi duda con tu fuerza infalible»; unos paralelos sin duda muy apropiados para una inscripción de renovación de una iglesia que demuestran al mismo tiempo la cultura literaria del autor anónimo.

En el motivo que nos ocupa observamos una variante, pues no actúa Dios o los

santos, sino que hay una intermisión de la ayuda a través de Eufasio, quien es guiado por la inspiración divina (*mente sancta*, v. 8) y realiza la reconstrucción sin que haya daños personales. Sin duda, la vinculación de este tópico con la figura del obispo es una muestra del poder social y jerárquico ante su congregación, dado que incluso el propio Eufasio aparece representado en el mosaico absidal junto a los santos y la Virgen y su nombre se encuentra grabado en diferentes partes de la iglesia (Terry 1988, 58).

Venancio Fortunato sigue este motivo literario de la intermisión de los santos en el proceso de construcción o mantenimiento de edificios sacros en el poema que dedica a la fundación de la iglesia de San Lorenzo en una pequeña aldea fortificada. Gregorio de Tours, quien relata este milagro, nos dice que ocurrió en 'Brionae', un lugar no identificado en Italia (*apud Brionas Italiae castrum*) y copia tras su texto el poema de Fortunato: «*Quod Fortunatus presbiter his versibus prosecutus est*» (Greg. Tur., *glor. mart.* 41). El poema documenta que los materiales se cortaron mal, pues eran demasiado pequeños para poder completar la iglesia, pero el santo obró el milagro e hizo que los maderos crecieran:

Addita nunc etiam populis miracula praestas

ut fidei tribuas indubitanter opem. 10 Dum tua templa novant breviori robore plebes,

creveruntque trabes crevit et alma fides:

stipite contracto tua se mercede tetendit.

Quantum parva prius postea caesa fuit.

Crescere plus meruit succisa securibus arbor 15

et didicit sicca longior esse coma.

Ven. Fort. *carm.* 9,14, vv. 9-16

«Ahora también muestras los milagros al pueblo para concederles un acto de fe indudable. Mientras antes los operarios construían la iglesia con una madera

muy corta, crecieron las vigas y creció también la fe nutricia: encogido el tronco, se alargó con tu generosidad. Igual que el madero era pequeño antes, así después fue cortado; el árbol cortado a hachazos mereció crecer más y aprendió a ser más largo con su follaje marchito».

Sin duda, todos estos poemas tienen un denominador común, pues las iglesias se muestran siempre protegidas por los santos titulares y es común que aparezca su ayuda espiritual para terminar el edificio o protegerlo una vez que este está construido. Este es el mismo caso del epigrama del papa Dámaso, que un día estuvo grabado en el ábside de la iglesia de San Lorenzo in Damaso, según la transmisión manuscrita (Trout 2015, 189)¹⁹. En este breve *carmen epigraphicum* el autor afirma que ha podido construir la iglesia gracias a la ayuda del mártir Lorenzo:

Haec Damasus tibi, Chr(ist)e Deus, nova tecta dicavi

Laurenti saeptus martyris auxilio.

Damas. *carm.* 58

«Yo, Dámaso, te dediqué a ti, Dios Cristo, la nueva iglesia²⁰, protegido con la ayuda del mártir Lorenzo».

Blair-Dixon (2002, 340) cree que la referencia a la protección de Dámaso (*saeptus*) se debe a los conflictos que tuvo para ser elegido papa. Sin embargo, pensamos que, como en el resto de testimonios, esta protección se debe al

¹⁹ El texto se ha transmitido en la *Síloge Viridunensis*, cuya rúbrica indica *Ad ecclesiam sancti Laurentii in Damaso, quae alio nomine appellatur in prasino, isti versiculi sunt scripti in illo throno*, «en la iglesia de San Lorenzo in Damaso, también conocida como en Prasino, estos versos breves están escritos en el trono».

²⁰ Es habitual en la poesía de construcción que *tecta* aparezca como metonimia del edificio. Este recurso estilístico aparece tanto en inscripciones métricas (*Haec sunt tecta pio semper devota timori, InscrAqui III 3331, 6; fac sub pace coli tecta dicata tibi, ICUR VII 18371, 11*), como en epigramas de autor (*condidit ista deo tecta Severus ovans*, Paul. Nol. *epist.* 32,35; *protege pro meritis qui tibi tecta dedit*, Ven. Fort. *carm.* 2,16,164).

elemento poético de la intercesión de los santos en la construcción, dado que encontramos la misma formulación en Venancio Fortunato con el sustantivo *auxilium* + el nombre en caso genitivo del mártir que es santo titular de la iglesia que se construye: *Martini auxiliis operando Gregorius aedem / reddidit iste novus quod fui tille vetus* (*carm.* 10,6,17-18).

Otro recurso literario que parece conectar el relato con lo celestial en el proceso de monumentalización es la personificación del edificio. En este sentido, Herzog (1975, 138) afirmaba que en la literatura cristiana las personificaciones son una alegoría del poder de Dios. En la poesía de carácter monumental se evita generalmente este recurso retórico porque entre otras funciones hay una dimensión laudatoria innegable de los personajes que han financiado las obras; siempre que es posible se destacan sus obras ligadas a sus nombres para ensalzar su figura y resaltar las acciones de caridad para con la comunidad que en vida les acercarán al disfrute de la vida eterna en el cielo. Sin embargo, Vielberg (2006, 222-223), quien estudió la personificación en la obra de Paulino de Périgueux, indica que el autor personifica la tumba de san Martín y la basílica que se yergue sobre esta como símbolo de la presencia del santo, dado que su poder irradia sobre todo el entorno: *...a templo, quod sanctos continet artus / et laudi seternae felicia membra reservat*, «...el templo que contiene los restos del santo y conserva sus miembros benditos para gloria eterna» (Paul. Petric. *Mart.* 6,80-81). Las personificaciones de este estilo son generalmente breves y no son comunes, pero encontramos dos ejemplos galos en la obra de Venancio Fortunato en los que la iglesia como edificio toma la palabra y pide ser reconstruida:

El primer caso es el poema que dedica a la renovación de la iglesia de San Bibiano en Saintes, gracias a la financiación del obispo Leoncio II de Burdeos y su mujer Placidina a mediados del siglo VI:

*Ultro tale decus tibi se servavit agendum,
nec nisi tu fueras qui loca sacra dares.*

10

*O meritum iusti mansurum in luce
perenni,*

*per quem se cupiunt templa verenda
coli!*

Ven. Fort. *carm.* 1,12, vv. 9-12

«Tal honor se reservó a ti para que lo construyeras; nadie sino tú podría haber proporcionado este lugar sagrado. ¡Perdurará en la luz eterna el mérito del hombre justo por quien las propias iglesias venerables desean ser construidas!».

El segundo es el poema que Fortunato dedica a la reconstrucción a causa de un incendio de la iglesia de San Martín de Tours por parte de su amigo Gregorio de Tours:

*quam pastor studuit renovare Gregorius
aedem,*

*nec cecidisse dolet quae magis aucta
favet.*

Ven. Fort. *carm.* 10,6, vv. 23-24

«El obispo Gregorio decidió restaurar la iglesia y esta no se arrepiente de haberse derrumbado, está bien dispuesta al haberse ampliado».

En ambos casos Fortunato utiliza esta prosopopeya de la iglesia que pide ser reconstruida por una persona en concreto para vincular la espiritualidad y el poder de los santos al fundador de la obra y al espacio, de manera que el poema no pierde la función laudatoria y el recinto adquiere un carácter sagrado.

3. CONCLUSIONES

El análisis de la poesía de tema constructivo en la Antigüedad tardía revela que la presencia de este tipo de inscripciones no sólo cumplía una función decorativa o conmemorativa en los espacios sagrados, sino que también

desempeñaba un papel fundamental en la legitimación del poder eclesiástico y en la reafirmación de la fe cristiana. A través de la incorporación de tópicos como la *inventio* de reliquias o la intervención divina en la obra de templos, los obispos y clérigos lograban consolidar su autoridad, vinculando su labor edilicia con un mandato superior.

En la descripción literaria observamos que los santos pueden intervenir de dos maneras como motivo literario: por un lado, de forma clarividente, cuando se aparecen en sueños para indicar al obispo dónde se encuentran sus restos mortales y se erige allí mismo un edificio de culto como lugar de veneración; y, por otro lado, de forma milagrosa, cuando la intercesión divina protege a los fieles del derrumbe. En el primer caso es común, por tanto, encontrar léxico relacionado con los sueños, tales como *somnum*, *sopor*, *nox*, *visio*, etc., así como vocabulario que defina el proceso de encontrar los restos del santo (*inventio*, *quaero*...). En el segundo caso, se presenta el edificio en mal estado y Dios o los santos intervienen para evitar todo mal, ya sea a través de la fe o personificando al edificio como alegoría de esta presencia maravillosa.

4. ABREVIATURAS

IC II = Le Blant, Edmond 1856-1865. *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIII^e siècle*, vol. 2. Paris: Impr. Impériale.

ICIVI = Binazzi, Gianfranco 1989. *Inscriptiones Christianae Italiae septimo saeculo antiquiores*. Vol. VI: *Regio VI, Umbria*. Bari: Edipuglia.

ICUR II = Silvagni, Angelo 1935. *Inscriptiones Christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores*. *Nova series*. vol. II. *Coemeteria in viis Cornelia, Aurelia, Portuensi et Ostiense*. Roma: Pontificio Istituto di Archeologia Christiana.

ILCV = Diehl, Ernst 1925-1931. *Inscriptiones Latinae Christianae veteres*. Berolini: Weidmann.
 Inscr. It. X = Deggrassi, Attilio 1934. *Inscriptiones Italiae*, vol. X, regio X. fasc. II Parentium. Roma: Ist. Poligrafico e Zecca dello Stato.
 PCBE II = Pietri, Charles y Pietri, Luce 2000. *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire. Tome II, L'Italie chrétienne (313-604)*, 2 vols. Roma : École Française de Rome.

5. FUENTES PRIMARIAS: EDICIONES Y TRADUCCIONES

Aste, Antonio 2014. *Gli epigrammi di papa Damaso I*. Tricase: Libellula Edizioni.
 Ferrua, Antonio 1942. *Epigrammata Damasiana: Sussidi allo Studio delle Antichità cristiane*. Città del Vaticano: Pont. Ist. Arch. cristiana.
 Reydellet, Marc 1994. *Venance Fortunat. Poèmes, Tome I, Livres I-IV*. Paris: Les Belles Lettres.
 Trout, Dennis 2015. *Damasus of Rome. The Epigraphic Poetry. Introduction, Texts, Translations, and Commentary*. Oxford: Oxford University Press.

6. BIBLIOGRAFÍA

Beaujard, Brigitte 2000. *Le culte des saints en Gaule. Les premiers temps. D'Hilaire de Poitiers à la fin du VI siècle*. Paris: Cerf.
 Blair-Dixon, Kate 2002. Damasus and the Fiction of Unity: The Urban Shrines of Saint Laurence. En Federico Guidobaldi y Alessandra Guiglia Guidobaldi (Eds.), *Ecclesiae urbis: Atti del Congresso internazionale di studi sulle Chiese di Roma (IV-X secolo), Roma, 4-10 settembre 2000*, 331-352. Roma: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana.
 Brown, Peter 1981. *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: Chicago University Press.
 Camerlenghi, Nicola 2018. *St. Paul's Outside the Walls. A Roman Basilica, from Antiquity*

to the Modern Era. Cambridge: Cambridge University Press.

Carletti, Carlo 2008. *Epigrafia dei cristiani in Occidente dal III al VII secolo. Ideologia e prassi*. Bari: Edipuglia.
 Chavarría Arnau, Alejandra 2018. *A la sombra de un imperio: Iglesias, obispos y reyes en la Hispania tardoantigua (siglos V-VII)*. Bari: Edipuglia.
 Colafrancesco, Pasqua 2004. Una nuova dedica a Damaso. *Vetera Christianorum* 41, 259-265.
 Ferrua, Antonio y Carletti, Carlo 1985. *Damaso e i martiri di Roma*. Ciudad del Vaticano: Pontificia Commissione di Archeologia Sacra.
 Frutaz, Amato Prieto 1965. Spes e Achilleo vescovi di Spoleto. *Ricerche sull'Umbria tardo-antica e preromanica atti del II Convegno di studi umbri, Gubbio, 24-28 maggio 1964*, Perugia: Centro di studi umbri.
 Griffe, Élie 1965. *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*. Paris: Letouzey & Ané.
 Hartmann, Gritje 2016. Paschal I and Saint Cecilia: The story of the Translation of Her Relics in the Liber Pontificalis. En Räsänen, Marika, Hartmann, Gritje y Richards, Earl Jeffrey (Eds.), *Relics, Identity and Memory in Medieval Europe*, 53-90. Turnhout: Brepols.
 Hershkowitz, Paula 2017. *Prudentius, Spain, and Late Antique Christianity: Poetry, Visual Culture and the Cult of Martyrs*. Cambridge: Cambridge University Press.
 Kannengiesser, Charles 2004. *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*. Leiden-Boston: Brill.
 Keskiäho, Jesse 2016. Dreams and the discoveries of relics in the early Middle Ages: Observations on Narrative Models and the Effects of Authorial Context. En Räsänen, Marika, Hartmann, Gritje y Richards, Earl Jeffrey (Eds.), *Relics, Identity and Memory in Medieval Europe*, 31-52. Turnhout: Brepols.

- Marano, Yuri Alessandro 2007. *Domus in Qua Manebat Episcopus*: Episcopal Residences in Northern Italy during Late Antiquity (4th to 6th c. A.D.). En Lavan, Luke y Sarantis, Alexander (Eds.), *Housing in Late Antiquity. From Palaces to Shops*, 95-129. Leiden : Brill.
- Maraval, Pierre 1989. Songes et visions comme mode d'invention de reliques. *Augustinianum* 29, 583-600.
- Masaro, Gabriele 2014. *Vario formata decore*: reminiscenze classiche e autori cristiani nelle dediche metriche delle basiliche tardo-antiche. En Pistellato, Antonio (Ed.), *Memoria poetica e poesia della memoria La versificazione epigrafica dall'antichità all'umanesimo*, 177-205. Venezia: Edizioni Ca'Foscari.
- Moreira, Isabel 2000. *Dreams, Visions, and Spiritual Authority in Merovingian Gaul*. Ithaca-London: Cornell University Press.
- Mossong, Isabelle 2022. *Der Klerus des spätantiken Italiens im Spiegel epigraphischer Zeugnisse. Eine soziohistorische Studie*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Terry, Ann 1988. The Sculpture at the Cathedral of Eufasius in Poreč. *Dumbarton Oaks Papers* 42, 13-64.
- Ubric Rabaneda, Purificación 2016. El obispo y la actividad edilicia. En Acerbi, Silvia, Marcos, Mar y Torres, Juana (Eds.), *El obispo en la Antigüedad Tardía. Homenaje a Ramón Teja*, 289-298. Madrid: Trotta Editorial.
- Velázquez Soriano, Isabel 2008. *Vidas de los Santos Padres de Mérida*. Madrid: Editorial Trotta.
- Velázquez Soriano, Isabel 2007. *Baselicas multas miro opere construxit* (VSPE 5.1.1) El valor de las fuentes literarias y epigráficas sobre la edilicia religiosa en la Hispania visigoda. *Hortus Artium Medievalium* 13/2, 261-270.
- Vieillard-Troiekouff, May 1977. *Les monuments religieux de la Gaule d'après les œuvres de Grégoire de Tours*. Lille: Université de Lille III.
- Vielberg, Meinolf 2006. *Der Mönchsbischof von Tours im 'Martinellus'*. Berlin-Boston: De Gruyter.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

El autor de este artículo declaran no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

FUENTES DE FINANCIACIÓN Y AGRADECIMIENTOS

Este trabajo se ha realizado en el marco de los proyectos de investigación “AVIPES-CM II. Archivo virtual para las investigaciones sobre patrimonios epigráficos medievales de la Comunidad de Madrid” (ref. PHS-2024/PH-HUM-45), financiado por la Consejería de Educación, Ciencia y Universidades de la Comunidad de Madrid, y “Poesía epigráfica. Vías en su transmisión en el Occidente romano” (ref. PID2023-151763NA-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

Agradezco los acertados comentarios y sugerencias de los dos revisores porque han contribuido a mejorar este artículo.

CONTRIBUCIONES DE AUTORÍA

Silvia Gómez Jiménez: Conceptualización, metodología, investigación, análisis formal, redacción, revisión, edición y supervisión.

Cómo citar / How to cite: Gómez Jiménez, Silvia 2025. Propuesta de reconstrucción de la cadena de transmisión documental de un pasaje del siglo VII en el *Breviarium* del patriarca Nicéforo. *Antigüedad y Cristianismo* 42, 17-32. <https://doi.org/10.6018/ayc.652971>

PROPUESTA DE RECONSTRUCCIÓN DE LA CADENA DE TRANSMISIÓN DOCUMENTAL DE UN PASAJE DEL SIGLO VII EN EL *BREVIARIUM* DEL PATRIARCA NICÉFORO

PROPOSAL FOR THE RECONSTRUCTION OF THE DOCUMENTARY TRANSMISSION CHAIN OF A PASSAGE FROM THE 7TH CENTURY IN THE *BREVIARIUM* OF PATRIARCH NICEPHORUS

Carlos Martínez Carrasco
Universidad de Córdoba
Córdoba, España
Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas
jcmartinez@uco.es
orcid.org/0000-0002-0206-3940

Recibido: 5-3-2025

Aceptado: 2-5-2025

RESUMEN

Este estudio pretende determinar las fuentes de las que se sirvió el patriarca Nicéforo de Constantinopla para la redacción de una de sus obras más conocidas. Partimos de un error en la identificación de Prisco, al que llama Crispo, que en la tradición historiográfica bizantina en griego solo se da en este texto y en aquellos otros que se basan en él. Lo que se propone es una comparación con fuentes anteriores, pertenecientes a otras tradiciones, con el objeto de determinar su origen. En segundo lugar, se tratará de establecer en qué grado lo continuadores de Nicéforo añadieron nuevos elementos con el objetivo de mostrar una hipotética cadena de transmisión documental que nos permita atisbar los mecanismos de (re)construcción del pasado y de intercambio de información.

Palabras clave: Historia. Historiografía. Documentación. Historia cultural. Siglos oscuros. Bizancio.

ABSTRACT

This study aims to determine the sources used by Patriarch Nicephorus of Constantinople for the writing of one of his best-known works. We start from an error in the identification of Priscus, whom he calls Crispus, which in the Byzantine historiographic tradition in Greek only occurs in this text and in those others that are based on it. What is proposed is a comparison with earlier sources belonging to other traditions, with the aim of determining its origin. Secondly, we will try to establish to what degree Nicephorus's continuators added new elements with the aim of showing a hypothetical chain of documentary transmission that allows us to glimpse the

mechanisms of (re)construction of the past and of information exchange. Poetry describing architecture in Late Antiquity became increasingly popular from the 4th century onwards with the spread of Christianity and the flourishing of places of worship. These poetic texts, found in inscriptions and Latin literary works, fulfil a triple function: commemorative, didactic and doctrinal. On the basis of a collection of epigrams from the Roman West, dating from the 4th to the 6th century, we analyse the figure of the saint as a literary motif that justifies the construction and maintenance of churches. We also describe the main formulations of the theme in their poetic context.

Keywords: History. Historiography. Documentation. Cultural History. Dark age. Byzantium.

SUMARIO

1. Introducción. 2. Apuntes sobre el origen de una alteración. 3. Apuntes sobre la transmisión de una alteración. 4. Consideraciones finales. 5. Bibliografía.

1. INTRODUCCIÓN

El patriarca Focio (858-867/877-886) se refería en su Βιβλιοθήκη, *Biblioteca*, en unos términos muy elogiosos a la Ἱστορία σύντομος, la *Historia brevis* —el *Breviarium*, como es conocida en latín—, de su antecesor el patriarca Nicéforo de Constantinopla (806-815). Describe su estilo con dos adjetivos: ἀπέρητος y σαφής, ‘sobrio’ y ‘claro’ (Phot., *Biblioth.*, 66, 33b), criticando de forma velada (o no tanto) la oscuridad deliberada con la que escribieron algunos autores anteriores y posteriores. Alaba las construcciones lingüísticas que emplea en la *Historia*, que cumplen con los criterios de la buena retórica (Phot., *Biblioth.*, 66, 33b). Una alusión que no deja de sorprender por cuanto la historiografía moderna sobre la lengua bizantina ha destacado cómo en los textos producidos en esta época se hacía un mal uso del griego. Estudios recientes, basados en el análisis cuantitativo de las fuentes y del discurso han demostrado que en los siglos IX-XI lo que se produjo fue una imitación de las formas orales en el registro escrito, en lo que podría considerarse un estadio inicial en el desarrollo de lo que se convertirá en el «griego

moderno» (Martínez Carrasco 2024).¹ Y si hay un aspecto que parece agradar a Focio en el trabajo de Nicéforo es que este no es muy dado a las novedades en el uso de las palabras y siempre se decanta por aquellos términos cuya tradición está más que probada, rindiendo el debido honor a los autores que lo precedieron (Phot., *Biblioth.*, 66, 33b). Lo que se valora en el erudito bizantino es esa dedicación casi de anticuarista en las formas, lo que redundaba en una imagen esclerotizada de la cultura en el Imperio de Oriente. No en vano, el presente estudio plantea esa cuestión de fondo, la de la copia sin más de los contenidos, en torno a la Ἱστορία σύντομος y las crónicas que la tomaron como modelo para algunos pasajes.

El bizantinista austriaco H. Hunger (1978, 346) señala que las dos obras históricas que se conservan de Nicéforo fueron escritas

1 Juan Egea (2017) ya determinó cuáles eran esos «malos usos» del griego y en qué contexto se dieron y que no podemos desligar de la mala prensa de que gozó lo medieval en general y lo bizantino en particular. Según estableció en su estudio, estos estarían relacionados con la voluntad de los autores bizantinos de conservar los rasgos aticistas, es decir, clásicos, de la lengua en su registro escrito. Se refiere especialmente a aquellas situaciones en las que la lengua base es la *koiné*, la lengua vulgar, y en las que el grado de dominio de la lengua culta por parte del autor va a determinar la riqueza del vocabulario, la ortografía más o menos apegada a las formas históricas o a una morfología verbal en la que se introducen novedades con el fin de adaptar el estilo a los modelos antiguos —Homero, Tucídides, Heródoto...—. La sintaxis de esta lengua mixta es, en palabras de Egea, «definitivamente moderna» (Egea 2017, 360).

antes de su nombramiento como patriarca. La segunda sería un Χρονογραφικὸν σύντομος, una *Cronografía breve*, compuesta por tablas cronológicas desde Adán y que completaría tras su deposición, extendiéndola hasta el emperador Miguel II el Amorío (820-829), aunque todo apunta a que sería una atribución errónea (Kazhdan 2006, 208), si bien en un estudio reciente J. Signes Codoñer ha subrayado la dependencia de esta con respecto a los materiales que usara Jorge el Sincelario († 810) para su Εκλογή Χρονογραφίας, *Cronografía escogida*, donde se prueba la mano de Nicéforo en su confección, sobre todo en lo que se refiere a la presentación de los patriarcas de Constantinopla, por delante de sus homólogos romanos, alejandrinos, antioquenos y jerosolimitanos (Signes Codoñer 2021). También existe un consenso entre los especialistas al indicar que, en comparación con la crónica de su contemporáneo Teófanos el Confesor († 818) —escritas ambas en paralelo y bebiendo en las mismas fuentes— (Hunger 1978, 345; Kazhdan 2006, 211), la *Historia breve* de Nicéforo a penas sí tuvo difusión más allá de unos pocos cronistas, como se verá más adelante. Llama este aspecto la atención sobre todo si volvemos a las palabras que le dedicaba Focio y que contrasta con el hecho de que en la *Biblioteca* no se mencione esa otra crónica, que pasa desapercibida. E igualmente es llamativo que la *Chronographia tripartita*, editada por Anastasio el Bibliotecario en 870 sobre sus traducciones parciales al latín de las tres principales obras históricas de comienzos del siglo IX, recoja fragmentos de la obra del Sincelario, la Χρονογραφία de Teófanos el Confesor y la Χρονογραφικὸν σύντομος de Nicéforo, pero no de la Ἱστορία (Neil 2006, 66-67).²

Ya no es solo la forma en la que está escrita la historia patriarcal, sino la información que transmite, cuyos orígenes no resultan en

ocasiones demasiado claros por cuanto no provienen de fuentes del medio cultural griego. Hay pasajes, sobre todo en el inicio de la obra, que no tienen paralelismos con otros pasajes para la misma época en las crónicas e historias contemporáneas y que invitan a trazar una cadena de transmisión textual y documental alternativa. Para este estudio parto del siguiente fragmento, referido a los preparativos del golpe de Estado que en 610 derrocaría a Focás (602-610) y elevaría al poder a Heraclio el Joven (610-641):

Κρίσπος δέ (τοῦ Φωκᾶ δὲ ἡ οὗτος γαμβρός, ὃς τηνικάδε τὸν τοῦ ὑπάρχου τῆς πόλεως θρόνον διέπειν ἔλαχε, καὶ μέγала ἐν τοῖς βασιλείοις δυνάμενος), ἐπεὶ ἀπηχθάνετο Φωκᾶ ὡς δὴ περιυβρισμένος ὑπ' ἐκείνου τυχχάνων τῆς οἰκείας εἰκόνης καθαιρέσεως ἔνεκεν, ἦν πότε οἱ τῶν ἀντιθέτων χρωμάτων δημόται τῇ τοῦ Φωκᾶ συμπαρέγραψαν ἐκεῖνι, δόλω αὐτὸν μετήρχετο [...]

Entonces Crispo (que era yerno de Focás y que casualmente ocupaba entonces la dignidad de eparca de la ciudad, teniendo gran fuerza en palacio) como detestaba a Focás, porque lo había ofendido quitando su imagen, la cual en otro tiempo los miembros del *demos* de los colores adversarios habían puesto junto con la imagen de Focás, utilizó engaño con él [...] (Nikeph., 1).

2. APUNTES SOBRE EL ORIGEN DE UNA ALTERACIÓN

El Crispo que menciona Nicéforo en realidad es el Prisco que aparece en la mayoría de las fuentes que recogen estos acontecimientos.³ Se trata de un error en la transcripción del nombre, cuyo origen me resulta complicado determinar, pero que no tiene como punto

2 El «éxito» de la *Crónica breve* del patriarca no se quedó solo en su traducción al latín, sino que traspasó las fronteras políticas del Imperio y tuvo una versión en búlgaro (Hunger 1978, 346).

3 Para ver el repertorio de fuentes acerca de este personaje, véase: PLRE, IIIB, s. v. Priscus 6, 1052-1057.

de partida la Ἱστορία σύντομος del patriarca de Constantinopla. Lo observamos antes, en la *Mädäbbär*, 'Crónica', de Juan de Nikiu, por tanto, en el Egipto de finales del siglo VII, un ambiente cultural en principio alejado de la capital. En el pasaje en cuestión, puede leerse el nombre 'Akresäs, la transcripción al gèez de Crispo (Io.Nik., cap. 105 [106]).⁴ Pero como con todo lo relacionado con esta crónica, debemos movernos con cautela, conscientes de la historia interna de esta obra; del modo en que ha sido transmitido y el contexto en el que se produjo esa transmisión. Porque lo que ha llegado a nuestras manos bajo el título de *Mädäbbär* es una traducción del siglo XVII hecha a partir de una *Vorlage* árabe perdida, pero que ha dejado trazas en el texto en gèez, en ciertas construcciones lingüísticas y la transliteración de algunos nombres propios. Pero esa *Vorlage* árabe era también una traducción que se realizó en torno al siglo XII sobre el original escrito bien en copto, bien en griego —también perdido—, con pruebas más o menos sólidas a favor de cada una de las hipótesis, si bien se perfila la opción copta como las más probable de todas ellas (Elagina 2024; Elagina 2018, xxxvi-xxxviii; Fiaccadori 2009).

Tal vez la clave para explicar el error de Nicéforo en el nombre esté en las fuentes que usó Juan de Nikiu para redactar esta parte de su crónica, y que podrían haber coincidido

con las que consultó a comienzos del siglo IX el patriarca de Constantinopla para su *Historia breve*. Por lo que se refiere a los materiales de los que se valió el egipcio, la cuestión permanece abierta a pesar de los estudios que se han realizado al respecto. Es tentador pensar que Nicéforo tuviera delante la versión griega de Juan de Nikiu, pero tenemos que descartar esta posibilidad. Que el patriarca hubiera leído el *Mädäbbär* en su versión original implicaría que hasta la capital bizantina llegó una copia manuscrita que quedó incorporada en los fondos de la biblioteca imperial o del patriarcado. Cabría la posibilidad de que, de ser así, hubiera sobrevivido algún ejemplar, alguna copia, o tendríamos noticias acerca de él en, por ejemplo, la *Biblioteca* de Focio, el otro patriarca de Constantinopla con inquietudes intelectuales. No obstante, como ha puesto de relieve Juan Signes Codoñer (2024, 232), los libros reseñados por Focio respondían a unos estándares de calidad elevados, obviando aquellas que, como la *Crónica* de Teófanos, no se ajustaban a sus criterios. Por tanto, el origen de la confusión Crispo/Prisco habría que buscarlo en otro punto.

La hipótesis de una fuente común para las dos obras originada en la ciudad del Bósforo para los años iniciales del reinado de Heraclio ya ha sido apuntada y argumentada por Phil Booth (2016), quien se refiere a una «*Historia hasta 641*» que habría servido como base para ambos. Dicho autor toma como muestra los capítulos 116-120, que cubren los acontecimientos que tuvieron lugar justo después de la muerte de Heraclio en febrero de 641, el «año de los cuatro emperadores», en los que se aprecian coincidencias en muchos puntos. Como también señala Booth, el principal obstáculo para probar esta hipótesis es la laguna en el *Mädäbbär* de Juan de Nikiu, que cubre desde el año 610 hasta ca. 639, los años cruciales de la dominación sasánida y la restauración heracliana. Asimismo, se pregunta si ese hueco temporal estaba en el texto original o si se introdujo con posterioridad, obedeciendo a una «decisión editorial», en

4 De esta obra fundamental para el estudio del Egipto protobizantino tenemos una edición y dos traducciones. La primera de ellas se la debemos a H. Zotenberg (1883), que edita el texto etiópico y hace una traducción al francés (véase Zotenberg 1883, 421, n. 1 para el pasaje que nos interesa). La segunda la firma R. H. Charles (1916 [1981], 167 en la que mantiene la forma etiópica del nombre: *Akrasis*). A pesar de la importancia de este texto, no se ha vuelto sobre él hasta fechas muy recientes. El punto de partida para esta revisión de la *Mädäbbär* es la tesis de D. Elagina (2018, lxxxv y 23), en la que hace una edición basándose en los 5 mss. que se conocen del texto y una traducción al inglés de la introducción y los capítulos 1-80. Esta misma profesora está llevando a cabo un proyecto consistente en la edición y traducción completa de Juan de Nikiu tanto en versión digital como impresa, cuyos resultados aún se esperan. Para un repertorio bibliográfico acerca del cronista copto y su obra, véase: Fiaccadori 2009.

cuyo caso los responsables hubieran sido los traductores al árabe o al gēz.

En un sentido similar se pronuncia James Howard-Johnston (2010, 183 y 248-249) al indicar que la crónica copta habría tomado como base la continuación de Juan de Antioquía para componer la secuencia de los acontecimientos desde el golpe de Estado de Focás en adelante, la misma de la que habría hecho uso el patriarca Nicéforo. Admite que hay una fuente común para ambos, pero no cierra la puerta a que Juan de Nikiu redactara esta parte de forma independiente y a que el autor de la Ἱστορία σύντομος llevara a cabo una reescritura de esa parte como ejercicio intelectual, dándole una pátina arcaizante al texto.⁵ No obstante, el error Crispo/Prisco vendría a poner en entredicho esta hipótesis, en tanto que en el texto de Juan de Antioquía se lee: «τὸν πατρίκιον Πρίσκον ὁ Φωκάς γαμβρὸν», ‘el patricio Prisco, yerno de Focás’ (Io.Ant., frag. 218e). El hecho de que se cite la forma correcta del nombre de este personaje estaría indicando que no sería este el documento común. Se explicaría la confusión por Crispo en una de las dos fuentes, pero no en ambas. En este caso, lo lógico es pensar que en esa fuente ya estaba la alteración K/Π que tanto Juan de Nikiu como el patriarca Nicéforo continuaron, por lo que me parece más acertada la posición de Ph. Booth al señalar a una probable *Historia hasta 641* como nexo entre Constantinopla y Egipto. Ahora bien, tampoco podemos desechar sin más esta hipótesis, ya que el propio autor apunta a la utilización por parte el patriarca de fuentes siríacas occidentales, de cuya tradición habría tomado la carrera entre Nicetas y Heraclio por llegar a la capital (Howard-Johnston 2010, 244).⁶ El nexo con Juan de Nikiu vendría de

la mano de los monjes sirios asentados en Scetis, en el Wadi Natrun, en el Delta del Nilo, donde se habría compuesto el conocido como *Romance de Cambises*, en algún momento entre 630-640. Se trata de un poema épico que se ha conservado de forma fragmentaria en traducción al sahídico pero en la que se aprecian rasgos que remiten a formas siríacas, calcadas en la versión copta. Todo apunta a que fuera un texto concebido para conjurar el trauma de la invasión (conquista) sasánida y por esto, a pesar de que su «autor» profesara la fe monofisita, podía ser leído/escuchado por cualquier egipcio, independientemente de su fe (MacCoull 1982). Así pues, habría que cambiar el emplazamiento que daba Ph. Booth para la reacción de esa «fuente común», llevándolo fuera de Constantinopla, en dirección a un monasterio sirio en Egipto.

Daria Elagina (2018, xxxiv), en su tesis sobre la tradición textual de la crónica de Juan de Nikiu, manifiesta que la relación entre esta y el *Romance de Cambises* es un tema que dista mucho de estar cerrado. Una prevención que haré extensiva a la posibilidad de una *Historia hasta 641*; debemos seguir trabajando en los lazos culturales entre las distintas partes del Imperio y en los mecanismos de transmisión de los manuscritos, especialmente durante tiempos de crisis. Lo que vendría a demostrar la alteración K/Π en los dos relatos que nos ocupan es que ese documento compartido ejerció a su vez como la *Vorlage* para una historia del reinado de Heraclio que pudo haber salido de ese monasterio de Scetis. Quedaría por dilucidar si el original fue redactado en siríaco o en griego, aunque mucho me temo que eso quedará abierto a interpretaciones a falta de pruebas más sólidas que la simple especulación. Al hilo de esta hipótesis me

5 En este estudio refiere también la posibilidad de que Nicéforo se valiera de una obra también perdida, pero que él retrasa en el tiempo con respecto a la que plantea Booth en el trabajo citado, titulándola «*Historia hasta 720*» cuyo contenido le habría servido para componer la parte de la *Historia breve* que arranca en 669/670 (Howard-Johnston 2010, 262). Véase también: Elagina 2018, xxxii-xxxiii.

6 J. Howard-Johnston, *Witnesses*, p. 244. Esa misma

leyenda aparece recogida en la *Crónica bizantina-arábiga de 741*, que en la tradición manuscrita aparece como una continuación de la crónica de Juan de Biclaro y en la que se mezclan los hechos del reino visigodo con los sucesos de Oriente, tanto en Bizancio como entre los árabes musulmanes, indicando una fuente compartida perteneciente al medio cultural siríaco. Véase: Martín 2006.

atrevería a aventurar que la confusión Crispo/ Prisco vendría de una «mala lectura» del siríaco durante su traducción al griego de los sonidos /k/ y /p/, que se confundieran. Un caso de metátesis que tendría su paralelismo en otros casos de traducción de lenguas semíticas (hebreo o árabe) al griego (Monferrer-Sala 2007). A la luz de este fenómeno, no podemos descartar que la *Historia hasta 641* estuviera originalmente redactada en griego lengua para la cual está atestiguado en el registro escrito desde sus inicios (Kiparsky 1967; Berenguer Sánchez 2017). Esta metátesis en nombres propios no es un caso único, ya que también la observamos en el tratado bizantino-ruso de 971 conservado en la *Crónica de los Años Pasados* (en ruso *Povest' Vremennikh Let*), en cuyo texto se da una alteración entre Teófilo y Filoteo (Raev 2006-2007). De este modo, tanto el error como la coincidencia obedecerían a causas poligenéticas, a falta del texto origen del que se valieron tanto Juan de Nikiu como el patriarca Nicéforo.

Si llevamos a cabo una cata documental en las fuentes siríacas que recogen este hecho arroja el silencio, ya que en ninguna de ellas se menciona ni a Crispo ni a Prisco, por lo que nos impide corroborar si en este medio tenemos esta metátesis. Desde Teófilo de Edesa († 785), que parece sentar las bases del relato para una parte de la tradición siríaca, se repite como una fórmula la mención de «dos patricios», sin dar ningún nombre porque el relato que les interesa subrayar es la carrera entre Heraclio y su primo Nicetas por el poder (Dion. Mahré, 22, 126; Mich.Syr., II, 10.25, 378),⁷ que también era una forma de subrayar el derecho al poder de una de las ramas de la familia imperial, sobre todo después de que un pariente del emperador, el patricio Gregorio, se rebelara en el norte de África en 646 (Martínez Carrasco

2022a). El «continuador» bizantino de Teófilo, Teófanes el Confesor, elabora la entrada de su crónica resumiendo el relato siríaco, poniendo el énfasis en las presiones del senado a Heraclio el Viejo y su hermano Gregorio para que destronaran a Focás (Theoph., 297.5-10). Y si antes me refería a una parte de la tradición, se debe a que los cronistas que se basaron en Jacobo de Edesa († 705), ni siquiera aluden al golpe de Estado, limitándose a registrar que Focás fue asesinado y en su lugar comenzó a reinar Heraclio el Joven (Iacob.Edes., *Chron.*, s. a. AG 920, 38; *Chron. Zuqnīn*, IV, s. a. 621-622, 142; Elias, *Chron.*, 125.26).

Este breve repaso por el registro documental reafirma la singularidad de esa *Historia hasta 641* a la que me vengo refiriendo como la fuente común para Juan de Nikiu y el patriarca Nicéforo. Una singularidad que resalta aún más la comparación entre la crónica patriarcal y la de Teófanes, escritas casi en paralelo, con algunos materiales comunes, pero con desarrollos independientes. Aspecto que también se acentúa cuando lo cotejamos con las dos historias escritas por cristianos bajo el califato 'abbasí, la de Agapios de Manbij († ca. 942) —la antigua Heliópolis, al noroeste de la actual Alepo, Siria— y la del patriarca Eutiquio de Alejandría (933-940). La primera de ellas es un calco exacto de la tradición siríaca de Teófilo de Edesa, aunque en lugar de los «patricios», los enviados son «dos hombres de sus partidarios [la oposición a Focás]» (Agapios, *K.Unvan*, 189), lo que presupone la pervivencia de esa línea de la historia entre los cristianos de Siria. Por su parte, la segunda fuente tampoco debería depararnos muchas sorpresas por cuanto habla de la participación clave en la preparación del complot de la aristocracia, pero en el caso de Eutiquio desaparecen por completo el padre, el tío y el primo para centrarse en Heraclio, convertido en el protagonista único de la acción. Este elemento encaja dentro de uno de los rasgos que definieron a la «historiografía egipcia» medieval, el gusto por lo novelesco, lo fantástico, que emparentaría con la literatura

7 La crónica de Teófilo de Edesa no se ha conservado, pero ha podido ser reconstruida gracias a los fragmentos que otros cronistas sabemos copiaron de ella. Véase: Hoyland 2011, 60-61. En la crónica de Miguel el Sirio, patriarca jacobita de Antioquía cuya muerte se fecha hacia finales del siglo XII, sí se nombra a los dos patricios, pero los identifica con Heraclio el Viejo y su hermano Gregorio.

de época tardoantigua (Norris 1982, 69-70; Rubiera Mata 1985-1986, 65). Otro aspecto indicaría que estamos ante una reelaboración de la tradición siríaca de Teófilo —¿o tal vez de una tradición paralela?— por cuanto el escenario cambia y ya no es el norteafricano, sino que la marcha hacia Constantinopla por mar de Heraclio se inició en Trebisonda (Eutychn. Al., 127.4). Teniendo en cuenta estos matices, me inclino a pensar que el origen del texto que usaron tanto Juan de Nikiu como el patriarca Nicéforo habría que buscarlo en el propio Egipto, pero no en la tradición siríaca del Próximo Oriente, sino a partir de un desarrollo propio en un *scriptorium* de Scetis, quizás formando una suerte de díptico con el *Romance de Cambises*. Puede que algunas partes de esa *Historia hasta 641* se redactaran tomando como base los recuerdos de algún monje y que la confusión K/II, de Crispo en lugar de Prisco, se debiera a un fallo de memoria que se perpetuó en la medida en que el texto sirvió para componer dos obras separadas en el espacio y el tiempo. Pero como sostuve más arriba al hablar de la posibilidad de que el error se produjera en una traducción al griego del siríaco, esto no deja de ser una hipótesis sobre la base de los testimonios de los que disponemos y que será corroborada o desmentida a medida que avance la investigación, con el concurso de nuevos documentos.

Como quiera que sea, que dos personajes tan dispares como Juan de Nikiu y el patriarca Nicéforo de Constantinopla bebieran de esa historia apunta a que, como indica Frend (1972, 357-359) en su estudio clásico sobre el monofisismo, a pesar de las diferencias religiosas, las comunidades coptas y siríacas compartían un mismo espacio cultural con los «ortodoxos» que implicaba manejar un mismo lenguaje religioso, diferenciado del Occidente latino. A pesar del enfrentamiento entre las Iglesias, de la mutua persecución —a veces de extrema violencia—, se retroalimentaban en la discusión, permitiendo un florecimiento de las culturas locales, tanto en Egipto como en Siria-Palestina. Subraya también que durante

los primeros siglos después de la conquista islámica, los autores cristianos continuaron escribiendo como si aún permanecieran dentro del Imperio bizantino, mirando a Constantinopla y considerando la dominación arabo-islámica un paréntesis antes de la restauración. En esta misma dirección apunta Garth Fowden (2014, 105) al resaltar cómo los intercambios tradicionales entre comunidades diseminadas por distintas áreas, como los judíos en Mesopotamia y Palestina o las Iglesias siríacas, se mantuvieron en el tiempo por encima de la coyuntura política, de cuya transitoriedad daría testimonio la supervivencia de los contactos a lo largo del tiempo.⁸

El hecho de que se produzcan este tipo de textos indicaría que el Imperio, a pesar de la situación política tanto interna como externa, no había dado por perdidas provincias como Egipto. La *Historia hasta 641* parece un canto a las excelencias del gobierno de la dinastía heraclida, aspecto común en todas las crónicas de la época independientemente de su signo religioso. Se trataría, pues, de un artefacto propagandístico para acallar las voces contrarias, las de aquellos que pusieron en entredicho la legitimidad de esta familia para vestir la púrpura. No hay que pasar por alto la crisis múltiple —como si hubiera crisis que solo respondieran a una causa— por la que están atravesando en esos años cruciales en la que fue compuesta esa (hipotética) historia. Hubo elementos de la *intelligentsia* bizantina que le recordaron a Heraclio y sus sucesores su connivencia, real o imaginaria, con Focás.⁹

8 Uno de los conceptos más interesantes que se exponen en este estudio es el de *commonwealth* aplicado a esos «grupos culturales» transfronterizos que mantuvieron sus señas de identidad y los lazos intracomunitarios a pesar de hallarse en Estados enfrentados y creencias distintas, como era el caso de Bizancio y el califato omeya y ‘abbasí.

9 Que nada más comenzar la *Ἱστορία σύντομος*, el patriarca Nicéforo escriba: «ἀμα παρὰ Μαυρικίου τὰ τῆς στρατηγίδος ἀρχὴς ἐγκεχειρισμένον», ‘el poder militar que les había sido entregado de manos de Mauricio’ (Nikeph., 1), ya está planteando la existencia de una contestación por parte de algunos sectores de la aristocracia bizantina al poder de Heraclio, ligándolo

Por otra parte, está la brecha abierta por el monotelismo, cuyo propósito fue la unificación ideológica/religiosa del Imperio, pero logró todo lo contrario, exacerbar a los sectores más recalcitrantes del monofisismo (los coptos en Egipto) y del duofisismo (los melquitas), creando un tercer grupo enfrentado a los otros (Martínez Carrasco 2022b). Y finalmente, el problema abierto por la sucesión a la muerte de Heraclio, con el conato de guerra civil que acabó con la deposición violenta de Martina y Heracleonas, que ostentaron el poder en solitario tras la repentina muerte de Constantino III también en ese año de 641 (Motos Guirao 2015).

Todo ello hacía necesario fortalecer lo que hoy llamaríamos el «discurso oficial», creando un relato con el que amplias capas de la población pudieran sentirse identificadas, reforzando una identidad común en torno al emperador Constante II (641-668) que, no lo olvidemos, era un niño de apenas 10 años cuando accedió al trono. En esto, los cortesanos que lo rodearon siguieron los pasos que dieron con su abuelo en el uso de la propaganda cultural. Las dudas al respecto de aquel emperador-niño quedaban disipadas porque detrás tenía un modelo moral, político, tal y como lo atestiguaba la *Historia hasta 641*. Había que representar la continuidad. Quizás si aceptamos que salió de un monasterio de Scetis, debería establecerse un paralelismo con el *Romance de Cambises* y si este respondía al trauma de la invasión sasánida, la *Historia* podría ser un intento por conjurar los miedos ante la amenaza árabe.

al anterior emperador. Planteaban un silogismo muy curioso, por la carga intrínseca que contiene: si Focás era un tirano, un gobernante ilegítimo, por tanto, todos los nombramientos hechos por él también lo eran, por tanto, los heraclidas parten de una posición ilegal que echa por tierra todas sus aspiraciones al poder. Asimismo, quedan como unos traidores por haberse aliado con el tirano al tiempo que los excluyen de los círculos aristocráticos que han sufrido el reinado del terror de Focás. Esto apoyaría la interpretación de la *Historia hasta 641* como documento para la propaganda de Heraclio y sus sucesores, saliendo al paso de las críticas contra ellos.

Nos quedaría por dilucidar el momento en el que el texto —la traducción al griego— que nos ocupa pudo haber salido de Egipto rumbo a Constantinopla. Pensamos inmediatamente en los refugiados que dejaron el país del Nilo a medida que los árabes de ʿAmr ibn al-ʿĀṣ se hacen con el control del territorio, experimentando con fórmulas de condominio junto a las autoridades bizantinas, según se despende de los papiros que se han conservado (Martínez Carrasco 2019, 211-215). Este aspecto nos invita a superar ciertos apriorismos maniqueos que agrupan a los coptos monofisitas bajo la etiqueta de «colaboracionistas» y los melquitas duofisitas como «leales al emperador». Como ha quedado patente, ambos grupos bebían de una cultura común y su acercamiento a los poderes terrenales se hizo de acuerdo con uno criterios similares, tratando de ganarse el favor de los gobernantes, independientemente de si era el βασιλεύς en el Bósforo o el califa en Damasco o Bagdad. Por eso, no podemos descartar que el texto saliera de la mano de un melquita o un copto, como tampoco desechar la posibilidad de un «intercambio» cultural. Conviene recordar que las relaciones entre Constantinopla y Alejandría se mantuvieron estables hasta el estallido de la querella iconoclasta, durante la cual los melquitas egipcios adoptaron una posición abiertamente iconódula, en oposición a la de los emperadores que hasta ese momento habían apoyado a los patriarcas de esta Iglesia (Skreslet 1987, 123-124). Quizás un momento probable para la llegada de la *Historia hasta 641* y más en concreto directamente a manos de Nicéforo, sería el II concilio de Nicea de 787, en el que participó como un funcionario imperial.¹⁰

10 En las actas del concilio correspondientes a la segunda sesión celebrada el 26 de septiembre de 787 se lee: «Νικηφόρος ὁ εὐκλεέστατος βασιλικὸς ἀσηκρητῆς», 'Nicéforo, el gloriosísimo secretario imperial', para, a continuación, registrar la traducción del latín al griego del papa Adriano que leyó el futuro patriarca al concilio. No conviene confundirlo con otro Nicéforo «διάκονος καὶ χαρτοφύλαξ τοῦ εὐαγοῦς πατριαρχείου», 'diácono y archivero del sagrado patriarcado [de Constantinopla]' que también intervino en la jornada. Véase: ACO, B.3.1.

A esa reunión eclesiástica, que pondría fin a la primera etapa de la iconoclastia, acudió una representación de la Iglesia melquita de Egipto, encabezada por Tomás, el ἡγούμενος, 'prior', del monasterio de san Arsenio (ACO, B.3.2, 488; Skreslet 1987, 128-129), uno de los establecimientos que se ubicaban en Scetis.¹¹ Podría haber sido él quien llevara ese texto hasta Constantinopla o alguno de los monjes que lo acompañaron; una traducción o la copia manuscrita griega que pudo haber sido hecha

ex profeso, para recordarle a Constantino V y a la regente Irene, su madre, de dónde venían y qué historia tenían detrás.

3. APUNTES SOBRE LA TRANSMISIÓN DE UNA ALTERACIÓN

Con la incorporación de la *Historia hasta 641* a la Ἱστορία σύντομος del patriarca Nicéforo, este documento entra en una nueva fase de difusión. Como dije al comienzo de este estudio, la historia patriarcal no tuvo la divulgación que sí tuvo la de su contemporáneo Teófanos el Confesor, lo que no significa que no hubiera cronistas posteriores que la tomaron como base para sus escritos. La prueba de ello está precisamente en la reiteración de la alteración K/Π en el episodio que nos ocupa. Algunas de las obras que se escribieron *a posteriori* han perpetuado la confusión de Prisco por Crispo, incluso planteando la duda de si pudieron o no tener delante el texto original, del que lo cogieron directamente sin pasar por el filtro previo de la *Historia breve*.

Esa es la pregunta que me surge al leer el Χρονικὸν σύντομον, *Crónica breve*, de Jorge el Monje —o Hamartolós, 'el Pecador'— († ca. 870), que recoge los hechos desde la Creación hasta 843. Para su composición, habría tomado numerosas fuentes que van desde Flavio Josefo en el siglo I d.C. hasta Juan Malalas en el VI, de los textos bíblicos hasta las historias eclesiásticas o Teófanos (Kazhdan 2006, 47; Efthymiadis 2009; Kosiński, 2017), aunque también a Nicéforo (Hunger 1978, 349; Μαρκόπουλος 1985). Pero al analizar esta crónica monacal debemos tener mucho cuidado con las interpolaciones. Como ya señaló A. Kazhdan en su estudio de esta obra, la *Crónica breve* gozó de cierta fama en su época, a juzgar por las diversas versiones manuscritas que de esta circularon, con las inevitables variantes textuales. Pero según el bizantinista ruso, la edición que más se aproximaría a la composición original sería la que hizo De Boor tomando como base el MS BNF – Coislin Gr 310 (del siglo X) (Kazhdan

p. 119.

11 Sobre el fundador del monasterio, se han conservado algunas de sus sentencias en la versión alfabética de los *Apophthegmata Patrum*, la colección de enseñanzas orales atribuidas a los padres del desierto egipcio. Porque si algo pone de manifiesto la figura de Arsenio es la heterogeneidad en sus orígenes y de estatus de los personajes que se vieron atraídos por el incipiente movimiento monástico. No en vano, la de este monje es la segunda «biografía» de la colección solo tras la de Antonio. Entraría dentro de los «excéntricos» que abandonaron el mundo en busca de una vida distinta en un momento de cambio, en este caso, los años finales del siglo IV, en un contexto plenamente cristiano, pero en el que ya surgían voces clamando por una vuelta a los orígenes. Su *vita* se inicia recordando el momento en el que estaba en el palacio orando a Dios y oyó una voz que le decía: «Arsenio, huye de la gente y te salvarás» (*Arsenio*, 1 [Migne, PG 65, col. 88]). Una huida que vemos se repite en otras hagiografías, pero que en este caso resulta mucho más significativa pues el personaje en cuestión «πατὴρ γενόμενος», 'se convirtió en padre', de los hijos de Teodosio el Grande, Honorio y Arcadio (*Arsenio*, 42 [Migne, PG 65, col. 108]), expresión que podríamos tomar como una tutoría sobre los dos futuros emperadores. Posición que subraya el dominio que Arsenio tenía de la cultura griega y romana cuyo conocimiento habría sido una de las razones que explicarían en parte su posición en el *palatium*; formación que no sirve de nada al lado de la sencillez de un viejo egipcio al que el romano considera más sabio que él (*Arsenio*, 6 [Migne, PG, 65, col. 89]). Esta anécdota pone de relieve y se disculpa por la formación intelectual de los monjes, que continuaría siglos más tarde, manteniendo los monasterios del Delta como centros culturales. Aluden también a cómo era el que vestía las ropas más ricas, lo cual podría ser un lugar común en la literatura moral cristiana para resaltar el impacto del cambio de vida, pero también podemos tomarlo como indicio del estatus aristocrático de Arsenio (*Arsenio*, 4 [Migne, PG 65, col. 88]). El culto a este padre del desierto en Scetis va más allá de las fronteras egipcias para tener su lugar en la liturgia celebrada en Constantinopla, reservándose el 8 de mayo a Arsenio (*Synax.Const.*, 664), manteniendo vivos los lazos con la herencia del cristianismo en tierras del Nilo.

2006, 44; Efthymiadis 2009, 732). En el cotejo con otros manuscritos y ediciones van apareciendo esas interpolaciones que permiten ver la evolución del texto a lo largo del tiempo y las distintas lecturas a las que ha dado lugar, adaptándose a los contextos en los que fueron hechas las copias. Para el fragmento que nos ocupa, la edición que publicó E. Muralt sobre el MS Synodalis Mosquensis Gr 252 (siglo XII) —y luego reprodujo J. P. Migne en la *Patrología Graeca*— presenta algunas variantes que vienen a añadir nuevos eslabones a la cadena de transmisión que intentamos elaborar.

En la considerada «versión original», se informa de que Crispo, nombrado «στρατηγὸς Καπαδοκίας», ‘general de Capadocia’ (Georg.Mon., 668.4-5 [ed. De Boor 1904]), comenzó pronto a conspirar contra Heraclio, de lo que este tuvo noticia cuando regresó a Constantinopla e inmediatamente lo mandó llamar a su presencia, momento en el cual se produce la humillación pública recriminándole: «No lograste hacerte yerno, desdichado, ¿y cómo podrías hacerte amigo?» (Georg.Mon., 668.8-9 [ed. De Boor 1904]). En esta variante se aprecia una de las características que hacen del Χρονικὸν σύντομον una obra peculiar, el gusto por lo que el propio Jorge el Monje denomina δραματουργία/δραματούργημα (Georg.Mon., 2.7 y 5.7 [ed. De Boor 1904]) y que vendría a ser un tipo de composición en el que el centro de atención está en la intriga, algo de lo que este cronista sabe valerse para entretener a la par que transmitir un mensaje moral y edificante (Kazdan 2006, 45).¹² El texto

del manuscrito moscovita introduce un detalle que incrementa la teatralidad del episodio al añadir información acerca de cómo fue el momento, resaltando la deshonra sufrida por Crispo. Por medio de la versión del siglo XII sabemos que el emperador golpeó en la cabeza al general de Capadocia con un γάρτης, un ‘rollo de papiro’ (Georg.Mon., 565.1 [ed. Muralt 1859]; col. 823A [Migne, PG 110]) —¿las denuncias en su contra?—, mientras le reprochaba su deslealtad. Resulta cuando menos llamativa la aparición de esta voz en este texto, toda vez que en esta época el papiro ha caído en desuso, pero la preservación del término tendría relación con el gusto arcaizante que se le quiere conferir.

Leer en paralelo este pasaje en las dos «familias» de la *Crónica breve* de Jorge el Monje y en la *Historia breve* de Nicéforo, se plantean los interrogantes acerca de cuál podría ser la historia original que podíamos atribuir al texto de la *Historia hasta 641*. Y la que más se parece al (supuesto) modelo de la historia patriarcal no es la copia manuscrita del siglo X, sino la del XII, la que incluye el episodio de los golpes en la cabeza. Da la sensación de que el copista del MS Synodalis Mosquensis quiso ahormar a Jorge el Monje en el marco dibujado por el patriarca, desarrollando la anécdota para incrementar la teatralidad. Lamentablemente, no tenemos el relato de Juan de Nikiu para estos años, con lo cual no podemos establecer los puntos de contacto con la que (suponemos) «versión primitiva» de la *Historia hasta 641*. Es probable que, en este punto, como en otros, el patriarca Nicéforo echara mano de otros documentos, de otras fuentes. No es descartable que la fuente para el episodio de

12 La obra de Jorge el Monje podría considerarse como un ejemplo bizantino de la «historiografía trágica», concepto acuñado entre finales del siglo XIX y comienzos del XX, cuando se desarrolla este concepto aplicado a un tipo de historia escrito durante el período helenístico caracterizado por el sensacionalismo y la implicación emocional del autor y los lectores/escuchantes (Hau 2018). Otros autores contemporáneos, al analizar las obras de Heródoto y Tucídides señalan los paralelismos que hay entre ellas y las obras de los grandes trágicos del período clásico —Sófocles, Eurípides y Esquilo— que se traducen en la incorporación al relato de los hechos de elementos como oráculos, sueños, presagios, los monólogos/discursos de los grandes personajes... La selección de los acontecimientos narrados en las *Historias*

viene determinada por ese objetivo de mantener la tensión narrativa y despertar el πάθος, aunque en autores como el ya mencionado Tucídides o Plutarco más adelante, haya también una voluntad de entender la psicología de los hombres y mujeres que los protagonizan (Candau Moron 2011; Redondo 2020). Ya en época bizantina, Focio recoge en su *Biblioteca* la crítica que hizo Duris de Samos a la obra de Teopompo, porque no a recreaba los hechos con un cierto gusto literario, sino que se quedaron en su exposición aséptica (Phot., *Biblioth.*, 176, 121a-121b; Candau Moron 2011, 147).

la humillación de Crispo corriera por otros cauces, los de la propaganda pro-Heraclio, ya que presenta al emperador expresando la «ira regia» contra los enemigos del Estado en lo que podríamos entender como una purga de los elementos cuya lealtad no estaba probada y que habían abandonado a Focás en el último momento, tras haber perdido su favor, como fue el caso de Crispo.

Y aquí no hago el desdoble Crispo/Prisco porque todo lo que se atribuye a este personaje a partir de 610/611 aparece en las fuentes bajo el nombre de Crispo. Quienes desarrollan esta figura son los cronistas que bebieron de la *Historia hasta 641* y, en última instancia, de la historia patriarcal. Porque es en esta donde leemos con todo lujo de detalles qué le sucedió tras ser nombrado «στρατηγὸν Καπαδοκίᾳ» (Nikeph., 2) y que difiere, en algunos detalles, de lo que años más tarde escribiría Jorge el Monje. En este caso no se dice abiertamente que estuviera conspirando contra el emperador, aunque podría entenderse en este sentido o como una muestra de la cobardía de Crispo, que simulaba estar enfermo para no encontrarse con Heraclio en el momento en el que los persas marchaban hacia Anatolia (Nikeph., 2). Juega aquí Nicéforo con la imagen del buen gobernante rodeado de malos servidores, causantes últimos de todos los males del Imperio. Finalmente, el encuentro entre ambos se produce en Constantinopla, durante el recibimiento con el que se honró a Nicetas, el primo con el que compitió Heraclio en aquella carrera desde África (Nikeph., 2). Es ahí cuando se produce la humillación pública de Crispo.

La base de la historia, su estructura, es la misma, dibujando un proceso clásico de auge y caída de un personaje clave en la vida política constantinopolitana que logró sobrevivir al reinado del terror de Focás, pero esa divergencia en los detalles me hace pensar en dos hipótesis. La primera de ellas, que Jorge el Monje hizo una adaptación de la *Ἱστορία σύντομος* como hizo con otras crónicas e historias para ajustar el relato a la *δραματουργία*/

δραματούργημα y que completaría en el siglo XII un anónimo copista. Creo que merece la pena que comparemos la recriminación que le hace Heraclio a Crispo según cada una de las lecturas. En el patriarca Nicéforo aparece de esta manera: «ὥς γαμβρὸν οὐκ ἐποίησας, φίλον πῶς ἂν ποιήσεις;» (Nikeph., 2). En la versión del MS Synodalis Mosquensis del *Χρονικὸν σύντομον* queda registrada de este otro modo: «Γαμβρὸν οὐκ ἐποίησας, ταλαίπωρε καὶ πῶς ἂν φίλον ποιήσεις;» (Georg.Mon., 565.3-4 [ed. Muralt 1859]; col. 828A [Migne, PG 110]). En principio, salvo la omisión del ὥς o la alteración en el orden de las palabras, las diferencias son mínimas, si bien llama la atención que el copista interpolara el adjetivo *ταλαίπωρος*, ‘desgraciado’, que no está en el relato patriarcal. ¿Una interpolación en la interpolación? Posiblemente no. Hasta este momento, he considerado la existencia de una línea directa entre el código original de Jorge el Monje en el siglo X y la copia conservada en Moscú, sin embargo, en otra fuente algo posterior, redactada durante el reinado de Nicéforo II Focás (963-969) por Simeón el Logoteta, leemos una frase similar a la que hemos visto en Jorge el Monje: «ταλαίπωρε, γαμβρὸν οὐκ ἐποίησας, καὶ πῶς ἂν φίλον ἀληθῆ ποιήσεις;» (Sym.Logoth., 109.2, 13-14). Es de suponer por tanto que la variante que reproduce el Synodalis ya corriera por los medios cultos bizantinos en torno a mediados del siglo X. De acuerdo con esto, el copista del siglo XII habría completado su información sobre el contenido de la crónica del Logoteta, que a su vez bebió del original de Jorge el Monje que completó con la información aportada por el patriarca Nicéforo, ajustándola.

Y no será el único ajuste que veamos. Así, si en Jorge el Monje, reproduciendo a Simeón el Logoteta (Sym.Logoth., 109.2, 12), el objeto con el que Heraclio golpea a Crispo es un *χάρτης*, un ‘rollo de papiro’, en el patriarca Nicéforo se convierte en un *τόμος*, un ‘libro’ (Nikeph., 2). La diferencia en este caso creo que reside más en la traducción a las lenguas modernas, ya que tanto si se emplea una voz como si se emplea la

otra, podríamos estar hablando de lo mismo, de unas ‘hojas enrolladas’ (LSJ, s. v. τόμος y χάρτης.). Elegir entre una u otra quizás tenga que ver con la voluntad del cronista del siglo X por darle un color más arcaico a su versión de la *Crónica breve* de Jorge el Monje. Esto me lleva a la segunda hipótesis, que el modelo de la crónica del siglo IX no fuera en principio la historia patriarcal sino la *Historia hasta 641* a la que pudo tener acceso y que de ella tomara aquellos datos que mejor se ajustaran a sus intenciones y que luego se «retocara» en el siglo X sobre la base de la *Historia breve*.

Quizás la prueba que evidencia la separación entre los tres textos la encontramos en el relato acerca del reinado de Constantino III, hijo de Heraclio, en la extensión que cada uno de ellos le dedica, meramente testimonial, en el caso de Simeón el Logoteta (Sym.Logoth., 110),¹³ poca, en las páginas del patriarca Nicéforo (Nikeph., 27-29), considerablemente mayor en Jorge el Monje (Georg.Mon., 673-697 [ed. De Boor 1904]).¹⁴ Aquí tendríamos una evidencia de los orígenes dispares de la información, en el momento en el que se separan las versiones, reflejo también de la disparidad de intenciones por parte de los autores bizantinos. Deberíamos de hablar de «influencias coyunturales» y dejar un mayor espacio a la inventiva de los cronistas; a una cierta conciencia como creadores de un texto nuevo en la medida en que este es el resultado de un *collage* cuyas piezas se ensamblan según su voluntad como «autores» individualizados, que en ningún momento pierden de vista la tradición de la que provienen. Lamentablemente, el hueco en el *Mädäbbär* de Juan de Nikiu nos priva de un punto de referencia que nos ayude a determinar

cómo fue redactado el episodio en su origen y poder sostener esta hipótesis con argumentos más sólidos que la simple especulación.

Hay un punto de la geografía constantinopolitana en el que convergen el patriarca Nicéforo, Jorge el Monje y Simeón el Logoteta a lo largo del tiempo, el monasterio de Χώρα que los tres coinciden en señalar como el punto al que fue obligado a retirarse el ‘desgraciado’ Crispo y en el que finalmente moriría al cabo de un año (Nikeph., 2; Georg. Mon., 668.10 [ed. De Boor 1904] Sym.Logoth., 109.2, 14). Este establecimiento se ubicaba en el emplazamiento de la actual mezquita de Kariye, en el distrito de Edirnekapi, junto a la puerta de Adrianópolis —la turca Edirne— en las murallas de Teodosio. Se trataba de una construcción bastante irregular, resultado del modo en que se construyó el edificio en el que destaca su cúpula central, pero sobre todo los mosaicos que lo decoraban. El más conocido, por su espectacularidad, es el que representaba al Pantocrátor rodeado por sus 39 ancestros desde Adán. Una hagiografía del siglo IX atribuye a Teodoro, tío materno de la emperatriz Teodora (527-548), la construcción del monasterio de Χώρα, sin embargo, no hay evidencias contemporáneas, esto es, del siglo VI, que lo testimonien, ni siquiera que realmente Teodora tuviera un tío así llamado (Janin 1969, 531-539).

No obstante, en el imaginario bizantino, este monasterio aparece ligado a la memoria de Crispo; un imaginario que va más allá de los juegos intelectuales de los tres autores analizados. El hecho de que sea mencionado en un texto como la Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως, *Patria de Constantinopla*, compilado hacia el año 989/990, es un indicador de que la versión que consignaron por escrito Nicéforo, Jorge el Monje y Simeón el Logoteta pudo tener una derivada popular, ya que este texto reflejaba el modo en que los habitantes de la capital del Imperio «leían» los espacios de la ciudad. En este caso, Crispo, «ὁ ἐπαρχος καὶ γαμβρὸς τοῦ Φοκά τοῦ Καππάδοκος», ‘el eparca y yerno de Focás el Capadocio’ (*Patr.Const.*, III.184), es

13 La fuente en la que se basa Simeón el Logoteta es Teófanos el Confesor, en cuya crónica el reinado de Constantino se reduce a un par de líneas en las que se informa de que solo reinó 4 meses y fue envenenado por su madrastra Martina y el patriarca Pirro (Theoph., 341.11-17) con la salvedad de que el Logoteta no señala culpables.

14 A. Kazhdan (2006, 49) llama la atención cómo en esta crónica se desarrolla un reinado muy corto en el tiempo por medio de la inclusión de tres *novellas* moralizantes que subrayan ese carácter edificante de la obra.

el responsable, durante su exilio de convertir un εὐκτήριος, un 'oratorio', en el monasterio de Χώρα, cuyo nombre le vino por la ciudad que hubo allí cuando en los tiempos míticos de Byzas (*Patr. Const.*, III.184). Se unen así dos momentos que comparten un aura legendaria, dos momentos enmarcados por la «oscuridad», la del pasado de las colonizaciones griegas y la del pasado más reciente de la formación de un Imperio de raíz exclusivamente griega. En esa frase que he entresacado para caracterizar a Crispo, el desconocido compilador de los Πάτρια condensa la tradición de un texto que se remonta a Nicéforo y va siendo tomado y adaptado por otros autores, cuya popularidad permea a otros estratos de la población. Porque cuando se hace referencia al Capadocio, no se referiría al emperador depuesto en 610, sino a Crispo que había ocupado el puesto de general de las tropas allí acuarteladas.

4. CONSIDERACIONES FINALES

Con esta referencia finalizaría el recorrido por las fuentes siguiendo la pista de una alteración de una Κ(ρίσπος) en lugar de una Π(ρίσκος). Este tipo de análisis, a caballo entre la Historia, la Filología y la Documentación hacen reflexionar acerca de las cadenas de transmisión de la información, de cómo funcionaban sus mecanismos, en la mayoría de las ocasiones —y la analizada es un buen ejemplo de ello— sin atender a las limitaciones de la geografía política del momento. Por encima de todo, estaban los lazos culturales que, en el marco de Estados multiétnicos y plurilingües, seguían sirviendo como elementos definitorios de una «personalidad» que permitía la pervivencia de grupos minoritarios con sus propias señas identitarias. Grupos que continuaron con su producción literaria como vía para fortalecer esa posición subalterna. La *Historia hasta 641* sería un claro ejemplo de ello, en tanto en cuanto parece haber sido un texto orientado a superar un trauma colectivo como fue la irrupción de los árabes en medio de la controversia monotelita.

Si se acepta la hipótesis desarrollada en este estudio, la imagen del siglo VII como una *dark age* se desvanece, ya que probaría la existencia de «vida intelectual» en regiones como Egipto, en momentos en los que *a priori*, no se la esperaría. Los azares en la conservación de los documentos habrían jugado en nuestra contra. Asimismo, nos empuja a desterrar la idea de la centralidad de Constantinopla que sitúa a la capital bizantina como el foco difusor de las ideas. En este caso, la *intelligentsia* constantinopolitana ejerció como receptora en un momento de redefinición de su posición en el mundo mediterráneo. El patriarca Nicéforo es un claro ejemplo de reelaboración de múltiples tradiciones no siempre griegas y ortodoxas, lo que probaría también la fortaleza de eso que hemos dado en llamar la «cultura bizantina», que es capaz de absorber sin conflictos lo que se ha producido en otras partes del *Commonwealth*, apropiándose de ellas e integrándolas en su (re)construcción del pasado.

5. Abreviaturas y fuentes

- ACO = Lambertz, Erich (Ed.) 2008-2016. *Acta Conciliorum Oeconomicorum. Series Secunda. Volumen Tertius: Concilium Universale Nicaenum Secundum*, 3 vols. Berlín: De Gruyter.
- Agapios, K. Unvan, = Vasiliev, Alexandre (Ed. y Trad.) 1971. *Kitab al-'Unvan. Histoire universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj*. Turnhout: Brepols.
- Chron. Zuqnān*. = Harrak, Amir (Trad.) 1999. *The Chronicle of Zuqnān. Parts III and IV A.D. 488-775*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Dion. Mahrē = The Secular History of Dionysius of Tel-Mahrē. En Palmer, Andrew (Trad.) 1993. *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, 85-221. Liverpool: Liverpool University Press.
- Elias, *Chron.* = Brooks, Ernest Walter (Ed.) 1962. *Eliae Metropolitae Nisibeni. Opus Chronologicum I*. Louvain: CSCO.

- Iacob.Edes., *Chron.* = Fragment of the Charts of James of Edessa, AD 691/2. En Palmer, Andrew (Trad.) 1993. *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, 36-42. Liverpool: Liverpool University Press.
- Eutych.Al. = Breydy, Michael (Ed. y Trad.) 1985. *Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien*, 2 vols. Louvain: CSCO.
- Georg.Mon. = De Boor, Carl (Ed. 1904.) *Georgii Monachi Chronicon*. Leipzig: Teubner.
- Muralt, Eduard von. (Ed.) 1859. *Georgii Monachi, dicti Hamartoli Ghronicon [sic] ab orbe conditio ad annum P. Chr. N. 842 et a diversis scriptoribus usque ad a. 1143*. Petropoli: Academiae Caesareae Scientiarum.
- Io.Ant. = Ioanni Antiocheni, *Fragmenta*. En Müller, Karl Otfried (Ed.) 1873. *Fragmenta Historicorum Graecorum*, vol. 5. Paris: Ambrosio Firmin Didot.
- Io.Nik. = Zotenberg, Henri (Ed. y Trad.) 1883. *Chronique de Jean, évêque de Nikiou*. Paris: Imprimerie Nationale; Charles, Robert Henry rad. 1916. *The Chronicle of John (c. 690 AD), Coptic Bishop of Nikiu*. London: Williams & Norgate [reimp. Amsterdam: Philo Press, 1981].
- LSJ = Liddell, Henry George y Scott, Robert 1940. *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Jones, Henry Stuart. Oxford: Oxford University Press.
- Mich.Syr. = Chabot, Jean-Baptiste (Trad.) 1963. *Chronique du Michel le Syrien Patriarche Jacobite d'Antioche*. 3 vols. Bruxelles: Culture et Civilisation.
- Migne, PG = Migne, Jacques Paul ed. 1857-1866. *Patrologia Graeca*, 166 vols. Paris: Imprimerie Catholique.
- Nikeph. = Motos Guirao, Encarnación (Ed. y Trad.) en prensa. *Nicéforo de Constantinopla. Historia Breve*. Granada: Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas.
- Patr.Const.* = Berger, Albrecht (Ed. y Trad.) 2013. *Accounts of medieval Constantinople: the Patria*. Harvard : Dumbarton Oaks.
- Phot., *Biblioth.* = Henry, René (Ed. y Trad.) 1959-1960. *Photius. Bibliothèque. Tome I («Codices» 1-84). Tome II («Codices» 84-185)*, Paris: Belles Lettres.
- PLRE = Martindale, John Robert 1992. *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. III A.D. 527-641. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sym.Logoth. = Wahlgren, Staffan ed. 2006. *Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon*. Berlin – New York: De Gruyter.
- Synax.Const.* = Delehaye, Hippolyti ed. 1954. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*. Louvain: Frankie.
- Theoph., *Chron.* = De Boor, Carl ed. 1883. *Theophanis Chronographia*. Leipzig: Teubner.

6. BIBLIOGRAFÍA

- Berenguer Sánchez, José Antonio 2017. Análisis del hiato vocálico en la lingüística del griego antiguo y en la tipología lingüística. *Revista Española de Lingüística* 47 (1), 7-33.
- Booth, Phil 2016. The Last Years of Cyrus, Patriarch of Alexandria († 642). En Fournet, Jean-Luc y Papaconstantinou, Arietta (Eds.), *Mélanges Jean Gascou : textes et études papyrologiques (P.Gascou)*, 509-558. Travaux et mémoires 20/1. Paris: Collège de France- CNRS.
- Candau Morón, José María 2010. Plutarco y la Historiografía trágica. En Candau Morón, José M.ª, González Ponce, Francisco J. y Chávez Reino, Antonio Luis (Eds.), *Plutarco transmisor. Actas del X Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas*, 147-159. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- Efthymiadis, Stephanos 2009. George the Monk. En Thomas, David y Roggema Barbara (Eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 1 (600-900)*, 729-733. Leiden – Boston: E. J. Brill.

- Egea, José María 2017. El griego de los textos medievales. En López Cruces, Juan Luis y Papadopoulou, Panagiota (Eds.), *José M. Egea. La lengua griega medieval*, 345-390. Granada: Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas.
- Elagina, Daria 2018. *The Textual Tradition of the Chronicle of John of Nikiu: Towards the Critical Edition of the Ethiopic Version*. Tesis doctoral. Hamburg: Universität Hamburg.
- Elagina, Daria 2024. The *Chronicle* of John of Nikiu: Its Arabic *Vorlage* and Its Afterlife in Ethiopia. *Quaderni di Studi Arabi* 16, 272-291.
- Fiaccadori, Gianfranco 2009. John of Nikiou. En Thomas, David y Roggema, Barbara, *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 1 (600-900)*, 209-218. Leiden – Boston: E. J. Brill.
- Fowden, Garth 2014. *Before and after Muḥammad. The First Millenium Refocused*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- Freund, William Hugh Clifford 1972. *The Rise of Monophysite Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hau, Lisa Irene 2018. Tragic history. *Oxford Classical Dictionary*. <https://oxfordre.com/classics/view/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-8228>. (Fecha de consulta 19/03/2025).
- Howard-Johnston, James 2010. *Witnesses to a World Crisis. Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*. Oxford: Oxford University Press.
- Hoyland, Robert G. 2011. *Theophilus of Edessa's Chronicle and the Circulation of Historical Knowledge in Late Antiquity and Early Islam*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Hunger, Herbert 1978. *Die Hochsprachliche Profane Literatur der Byzantiner*. München: C. H. Beck.
- Janin, Raymond 1969. *La Géographie Ecclésiastique de l'Empire Byzantine. Première partie: Le Siège de Constantinople et le Patriarcat Œcuménique*. Tome III: *Les églises et monastères*. Paris: CNRS.
- Kazhdan, Alexander 2006. *A History of Byzantine Literature (850-1000)*. Edited by Angelidi, Christina. Athens: National Hellenic Research Foundation.
- Kiparsky, Paul 1967. Sonorant Clusters in Greek. *Language* 43, 3 (1) (September), 619-635.
- Kosiński, Rafał 2017. The *Chronicle* by George the Monk and Its Relation to Theodore Lector's Work. *Res Gestae. Czasopismo historyczne* 5, 46-72.
- MacCoull, Leslie S. B. 1982. The Coptic Cambises Reconsidered. *Greek, Roman and Byzantine Studies* 23 (2), 185-188.
- Μαρκόπουλος, Αθανάσιος 1985. Συμβολή στη χρονολόγηση του Γεωργίου Μοναχού. *Byzantina Symmeikta* 6, 223-231.
- Martín, José Carlos 2006. Los *Chronica Byzantia-Arabica*. *e-Spania* 1. Disponible en: <http://e-spania.revues.org/329>. Consultado: 27/03/2025.
- Martínez Carrasco, Carlos 2019. *El Oriente islamo-bizantino. Siria, Palestina y Egipto, 632-661*. Granada: Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas.
- Martínez Carrasco, Carlos 2022a. L'Église de l'Afrique romaine face à la querelle monothélite, c. 630-647. *Graeco-Arabica* XIII, 317-341.
- Martínez Carrasco, Carlos 2022b. Contra el emperador hereje: comunidades sirias durante la querella monotelita. En Bonhome, Lourdes y García Macarena (Eds.), *De Qumran al Qur'an. Textos y grupos sectarios en el Oriente Próximo tardoantiguo*, 181-202. Madrid: Sínderesis.
- Martínez Carrasco, Carlos 2024. Proemios para una Historia Universal en los siglos oscuros: Jorge el Sincelario, Teófanos el Confesor y sus Continuadores. En Motos Guirao, Encarnación y Papadopoulou, Panagiota (Eds.), *Escribir la Historia en Bizancio – Γράφοντας της Ιστορίας στο Βυζάντιο*, 287-307. Granada: Centro

- de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas.
- Monferrer-Sala, Juan Pedro 2007. *Mutatio nominum*. Onomástica griega en transcripción árabe. *Collectanea Christiana Orientalia* 4, 73-108.
- Motos Guirao, Encarnación 2015. Crisis institucional y política de destierros. El año 641 en Bizancio. En Vallejo Girvés, Margarita, Bueno Delgado, Juan Antonio y Sánchez-Moreno Ellar, Carlos (Eds.), *Movilidad forzada entre la Antigüedad Clásica y Tardía*, 197-230. Alcalá de Henares: Editorial Universidad de Alcalá.
- Neil, Bronwen 2006. *Seventh-Century Popes and Martyrs: The Political Hagiography of Anastasius Bibliothecarius*. Turnhout: Brepols.
- Norris, Harry T. 1982. *The Berbers in Arabic Literature*. London- New York-Beirut: Longman – Librairie du Liban.
- Raev, Mikhail 2006-2007. The Russian-Byzantine treaty of 971: Theophilos and Sveneld. *Revue des Études Byzantines* 64-65, 329-340.
- Redondo, Jordi 2020. Notes sobre l'origen de la historiografia tràgica grega. En Redondo, Jordi, Sancho-Montés, Susana y Torné, Ramón (Eds.), *Tècnica retòrica a les Històries de Tucídides i Heròdot*, 113-131. S. l.: Editorial Acadèmia Espanyola
- Rubiera Mata, María Jesús 1985-1986. Estructura de "cantar de gesta" en uno de los relatos de la conquista de al-Andalus. *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* 23, 63-73.
- Signes Codoñer, Juan 2021. Las dos versiones de la crónica breve atribuida al patriarca Nicéforo y su vinculación con la obra de Jorge Sincelo. *Revue des Études Byzantines* 79, 5-68.
- Signes Codoñer, Juan 2024. Focio y la identidad bizantina. En López Salvá, Mercedes (Ed.), *El cristianismo antiguo en su contexto cultural y en su evolución*, 221-241. Reus: Rhemata Editorial.
- Skreslet, Stanley H. 1987. *The Greeks in medieval Islamic Egypt: a Melkite dhimmi community under the patriarch of Alexandria (640-1095)*. Tesis doctoral. New Haven: University of Yale.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

El autor de este artículo declaran no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

FUENTES DE FINANCIACIÓN

Debe señalarse si el presente trabajo es resultado de un proyecto de investigación, especificando su título completo. Asimismo, ha de indicarse si ha contado con algún tipo de financiación o apoyo institucional, así como cualquier otra información relevante relacionada con el desarrollo y la ejecución del estudio.

CONTRIBUCIONES DE AUTORÍA

Carlos Martínez Carrasco: Conceptualización, metodología, investigación, análisis formal, redacción, revisión, edición y supervisión.

Cómo citar / How to cite: Barba Colmenero, Vicente 2025. Cerámica de cocina bizantina del monasterio de Qubbet el-Hawa en Asuán (Egipto). *Antigüedad y Cristianismo* 42, 33-54. <https://doi.org/10.6018/ayc.624971>

CERÁMICA DE COCINA BIZANTINA DEL MONASTERIO DE QUBBET EL-HAWA EN ASUÁN (EGIPTO)

BYZANTINE COOKING POTTERY FROM THE QUBBET EL-HAWA MONASTERY IN ASWAN (EGYPT)

Vicente Barba Colmenero
Universidad de Jaén
Jaén, España
vicenbarba@gmail.com
orcid.org/0000-0002-8214-5064

Recibido: 29-7-2024

Aceptado: 20-4-2025

RESUMEN

Analizamos en este artículo la cerámica de cocina de un monasterio cristiano de época bizantina del sur de Egipto, en Qubbet el-Hawa (Asuán). El estudio de los tipos de cazuelas y ollas nos aportan una visión novedosa sobre los habitantes del monasterio durante varios siglos y fases históricas. De esta forma, a través del estudio de los recipientes de cocina podemos comprobar como en las primeras fases del asentamiento (siglo VI), utensilios localizados nos reflejan una ocupación de los espacios al modo anacoreta. A partir del siglo VII, los recipientes de cocina cambian y se introducen nuevas formas de consumo, lo cual nos refleja un cambio de ocupación de sus habitantes.

Palabras clave: Cerámica Bizantina, Cazuelas, Ollas, Copto, Qubbet el-Hawa, Asuán.

ABSTRACT

In this article, we analyze the cooking ceramics from a Byzantine Christian monastery located in southern Egypt, at Qubbet el-Hawa (Aswan). The study of the types of pots and vessels provides us with a novel perspective on the inhabitants of the monastery over several centuries and historical phases. Thus, through the examination of cooking pots, we can observe that in the early phases of the settlement (6th century), the identified utensils reflect an occupation of the spaces in an ascetic manner. Starting from the 7th century, the cooking vessels undergo changes, and new consumption patterns are introduced, indicating a shift in the occupation of its inhabitants.

Keywords: Byzantine Ceramics, Cooking Pots, Vessels, Coptic, Qubbet el-Hawa, Aswan.

SUMARIO

1. Introducción y contexto arqueológico.
2. La cerámica de cocina del monasterio cristiano.
3. Las cazuelas bizantinas de Qubbet el-Hawa.
4. Las ollas de Qubbet el-Hawa.
5. Conclusiones.
5. Bibliografía.



1. INTRODUCCIÓN Y CONTEXTO ARQUEOLÓGICO

En el año 2017 dimos a conocer en el volumen 27 del Bulletin de liaison de la céramique égyptienne (BCE) los materiales cerámicos de este interesante monasterio bizantino del sur de Egipto (Barba et al. 2017). Recientemente se ha defendido un trabajo de tesis doctoral que ha tenido como objeto el análisis completo de todos los materiales cerámicos del periodo bizantino de este yacimiento, localizados durante las campañas arqueológicas realizadas por la Universidad de Jaén y el Proyecto Qubbet el-Hawa, entre los años 2015 y 2019 (Barba 2021).

Qubbet el-Hawa se alza sobre la orilla oeste del Nilo frente a la moderna ciudad de Asuán (fig. 1). En este yacimiento se ha documentado una secuencia arqueológica que abarcaría desde la VI Dinastía hasta la época medieval, destacando una gran necrópolis con diferentes periodos y fases egipcias. A partir del siglo V se documenta la presencia de una comunidad monacal que ocupará en un primer momento las tumbas egipcias y en una etapa posterior se construye una iglesia y un monasterio cristiano, posiblemente hacia el siglo VI (Barba 2021, 175-185). Actualmente, los restos del monasterio aún son visibles en la parte central de la necrópolis faraónica (Fig. 1).

El yacimiento se caracteriza por presentar varios ámbitos bien diferenciados, por un lado, tenemos en la cima de la colina el monasterio, que presenta un recinto cerrado o amurallado, con estructuras de adobe y piedra, lugar que aún no ha sido investigado en profundidad (Fig. 2); y, por otro lado, encontramos la iglesia que se organizó aprovechando parte de los enterramientos antiguos encontrándose semiexcavada en la montaña (Barba et al. 2022).

En los estudios realizados de las distintas tumbas de la colina de Qubbet el-Hawa, se ha localizado materiales bizantinos que nos vienen a confirmar que estos hipogeos fueron reocupados en un primer momento por

monjes, que en algunos casos reestructuraron algunas de las tumbas e incluso adaptaron espacios para realizar cultos cristianos (Barba y Torallas 2020). En la mayor parte de los hipogeos cercanos al monasterio se localizan restos arqueológicos del periodo bizantino, e inscripciones coptas y grafitis en el interior de las tumbas QH34e, QH34h, QH34i y QH34f (Valenti 2012, 76; Torallas y Zomeño, 2013). Estudios efectuados de los materiales de las tumbas QH33 y QH34, excavadas por la Universidad de Jaén en varias campañas, viene a confirmar el dato de que los monjes estuvieron habitando en el interior de las tumbas de la necrópolis, al menos desde el siglo V-VI (Barba 2018; Barba et al. 2017; Barba 2021).

Los monasterios investigados en toda la región del sur de Egipto, la Primera Catarata, tienen en común un mismo origen, localizándose en ellos cuevas, grutas o estructuras de culto precristianas que han sido reocupadas por eremitas o anacoretas que han decidido retirarse de la sociedad para llevar a cabo una vida ascética (Barba 2021, 238). Este hecho se encuentra muy estudiado en la región tebana, donde se observa la continua ocupación de tumbas faraónicas por monjes paleocristianos (Leblanc 1989; Lecuyot 1993; Thirard 2012; Bavay 2004), tratándose de una práctica habitual en todo el valle del Nilo.

La zona excavada del monasterio cristiano de Qubbet el-Hawa, donde se han localizado un gran número de materiales cerámicos, se corresponde con el área que comprende las tumbas QH34aa y QH34bb, lugar en el cual se identificó un gran basurero del periodo bizantino. Del análisis de los materiales de este gran basurero se desprende que, gran parte de estos, provienen de la vida y la actividad desarrollada en el monasterio, aunque también hemos localizado cerámicas que posiblemente procedan de vertidos intencionados, fallos y defectos de cocción de un taller cerámico cercano, parcialmente investigado (Barba et al. 2017).

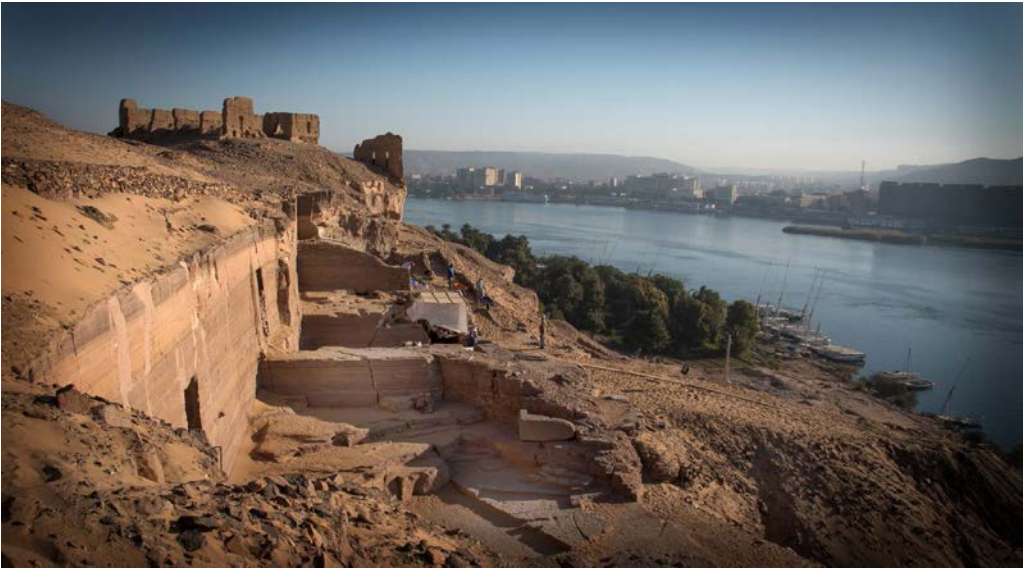


Figura 1. Plano general de ubicación del yacimiento de Qubbet el-Hawa e imagen general, vista desde el sur. Sobre la colina se aprecian los restos de muros del monasterio bizantino. Fotografía de Patricia Mora.

La secuencia arqueológica analizada en el basurero se compone por 18 estratos arqueológicos que se han analizado y agrupado en cinco fases de ocupación y uso

del monasterio bizantino grosso modo (Barba 2021, 344-347):

- Fase I: Finales del siglo V y primera mitad del siglo VI (500-550).

- Fase II: Segunda mitad del siglo VI (550-600).



Figura 2. Imagen del monasterio, se aprecian restos de muros y estructuras de las diversas estancias aún no investigadas.

-Fase III: Primera mitad del siglo VII (600-650).

-Fase IV: Segunda mitad del siglo VII (650-700).

-Fase V: Primera mitad del siglo VIII (700-750).

2. LA CERÁMICA DE COCINA DEL MONASTERIO CRISTIANO

En total se han contabilizado 54 recipientes cerámicos destinados a la elaboración de alimentos, correspondientes con cazuelas, ollas, lebrillos y cazos, pero en esta contribución solamente analizaremos 42, que se corresponden con todas las cazuelas y las ollas documentadas.

Esta categoría cerámica no presenta decoraciones y las superficies de los recipientes no tienen ningún tipo de tratamiento, salvo alguna pieza que presenta incisiones como en

las ollas, y también se ha contabilizado una cazuela con decoración engobada de color rojiza.

Estas dos categorías cerámicas (ollas y cazuelas) se contabilizan de forma masiva en nuestro asentamiento, siendo recipientes que se identifican con formas y tipos comunes localizados en casi todos los establecimientos bizantinos de Egipto.

Respecto a las pastas cerámicas, destacamos que las matrices presentan abundantes desgrasantes y no están tan decantadas, ya que son cerámicas que van a ser expuestas al fuego y requieren de una matriz más dura y acorde con su funcionalidad. Destacan las pastas locales que hemos clasificado como Tipo 2 y 3 (Barba 2021, 384-385), de tonos naranjas y marrones.

Respecto al contexto arqueológico, como podemos observar en el siguiente gráfico (fig. 3), la mayor parte de los recipientes presentan

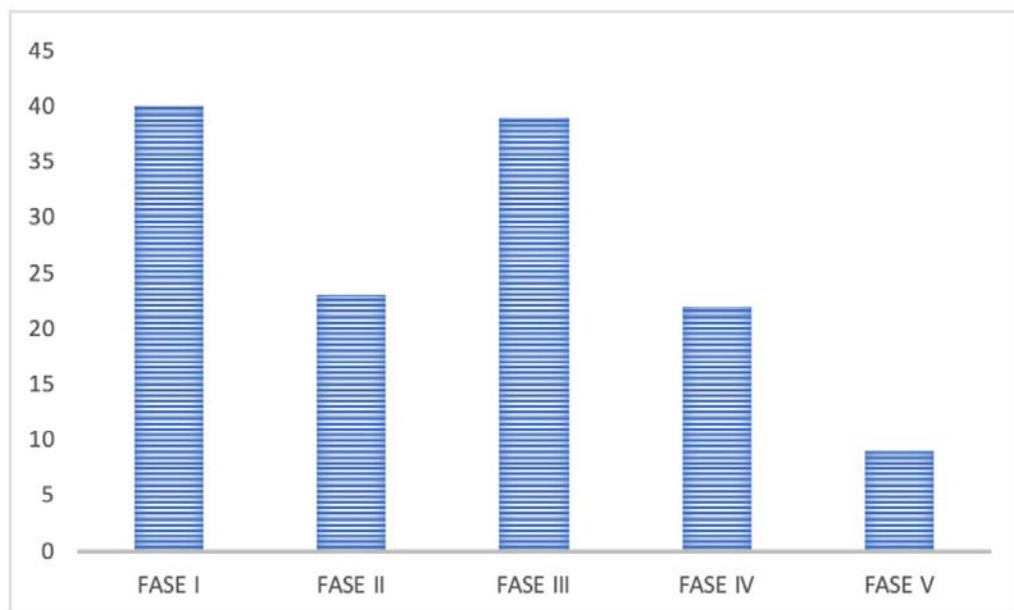


Figura 3. Número total de recipientes de cocina de la etapa bizantina.

una amplia secuencia en nuestro yacimiento, aunque con alguna matización significativa. Observamos que principalmente estas series se desarrollarán con mayor número de recipientes entre la Fase I y III del asentamiento, desde comienzos del siglo VI hasta mediados del siglo VII. Entre las Fases IV y V observamos como el número de recipientes de cocina desciende sustancialmente y durante la Fase V escasamente localizamos un 7% de estos materiales, lo cual es indicativo posiblemente de un descenso considerable del número de habitantes en el monasterio y su paulatino abandono. Este hecho lo estudiaremos de forma pormenorizada con cada tipo cerámico identificado (Fig. 3).

3. LAS CAZUELAS BIZANTINAS DE QUBBET EL-HAWA

Las cazuelas de Qubbet el-Hawa se corresponde con un tipo muy conocido en todo Egipto y gran parte del Mediterráneo para la etapa Bizantina. Llama notablemente la atención las reducidas dimensiones de nuestros recipientes, convirtiéndose en cazuelas de

consumo individual, con capacidad para una única ración, ya que no tienen mucha cabida para cocinar grandes cantidades. Hemos documentado en nuestro yacimiento un número significativo de estos recipientes, en total 30 cazuelas, algunas completas. Se ha denominado como el tipo QHB-41¹ (Barba 2021, 766).

Los diámetros son más o menos constantes y la horquilla que localizamos oscila entre los 13 cm. y los 20 cm. Las bases son en todos los casos cóncavas, facilitando de esta manera su colocación en las cocinas (Fig. 4).

Debió ser utilizada como cazuela/plato para cocer los alimentos y comer en ellas, ya que como decimos presenta unas reducidas dimensiones y solo admite una única ración (fig.4). Hemos diferenciado tres variantes en función de la forma de los recipientes:

-Variante A: en total se han contabilizado 9 cazuelas (Tipo QHB-41a). Todas ellas

¹ QHB-41: la tipología establecida hace referencia en primer lugar a las siglas del nombre del yacimiento Qubbet el-Hawa (QH), posteriormente a la etapa histórica bizantina (B) y al número de tipo cerámico establecido en la tipología general (tipología establecida a partir del estudio de Barba 2021).

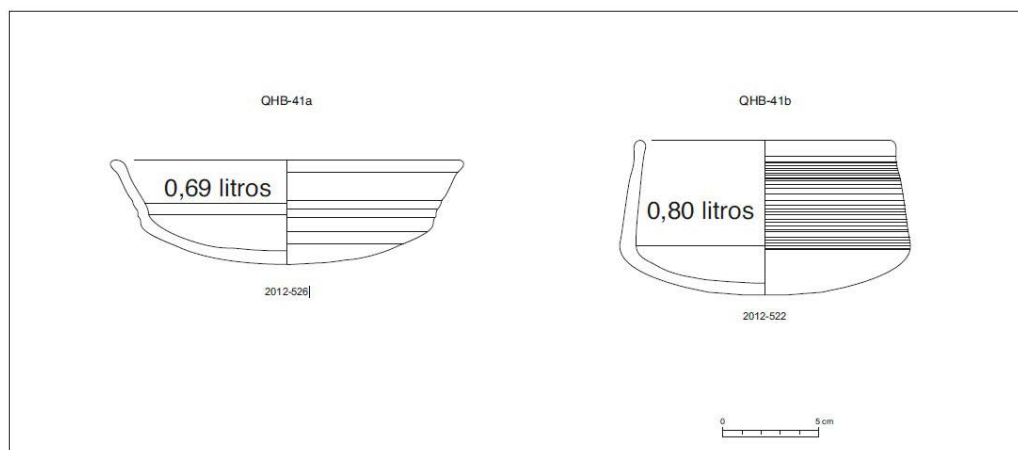


Figura 4. Litros y capacidades en las cazuelas, variantes a y b.

presentan cuellos abiertos desde la carena con bordes exvasados o ligeramente rectos. La parte exterior de los recipientes, desde la carena hacia el borde, suelen presentar abundantes marcas incisas producidas durante el moldeado de la pieza en el torno, realizadas para facilitar el agarre del recipiente una vez colocado sobre el fuego o las ascuas. Hemos calculado una capacidad de 0,69 litros (Figs. 5 y 6).

-Variante B: son el tipo más frecuente ya que se contabilizan hasta 20 recipientes (Tipo QHB-41b). Presenta cuellos más cerrados y rectos desde el desarrollo de la carena, con un cuerpo más redondeado. El borde suele terminar de forma redondeada y al igual que la variante anterior el cuerpo exterior presenta abundantes marcas e incisiones intencionadas realizadas durante el moldeado, desde la carena hasta el borde. Tiene una capacidad de entre 0,80 y 1 litro (Figs. 7, 8, 9 y 10).

-Variante C: solamente se ha localizado 1 ejemplar (Tipo QHB-41c), muy similar a las anteriores por la forma que presenta el recipiente en general, pero el borde es redondeado y presenta varias molduras. No tiene las estrías o incisiones exteriores tan características de las variantes anteriores. Debió ser una forma poco frecuente (Fig. 11).

Las pastas más utilizadas para la fabricación de estos recipientes son las del Tipo 3 (de color

marrones y con abundantes desgrasantes), con un 41%, seguidas del Tipo 2 con 28%, todas ellas son locales².

Los recipientes no presentan acabados exteriores, salvo el caso exclusivo de una cazuela de la variante (a) que presenta la superficie engobada de color roja clara, tanto al interior como al exterior (fig. 6, n° 1893-375).

Como hemos apuntado anteriormente, todas las cazuelas presentan un gran número de incisiones exteriores producidas de forma intencionada desde la carena hasta el borde. No se trata de una decoración. Si tenemos en cuenta que este recipiente se deja depositado al fuego o sobre las ascuas durante la elaboración de los alimentos, resultaría más práctico con esas molduras el agarre del recipiente una vez que tengamos que retirarlo del fuego.

Respecto a los paralelos debemos indicar que en cada asentamiento encontramos

2 Durante la época bizantina en el yacimiento de Qubbet el-Hawa se han identificado hasta siete tipos diferentes de pastas cerámicas, destacando principalmente cinco. Entre ellas, la pasta rosácea, aunque muy característica de la región, no era la más importante en la fabricación de materiales cerámicos. Los materiales se clasifican en cuatro tipos principales: el Tipo 1 (rosácea), utilizado en vajilla de alto prestigio, generalmente decorada o barnizada; el Tipo 2 (naranja), destinado a vajilla decorada o de uso cotidiano; y los Tipos 3 y 4, reservados para recipientes de cocina, almacenamiento y transporte (Barba 2021, 379-397).

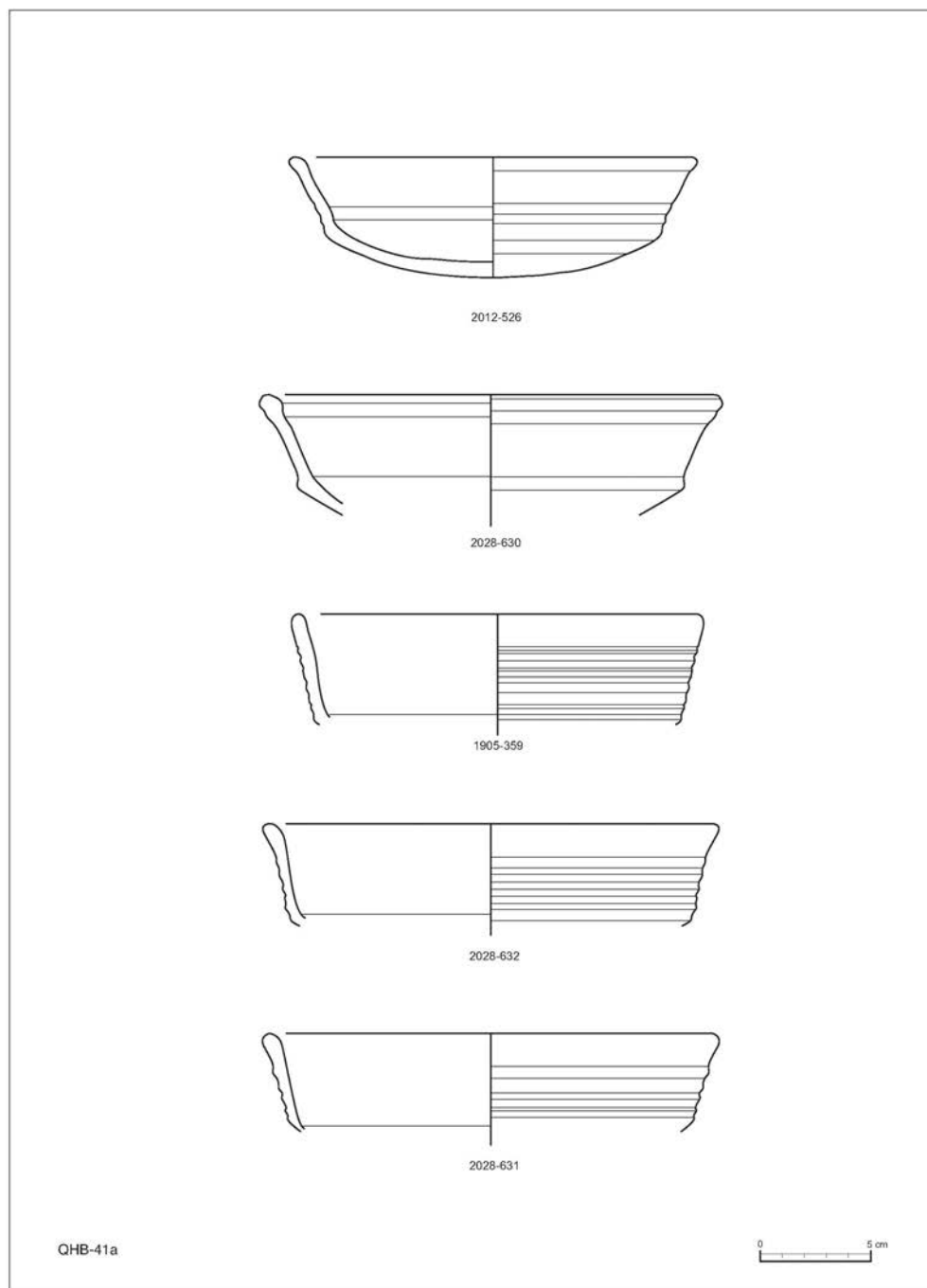


Figura 5. Cazuelas Tipo QHB-41a.

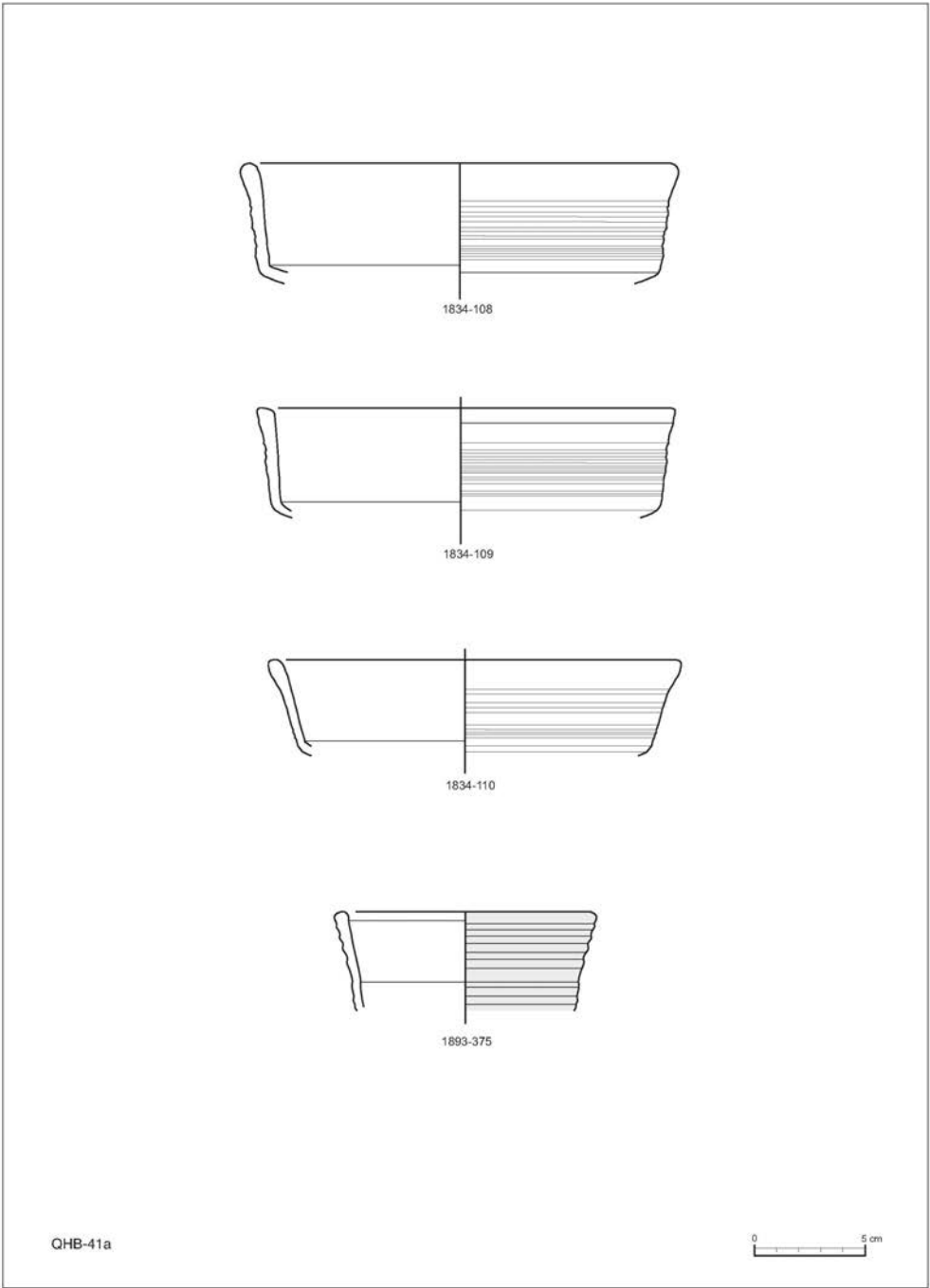


Figura 6. Cazuelas Tipo QHB-41a.

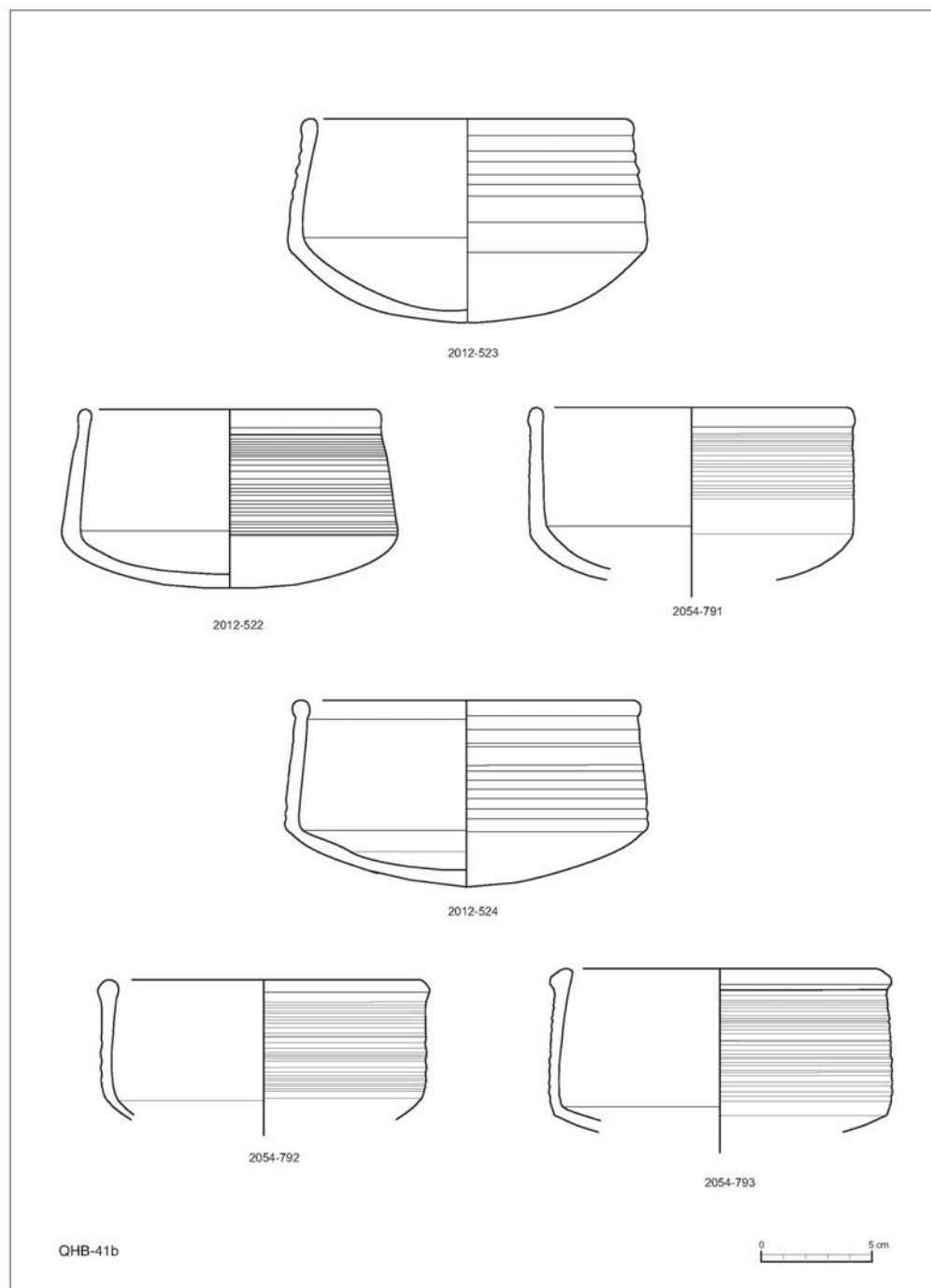


Figura 7. Cazuelas Tipo QHB-41b.

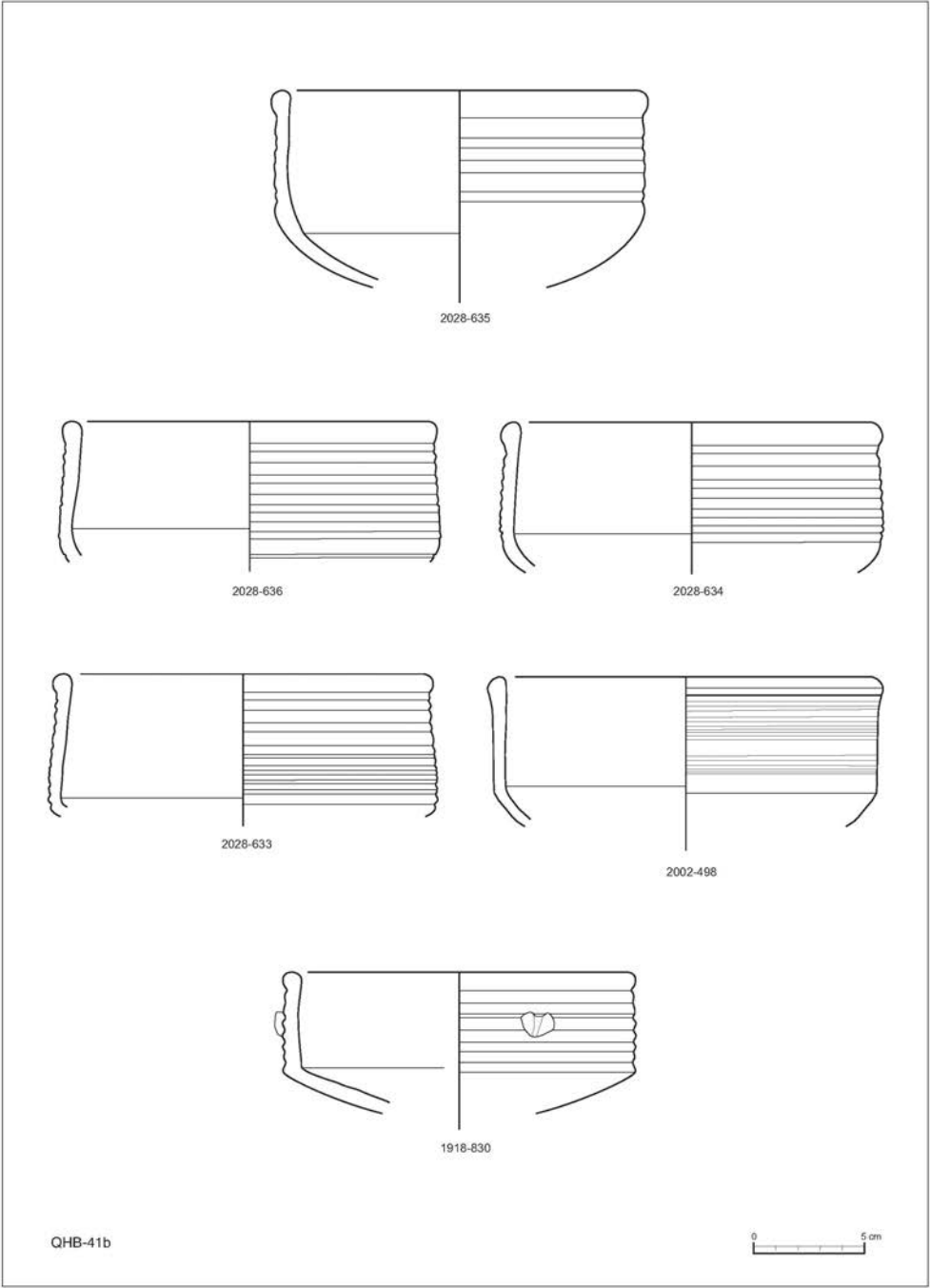
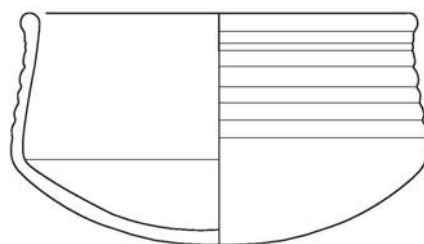


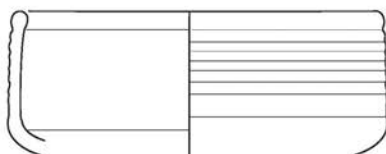
Figura 8. Cazuelas Tipo QHB-41b.



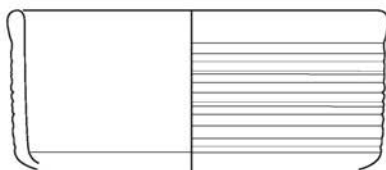
1918-831



2002-497



1652-65



1496-32

QHB-41b

0 5 cm

Figura 9. Cazuelas Tipo QHB-41b.

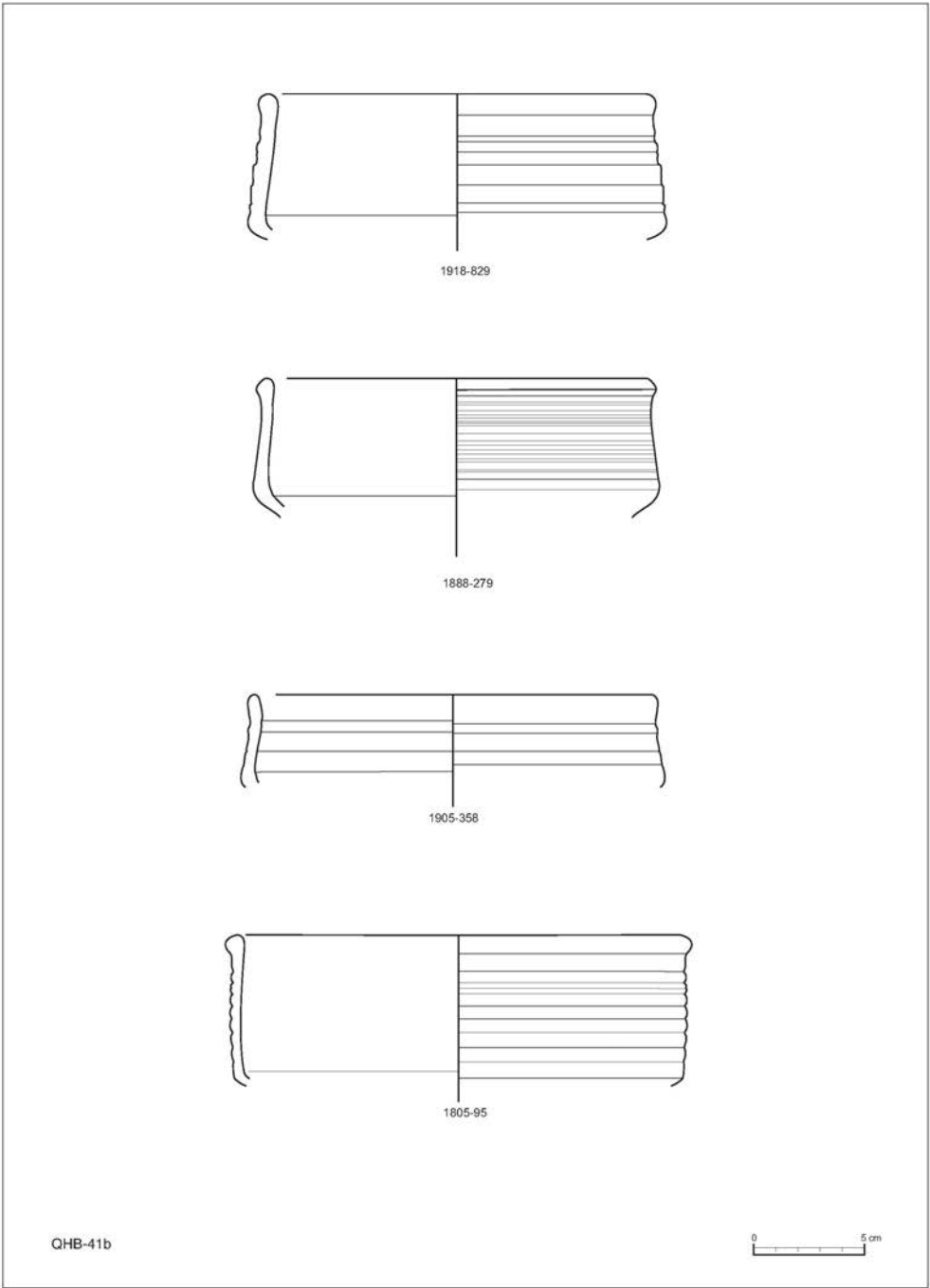


Figura 10. Cazuelas Tipo QHB-41b.

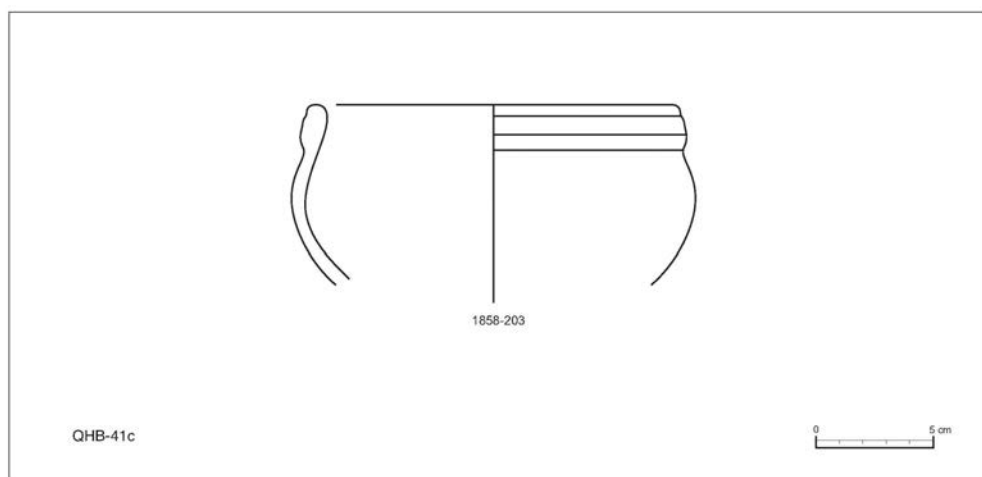


Figura 11. Cazuelas Tipo QHB-41c.

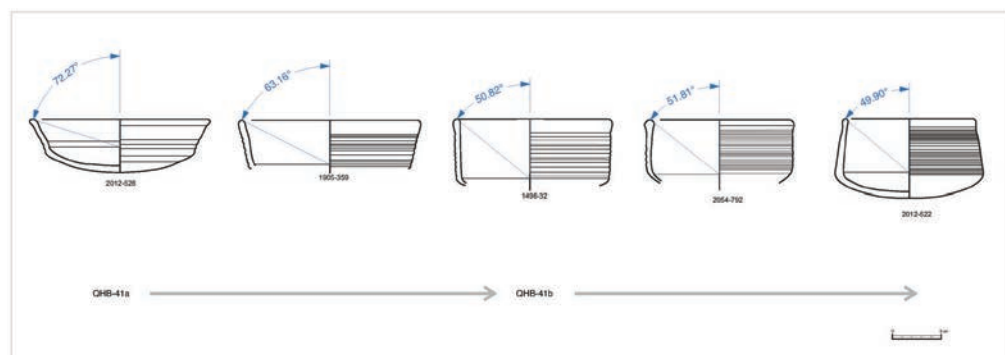


Figura 12. Ángulos que forma la pared de las cazuelas en cada variante.

diferencias sustanciales y es complicado establecer paralelos exactos, ya que se trata de recipientes de ámbito muy local, no se ha documentado ninguna importación en esta categoría cerámica. Nuestra variante (a) claramente la identificamos con un tipo de cazuela habitual y conocida por todo el valle del Nilo, localizada en todos los establecimientos bizantinos, mientras que nuestra variante (b) es más compleja asociarla a tipos conocidos, ya que por su fisonomía se asemeja más a una pequeña olla que a una cazuela propiamente dicha.

Tanto la variante (a) como la (b) se corresponde con el mismo tipo de recipiente, con los mismos bordes e incluso capacidad,

pero las hemos diferenciado ya que cambia notablemente el ángulo del cuello. La variante (a) presenta un ángulo desde la carena interna hasta el borde de entre 72,27° y 63,16°, y la variante (b) va estrechando el ángulo desde los 50,82° hasta los 49,90°. Quizás este hecho podríamos asociarlo al tipo de alimento que se cocina en cada una de las variantes (Fig. 12).

Analizando la región de la Primera Catarata, localizamos bastantes ejemplos de nuestra cazuela variante (a) en Elefantina, identificada como tipo K120, con una datación amplia e incierta desde el siglo V al VII (Gempeler 1972, 148-149, fig. 83). En cambio, nuestra variante (b) encuentra muchos menos paralelos y en la isla de Elefantina escasamente

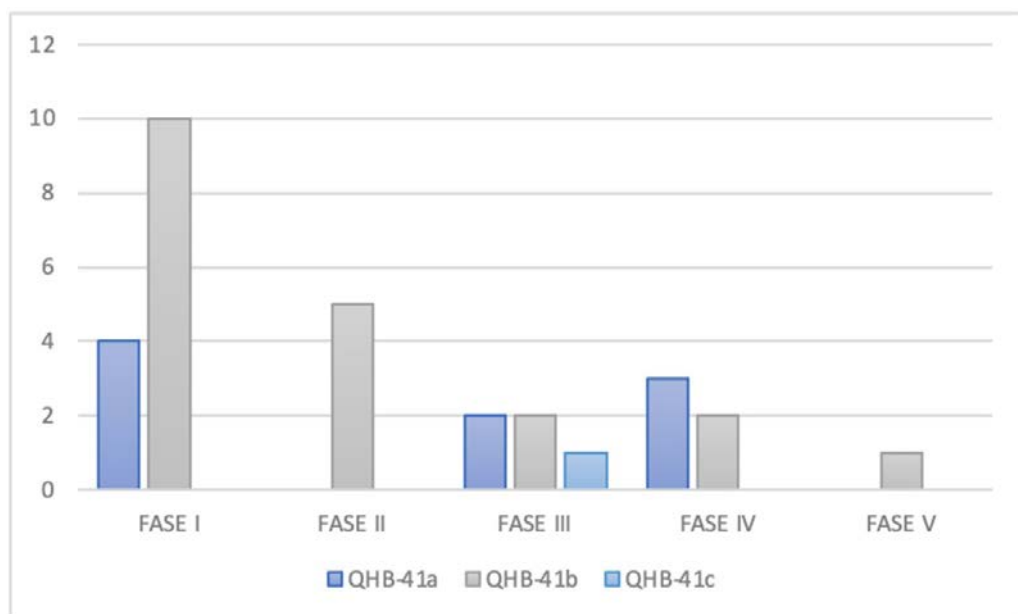


Figura 13. Número de recipientes del Tipo QHB-41 con variantes y tendencia por fases de la secuencia.

está representada, donde solo hemos documentado un único ejemplar clasificado como tipo K201c, con una datación incierta (Gempeler 1972, 149-150, fig. 84, nº 14).

En la antigua Asuán también hemos localizado alguna cazuela similar a nuestra variante (b), pero sin que los bordes sean exactamente los mismos y los diámetros son superiores, en el Área 1 (Martin-Kilcher y Wininger 2017, 147, fig. 5.39, nº 186 y 187), y en el Área 6 encontramos tanto la variante (a) como la (b) (Martin-Kilcher y Wininger 2017, 216, fig. 6.28, nº 209 y 210). Nos llama la atención los pocos ejemplares que localizamos en estas intervenciones arqueológicas que pertenecen a contextos domésticos y con las mismas cronologías. En cambio, si se localizan abundantes ollas y otros recipientes de cocina, lo cual nos indica que nuestras cazuelas tienen un uso muy determinado en nuestro monasterio.

Fuera de nuestro territorio encontramos algunos ejemplos de nuestro tipo y variantes: en el monasterio de Baramus existen recipientes similares de nuestras dos variantes (a) y (b) fechados entre el siglo VI y el VIII

(Konstantinidou 2012, 128-129, fig. 3.34, nº 268, 271, 272, 273 y 274); en Kellia también localizamos un gran número de cazuelas de nuestra variante (a), los conocidos como “plats à cuire” que Egloff los clasificó como Tipo E90 y fechados entre el siglo VI y VII (Egloff 1977, fig. 44, nº 9-11; Bonnet-Borel y Cattin 1999, 531-532, fig. 486 y 487), en cambio en Kellia no encontramos nuestra variante (b) y lo más semejante serían los conocidos como “post à cuire”, aunque no presentan la misma fisonomía. En Hermopolis Magna solo encontramos nuestra variante (a) en contextos tempranos del siglo V (Bailey 1998, 68, fig. 42, E407, E409 y E411); en Tebtynis se localiza un ejemplar similar a nuestra variante (a) (Rousset et al 1999, 223, nº 31); en Tôd hemos localizado ejemplares de las dos variantes (Pierrat 1991, 151, fig. 3a y d); por último, en Abu Mina también localizamos nuestra variante (a) (Engemann 2016, fig. 140-142, F317-F331).

Como conclusión podemos decir que las cazuelas encuentran peculiaridades en cada establecimiento cristiano del sur de Egipto, al ser un recipiente funcional y muy utilizado en cocina debió adaptarse a las circunstancias

de cada lugar y sus usuarios. La variante (a) encuentra mayor número de paralelos desde el siglo V hasta el VIII, en cambio la variante (b) parece ser exclusiva de nuestra zona de estudio y tiene mayor repercusión en nuestro establecimiento monástico, sin que se documente en la ciudad de Syene (Asuán), con las mismas cronologías y en contextos domésticos. Este hecho pensamos que responde al tipo de organización social dentro de un establecimiento monástico, donde las interacciones sociales son muy diferentes a las de una vivienda en una ciudad bizantina. Por lo que pensamos que este tipo de pequeña cazuela responde a un consumo individual de los alimentos, en un tipo de congregación que no comparte lugares comunes para comer, siendo un recipiente que podríamos asociar al ámbito propiamente anacoreta.

La cronología que presenta este tipo de cazuela es bastante amplia, como hemos dicho lo podemos encontrar en todos los establecimientos bizantinos de Egipto, y por tanto se trata de un recipiente muy estandarizado y que sufrirá pocas modificaciones en su morfología a lo largo del tiempo. Los encontramos desde el comienzo de la secuencia hasta el final, pero con algunas matizaciones interesantes para nuestro asentamiento.

Como podemos observar en el gráfico siguiente (Fig. 13), es al comienzo de la secuencia cuando documentamos el mayor número de estos recipientes, principalmente del Tipo QHB-41a, reduciéndose drásticamente el número de cazuelas a partir de la Fase III del asentamiento, lo cual indica que o bien se produce un cambio de recipiente para cocinar, o se trata también de un indicativo en la disminución de los individuos en el monasterio de Qubbet el-Hawa a partir de comienzos del siglo VIII.

4. LAS OLLAS DE QUBBET EL-HAWA

Todas las ollas localizadas presentan un cuerpo globular. Se corresponde con un tipo

de recipientes pensado sin duda para un uso muy concreto, el cocinar alimentos que requieren de hervido y por tanto los cuellos presentan amplitud para facilitar la colocación de tapaderas en la mayor parte de los casos. Hemos contabilizado 12 recipientes de los cuales se han diferenciado tres variantes en función de la forma que presentan los bordes (Barba 2021, 781).

Los diámetros son más o menos constantes y la horquilla que localizamos oscila entre los 14 cm. y los 25 cm. Las bases deben ser planas o cóncavas, pero no hemos localizado ningún ejemplar completo que nos lo confirme.

-Tipo-A: se han contabilizado 6 ollas (Tipo QHB-42a). Presentan cuellos con bordes largos y tendencia a ser rectos. Tienen hendiduras en la parte interna del borde para facilitar el encaje de tapaderas (Fig. 14).

-Tipo-B: se contabilizan 5 recipientes (Tipo QHB-42b). Presenta cuellos más pequeños y plegados, algunos acaban de forma engrosada y otros presentan varios pliegues hacia el exterior. Los cuerpos son globulares (Fig. 15).

-Tipo-C: solamente hemos localizado 1 ejemplar (Tipo QHB-42c), muy similar a la variante (a) pero lo hemos diferenciado ya que presenta un borde con una forma quebrada con una mayor profundidad en la zona interna del borde para encajar tapaderas (Fig. 16).

Las pastas con lo que fueron fabricados estos recipientes son locales y de tres tipos. La más utilizada, con un 50%, es el Tipo 3 (de color marrones y con abundantes desgrasantes), seguidas del Tipo 2 con 33%. Las pastas de color grises y negras conforman un 17% (Barba 2021, 379-397).

Las ollas, como hemos apuntado no presentan decoración, salvo el caso exclusivo de un recipiente de la variante (b) que tiene incisiones bajo el borde exterior muy sencilla (Fig. 15, n° 2002-495). También hemos localizado un recipiente, de la variante (a), que presenta un elemento adicional formado por una pequeña asa horizontal (Fig. 14, n° 1846-170).

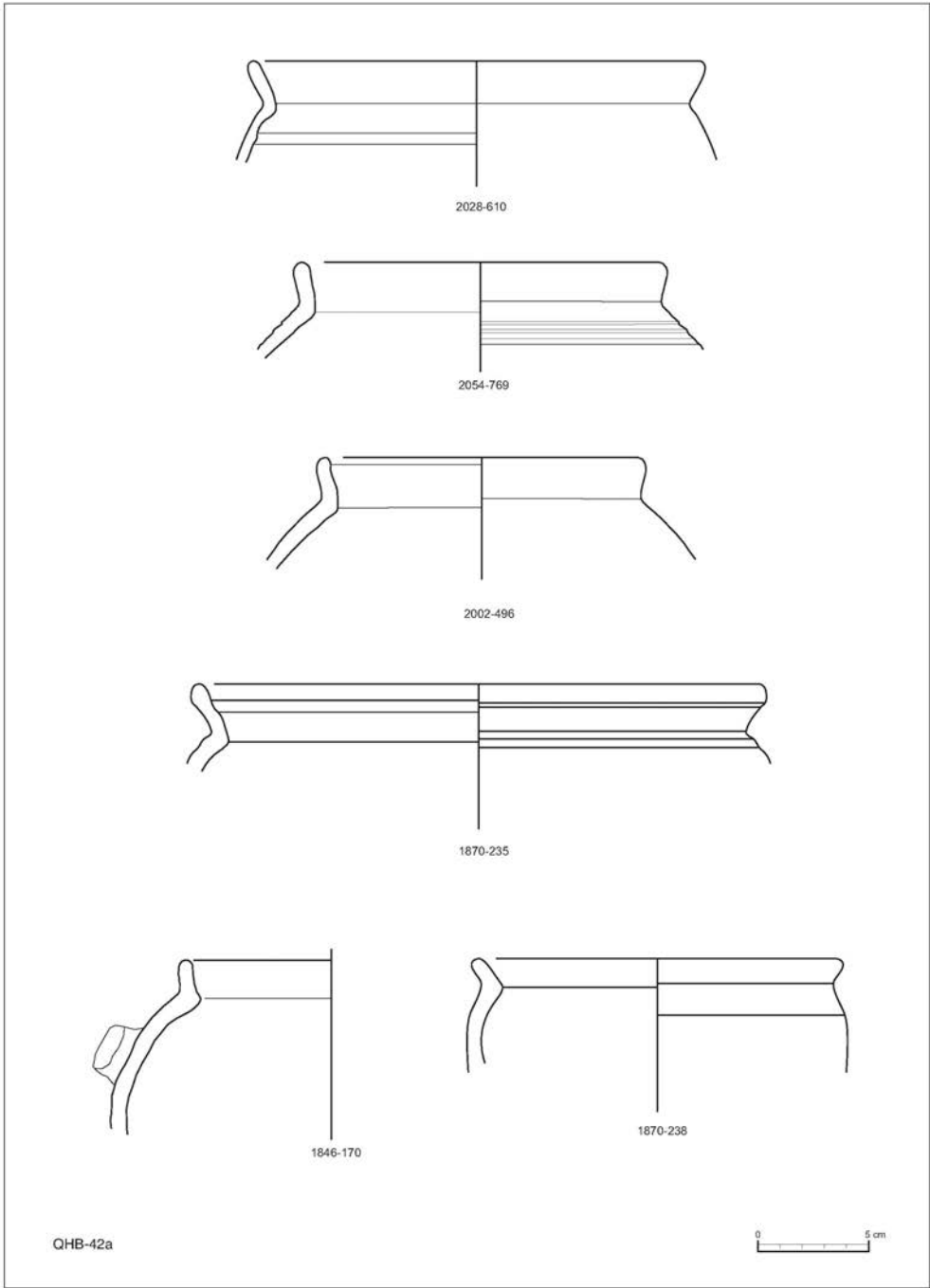


Figura 14. Ollas Tipo QHB-42a.

Respecto a los paralelos de estos recipientes de cocina, al igual que ocurre con las cazuelas, debemos indicar que en cada asentamiento encontramos diferencias sustanciales y es complicado establecer analogías exactas. Las ollas tienen una fisonomía muy determinada y pocas modificaciones a lo largo del tiempo, por lo que son recipientes muy habituales y en nuestro asentamiento no marcan ninguna tendencia significativa las diferentes variantes documentadas, aunque podemos apuntar alguna matización.

Analizando los materiales del sur de Egipto, localizamos bastantes ejemplos de todas nuestras variantes. En la isla de Elefantina identificamos diversos tipos que se corresponden con nuestra variante (a) K363, K366, K378 y K380, mientras que la variante (b) se corresponde con las formas K312 y K315, y para la variante (c) encontramos la K342 y K407, todas ellas con una amplia e incierta datación desde el siglo V al VIII (Gempeler 1972, fig. 89, 90, 92, 96 y 98).

En la antigua Asuán también hemos localizado abundantes ollas, a diferencia de las cazuelas que prácticamente no existían, este recipiente es muy usual y utilizado en los ámbitos domésticos, siendo uno de los tipos de recipiente más numerosos. Se contabilizan todas nuestras variantes tanto en el Área 1 como en la 6 y con una amplia cronología (Martin-Kilcher y Wininger 2017, en tablas tipológicas nº 15, 16, 17, 18, 19 y 20).

Fuera de nuestro territorio encontramos este tipo de olla con todas sus variantes en todos los establecimientos bizantinos por lo que solamente analizaremos las que más se aproximan a nuestras formas: en el monasterio de Baramus encontramos recipientes similares de nuestras tres variantes fechados entre el siglo VI y el IX (Konstantinidou 2012, fig. 3.37, 3.38 y 3.39); en Kellia también localizamos un gran número que Egloff los clasificó entre los tipos 117/129 y fechados con más frecuencia en el siglo VII (Egloff 1977, 101-116); en Hermopolis Magna documentamos abundantes ollas de las mismas variantes (Bailey 1998, fig. 33-39); en

Tebtynis se localizan también las tres variantes (Rousset et al 1999, 223-225); y en Tòd hemos localizado ejemplares que según Pierrat proceden de la región de Asuán (Pierrat 1991, 185, fig. 57a y c).

Como conclusión podemos decir que este tipo de recipiente fue muy utilizado en todos los yacimientos, pero en nuestro monasterio no tienen mucha repercusión frente a otros recipientes que ejercen la misma función como las cazuelas. Como vimos en el tipo anterior, las cazuelas tienen un uso individual mientras que las ollas conllevan un cocinado de más volumen de alimentos y por tanto diferentes usos culinarios. Estos recipientes son muy interesantes ya que nos cuentan algunos aspectos de la vida cotidiana de los monjes que habitaban en el monasterio de Qubbet el-Hawa.

La cronología que presenta este tipo de olla es bastante amplia. Se pueden localizar en todos los establecimientos bizantinos de Egipto, con semejanzas entre unos recipientes y otros, teniendo una amplia perduración cronológica sin apenas cambios en su fisonomía.

Como podemos observar en el gráfico siguiente (Fig. 17), es en la Fase III (primera mitad del siglo VII) cuando localizamos el mayor número de recipientes de este tipo, principalmente de la variante (b), reduciéndose drásticamente el número de ollas a partir de la Fase IV. Las ollas de la variante (a) prácticamente se mantienen en el mismo número de recipientes desde el comienzo del siglo VI hasta inicios del siglo VIII, aunque se contabiliza un número casi insignificante.

Si comparamos las ollas con las cazuelas, vemos como ambos recipientes se complementan (Fig. 18), cuando el número de cazuelas disminuye en el monasterio, las ollas se incrementan considerablemente, lo cual supone un cambio o adaptación culinaria importante dentro de las instalaciones del asentamiento. Pensamos que ello responde al cambio de habitantes entre las diferentes fases de ocupación.

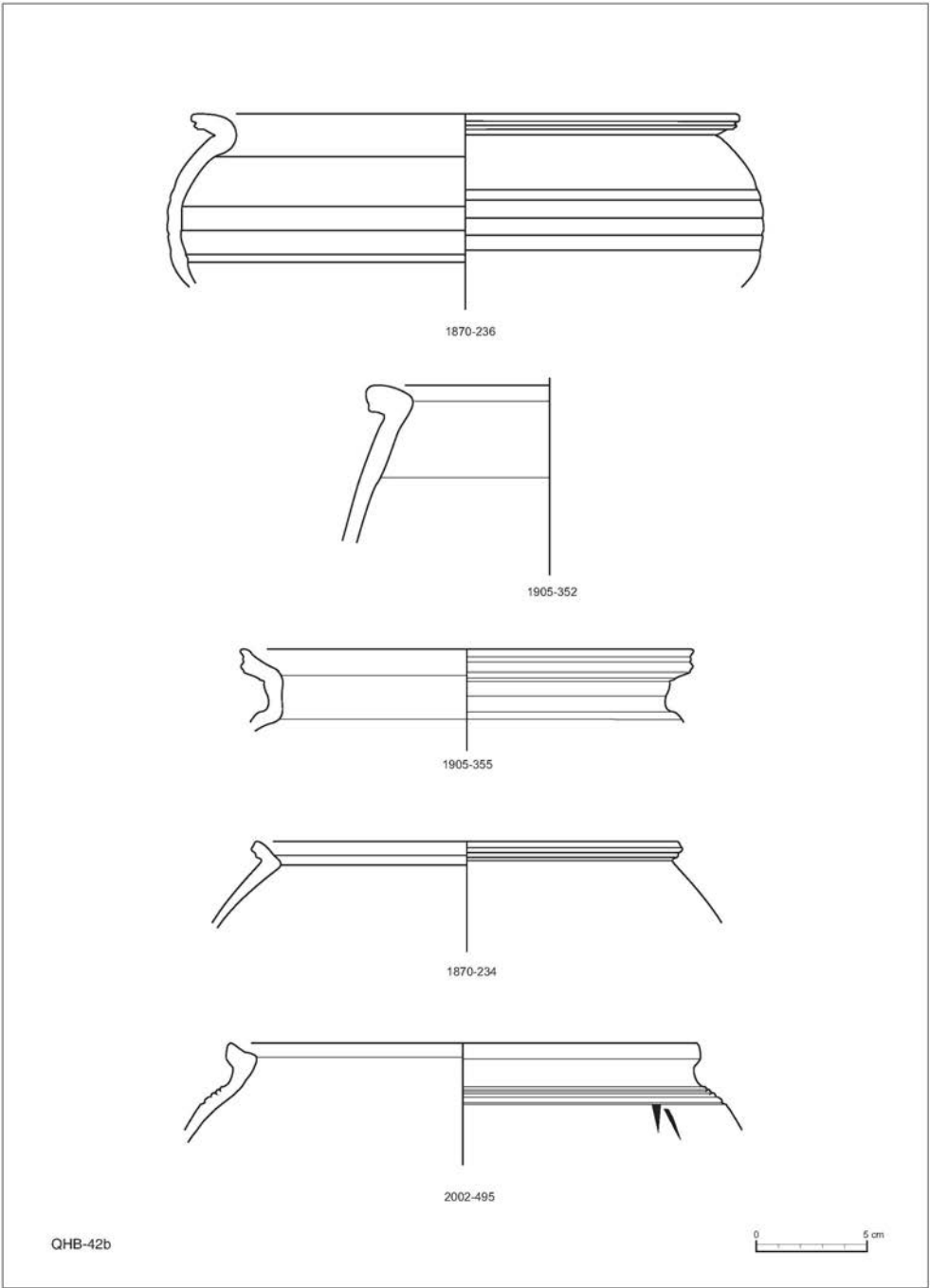


Figura 15. Ollas Tipo QHB-42b.

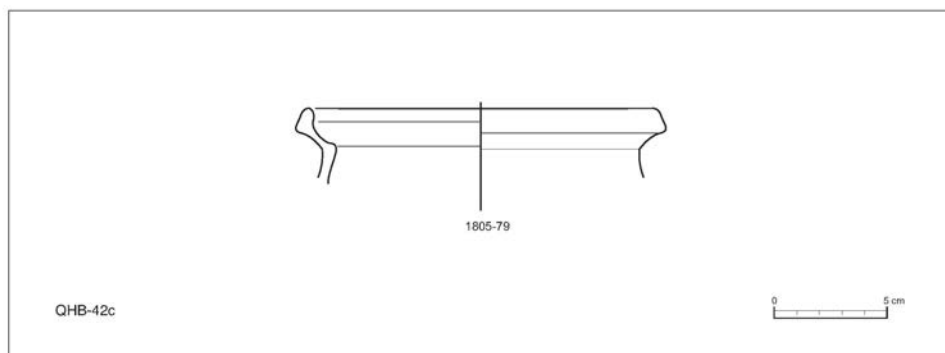


Figura 16. Ollas Tipo QHB-42c.

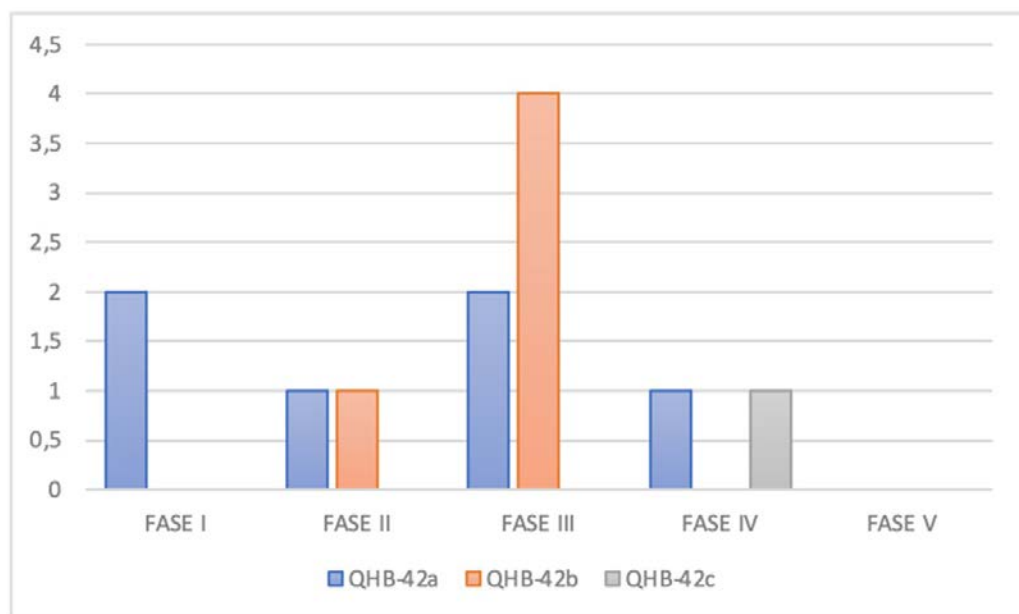


Figura 17. Número de recipientes del Tipo QHB-42 (ollas) con variantes y tendencia por fases de la secuencia.

Estos recipientes también nos cuentan que el monasterio sin duda alguna dejó de tener habitantes estables con toda seguridad desde comienzos del siglo VIII, no se localizan a partir de esa fecha ningún tipo de recipiente destinado a la elaboración de alimentos.

5. CONCLUSIONES

Las cazuelas pertenecen a un tipo de recipiente muy significativo, como hemos visto presentan dos variantes diferentes,

según la inclinación del borde. Si presentan un ángulo superior a 50° podemos agruparlas en la categoría (a) y si el ángulo es inferior se corresponderían con la categoría (b). Este recipiente debió ser de uso individual ya que hemos calculado el volumen de las cazuelas localizadas completas y no superan 0,90 litros, por lo que su capacidad de contener alimentos no excede de una ración de comida. Estas cazuelas tendrán mayor incidencia en las primeras fases de nuestro monasterio, entre las Fases I y II (siglo VI), y en la comparativa

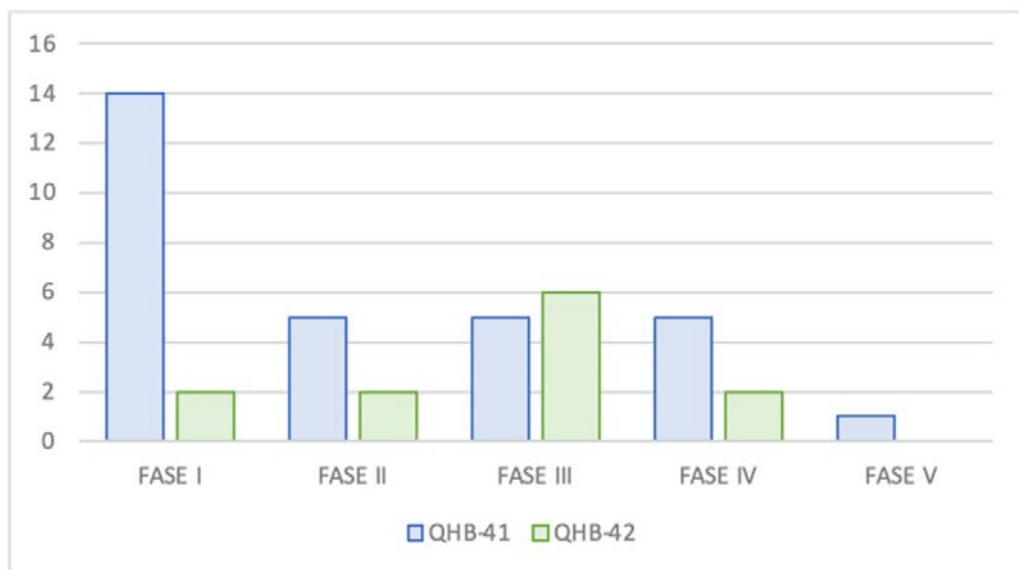


Figura 18. Comparación entre los tipos QHB-41 (cazuelas) y QHB-42 (ollas).

con las ollas hemos podido comprobar que ocurre al revés, las ollas con más volumen para elaborar comida tienen mayor incidencia a partir de la Fase III (primera mitad del siglo VII), lo cual nos cuenta diferentes modos de vida de nuestra comunidad monacal. Es posible que en un primer momento los habitantes de nuestro monasterio copto estén asociados a un modo de vida anacoreta (entre los siglos V y comienzos del VII), viviendo de forma individual en el interior de algunas de las tumbas del periodo faraónico. A partir del siglo VII el modo de vida cambia, nuestro monasterio empieza a organizarse como una gran comunidad o cenobio, se construyen las estructuras más importantes y la iglesia, y a partir de ese momento se localizan otros tipos de recipientes de elaboración de alimentos como las ollas, lebrillos y los cazos que nos cuentan que estas comunidades están organizadas de una manera diferente a la hora de elaborar los alimentos. A partir de ese momento se construyen las estructuras de la zona superior, que aún no han sido excavadas, en las que se observan habitáculos a modo de grandes almacenes y habitaciones compartidas. Con posterioridad, a partir de la

Fase IV (siglo VIII) dejamos de documentar recipientes destinados a elaborar alimentos, aunque sí se localizan otro tipo de cerámicas, lo cual nos indica la reducción drástica de los habitantes del monasterio, que seguirán ocupando los espacios pero seguramente de forma muy residual.

6. BIBLIOGRAFÍA

- Bailey, Donald Michel 1998. *British Museum Expedition to Middle Egypt. Excavations at El-Ashmunein V. Pottery, Lamps and Glass of the Late Roman and Early Arab Periods*. London: British Museum Press.
- Barba Colmenero, Vicente 2018. El taller de cerámica bizantina del monasterio copto de Qubbet el-Hawa en Asuán (Egipto). En Martin Viso, Iñaki, Fuentes Melgar, Patricia, Sastre Blanco, José Carlos y Catalán Ramos, Raúl (Eds.), *Cerámicas Altomedievales en Hispania y su entorno (siglos V-VIII d.C.)*, 669-689. Valencia: Arbotante Patrimonio e Innovación, S.L.-Glyphos Publicaciones.
- Barba Colmenero, Vicente; Jiménez Serrano, Alejandro y Martínez de Dios, José Luis

2017. Cerámica bizantina del monasterio copto de Qubbet el-Hawa en Asuán, primer análisis arqueológico campañas 2015-2016. *BCE* 27, 83-133.
- Barba Colmenero, Vicente 2021. *La cerámica bizantina del sur de Egipto. El monasterio copto de Qubbet el-Hawa en Asuán*. Tesis Doctoral. Jaén: Universidad de Jaén. <https://ruja.ujaen.es/items/98053432-9a20-4bc5-a436-a976154f1cc0>
- Barba Colmenero, Vicente; Martínez Hermoso, Juan Antonio; Mozas Calvache; Antonio Tomás; Pérez García, José Luis y Jiménez, Alejandro 2022. From tomb to church. Archaeological and architectural analysis of the Old Kingdom funerary complex (QH34h) and its transformation into a Byzantine Christian church in the Necropolis of Qubbet el Hawa (Aswan, Egypt). *Arqueología de la Arquitectura*, (19), e126. <https://doi.org/10.3989/arq.arqt.2022.003>
- Barba Colmenero, Vicente y Torallas, Sofía 2020. Archaeological and Epigraphical Survey of the Coptic Monastery at Qubbet el-Hawa (Aswan). En Buzi, Paola (Ed.), *Coptic Literature in Context (4th-14th cent.): Cultural Landscape, Literary Production and Manuscript Archaeology Proceedings of the third conference of the ERC project "Tracking Papyrus and Parchment Paths: An Archaeological Atlas of Coptic Literature. Literary Texts in their Geographical Context ('PATHs')"*, 147-158. Roma: Edizioni Quasar.
- Bavay, Laurent 2004: Cheikh Abd al-Gourna TT 29. Une installation copte du 8e siècle apr. J.-C. *BCE* 22, 65-67.
- Bonnet-Borel, Françoise y Cattin, Marie-Isabelle 1999. Le matériel archéologique: catalogue systématique. En Kasser, Rodolphe (ed.), *Explorations aux Qouçour el-Izeila. Lors des campagnes 1981, 1982, 1984, 1985, 1986, 1989 et 1990*. vol. III, 519-573. Louvain : Peeters Publishers.
- Egloff, Michelle 1977. *Kellia. La Poterie Copte. Quatre siècles d'artisanat et d'échanges en Basse-Égypte*, *Recherches Suisses d'Archéologie Copte III*. *Recherches Suisses d'Archéologie Copte*, 3 (1-2). Genève : Georg.
- Engemann, Josef 2016. *Abu Mina VI, Die Keramikfunde von 1965 bis 1998*. *Archäologische Veröffentlichungen* 111. Wiesbaden : Harrassowitz.
- Gempeler, Robert D. 1992. *Elephantine X. Die Keramik römischer bis früharabischer Zeit*. *Archäologische Veröffentlichungen des Deutschen Archäologischen Institut Abteilung Kairo* 43. Mainz am Rhein : Philipp von Zabern.
- Konstantinidou, Alexandra 2012. *Post for Monks, Ceramics and Life in the Old Monastery of Baramus in Wadi al-Natrun, Egypt (4th – 9th C.)*. Tesis Doctoral. Leiden: Universiteit Leiden.
- Leblanc, Christian 1989. *Ta Set Neferou. Une nécropole de Thèbes-Ouest et son histoire. I. Géographie, toponymie, historique de l'exploration scientifique du site*. Le Caire : Nubar Publishing House.
- Lecuyot, Guy 1993. The Valley of the Queens in the Coptic Period. En Orlandi, Tito y Johnson, David W. (Eds.), *Acts International Congress of Coptic Studies, Washington 12-15 August 1992*, vol 2 (1), 263-276. Rome: C. I. M.
- Martin-Kilcher, Stefanie y Wininger, Jacqueline 2017. *Syene III. Untersuchungen zur römischen Keramik und weiteren Funden aus Syene / Assuan (1.-7. Jahrhundert AD). Grabungen 2001-2004*. *Baiträge zur Ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde* 20. Gladbeck. PeWe-Verlag.
- Rousset, Marie-Odile; Marchand, Silvie; Lisney, Damien y Robert, Sandrine 1999. Tebtynis 1998. Travaux dans le secteur nord. *AnIsl* 33, 185-262.
- Pierrat, Geneviève 1991. Essai de classification de la céramique de Tôd de la fin du VIIe siècle au début du XIIIe siècle ap. J.-C. *CCE* 2, 145-204.
- Thirard, Catherine 2012. *Survivance des sites monastiques paléochrétiens dans le Proche-*

Orient. Bibliothèque d'Études Coptes 20. Le Caire : IFAO.

Torallas, Sofía y Zomeño, Amalia 2013. Notas sobre la ocupación cristiana de la orilla oeste de Asuán: a propósito de una campaña arqueológica española a orillas del Nilo. En García Moreno, Luís Antonio; Sánchez Medina, Esther y Fernández Fonfrías, Lidia (Eds.), *Del Nilo al Guadalquivir. II Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica. Homenaje al Profesor Yves Modéran*, 393-403. Madrid: Real Academia de la Historia, Madrid.

Valenti, Marta 2012. Diferentes periodos cronológicos detectados a partir del material cerámico hallado en la tumba 34 de Qubbet el-Hawa (Asuán). En Agud Aparicio, Ana; Cantera, Alberto; Falero Folgoso, Alfonso; el Hour, Abderrahman; Manzano Rodríguez, Miguel Ángel; Muñoz Solla, Ricardo y Yildiz, Efrem (Eds.), *Séptimo Centenario de los Estudios Orientales en Salamanca*. Estudios Filológicos 337, 71-78. Salamanca: Ediciones Salamanca.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

El autor de este artículo declaran no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

FUENTES DE FINANCIACIÓN Y AGRADECIMIENTOS

El proyecto de investigación arqueológica "Cleaning, conservation and putting in valour of tomb nº 31, 33 & 34 in Qubbet el-Hawa (Aswan)", desarrollado por el Grupo de Investigación en Egiptología y Papirología (HUM-458) de la Universidad de Jaén, cuenta con diversas fuentes de financiación que permiten su ejecución y continuidad.

Entre las principales fuentes de financiación se encuentran:

- Fondos públicos nacionales e internacionales, obtenidos a través de

convocatorias competitivas destinadas a la investigación científica y patrimonial. Estos recursos provienen, en muchos casos, de organismos como el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades de España, así como de instituciones autonómicas andaluzas.

- Apoyo institucional de la Universidad de Jaén, que respalda tanto la logística como parte del presupuesto operativo del grupo de investigación, facilitando el desarrollo de campañas de excavación y actividades de conservación.

- Colaboraciones internacionales, que incluyen convenios con entidades egipcias responsables del patrimonio, como el Ministerio de Antigüedades de Egipto, así como posibles subvenciones o patrocinios de instituciones académicas extranjeras interesadas en la egiptología.

- Financiación privada o patrocinios, en algunos casos, provenientes de fundaciones, empresas o mecenas que apoyan la investigación en el ámbito del patrimonio cultural y arqueológico. Gracias a estas fuentes, el proyecto ha podido consolidarse como una referencia en el ámbito de la egiptología, generando importantes descubrimientos y contribuyendo a la puesta en valor del patrimonio funerario de Qubbet el-Hawa.

CONTRIBUCIONES DE AUTORÍA

Vicente Barba: Conceptualización, metodología, investigación, análisis formal, redacción, revisión, edición y supervisión.

Cómo citar / How to cite: Montefinese, Roberto 2025. Paganism in Late Roman Hispania in Martin of Braga's *De Correctione Rusticorum*. *Antigüedad y Cristianismo* 42, 55-77. <https://doi.org/10.6018/ayc.649241>

PAGANISM IN LATE ROMAN HISPANIA IN MARTIN OF BRAGA'S *DE CORRECTIONE RUSTICORUM*

EL PAGANISMO EN LA HISPANIA TARDORROMANA EN LA OBRA *DE CORRECTIONE RUSTICORUM* DE MARTÍN DE BRAGA

Roberto Montefinese
Universidad Católica San Antonio de Murcia
Murcia, España
rmontefinese@alu.ucam.edu
orcid.org/0009-0004-6817-2834

Recibido: 11-2-2025

Aceptado: 15-5-2025

ABSTRACT

This paper examines the persistence of pagan practices in sixth-century Hispania through an analysis of Martin of Braga's *De correctione rusticorum* and related historical sources. The study investigates how Christianity, despite its significant expansion from the fourth century onward, coexisted with traditional religious practices well into the sixth century. Through a detailed examination of ecclesiastical sources, particularly the works of Martin of Braga and Caesarius of Arles, this research demonstrates that the Christianization process was more complex and gradual than previously assumed. The paper begins by exploring the historical context of Late Antique Hispania, examining the transition from Roman to Germanic rule and the early establishment of Christianity in the region. Special attention is given to the Council of Elvira (early fourth century) as a crucial point in the institutionalization of Christianity in Iberia. The core analysis focuses on *De correctione rusticorum*, written between 572 and 574 AD, revealing how rural populations maintained pre-Christian customs despite formal Christianization. By comparing Martin's pastoral approach with that of Caesarius of Arles, the study illustrates broader patterns of religious synthesis across different regions of the post-Roman world. The findings suggest that rather than a straightforward replacement of pagan practices, the Christianization process involved complex interaction between ecclesiastical authorities and local traditions, particularly in rural areas.

Keywords: Paganism; *De correctione rusticorum*, Late Antiquity, Martin of Braga, Christianity, Council.

RESUMEN

Este artículo examina la persistencia de las prácticas paganas en la Hispania del siglo VI a través de un análisis del *De correctione rusticorum* de Martín de Braga y otras fuentes históricas relacionadas. El estudio investiga cómo el cristianismo, a pesar de su significativa expansión desde el siglo IV en adelante, coexistió con las prácticas religiosas tradicionales hasta bien

entrado el siglo VI. A través de un examen detallado de fuentes eclesiásticas, particularmente las obras de Martín de Braga y Cesáreo de Arlés, esta investigación demuestra que el proceso de cristianización fue más complejo y gradual de lo que se suponía anteriormente. El artículo comienza explorando el contexto histórico de la Hispania tardoantigua, examinando la transición del dominio romano al germánico y el establecimiento temprano del cristianismo en la región. Se presta especial atención al Concilio de Elvira (principios del siglo IV) como punto crucial en la institucionalización del cristianismo en Iberia. El análisis central se enfoca en el *De correctione rusticorum*, escrito entre los años 572 y 574 d.C., revelando cómo las poblaciones rurales mantuvieron costumbres precristianas a pesar de la cristianización formal. Mediante la comparación del enfoque pastoral de Martín con el de Cesáreo de Arlés, el estudio ilustra patrones más amplios de síntesis religiosa en diferentes regiones del mundo post-romano. Los hallazgos sugieren que, en lugar de una simple sustitución de las prácticas paganas, el proceso de cristianización involucró una compleja interacción entre las autoridades eclesiásticas y las tradiciones locales, particularmente en las áreas rurales.

Palabras clave: Paganismo, *De correctione rusticorum*, Antigüedad Tardía, Martín de Braga, Cristianismo, Concilio.

SUMARIO

1. Introduction. 2. Historical context. 3. Council of Elvira. Between Paganism and Christianity. 4. *De correctione rusticorum*. 5. Conclusions. 6. Primary Sources. 7. Bibliography.

1. INTRODUCTION

Martin of Braga originated from the region of Pannonia, situated in present-day Hungary. His spiritual journey commenced with a pilgrimage to the Holy Land, where he undertook monastic vows. Afterwards, he moved to Spain. Upon arrival in the Iberian Peninsula, he established the monastery of Dumium, an institution that would later attain episcopal status (Ott 1910). His ecclesiastical significance extends notably to his role in the religious conversion of the Suevi¹. This tribe had previously migrated to Galicia and embraced Arian Christianity. Martin's religious authority expanded when he assumed the position of Bishop of Braga, in what is now Portuguese territory². During his episcopate, he participated in two significant church councils, held in 561 and 572 (Farmer 2011). The First Council of Braga in 561 AD

brought together eight bishops, including Martin. This synod primarily addressed concerns surrounding Priscillianism³. A subsequent Council convened in Braga in 572 AD, with Martin presiding over an expanded assembly of twelve bishops. This gathering concentrated on matters of church governance and the infiltration of non-Christian and pagan practices into Christian religious life (Goncalves Diniz 2017, 103-104).

His work, *De correctione rusticorum*, presents an important insight into the survival of pagan practices in the sixth century, allowing us to understand how paganism did not disappear suddenly, but survived long after the Christianisation of the Roman empire began in the fourth century (Mendes 2023, 61-80). In this paper, I will analyze *De correctione rusticorum* to understand the survival of pagan practices in sixth-century Hispania. Through a close reading of the text, I will examine how Martin of Braga describes and confronts various non-Christian customs that persisted in rural communities. The

1 Key bibliography for the Late Roman Spain includes: Brassous 2020, 39-55; Brassous 2006, 317-319; Kulikowski 2011.

2 An important work on the figure of St. Martin of Braga in the territory of Galicia is Branco 1999, 63-98.

3 See: Masana 1998, 177-185; Escribano 2005, 121-149; Gazzotti 2012, 71-84; Gazzotti 2013, 67-80.

analysis will focus on specific passages where St. Martin details these practices, from nature worship to traditional festivities. By examining these accounts, we can better understand how pre-Christian beliefs continued to thrive even as Christianity became the dominant religion. Martin's text reveals that rural communities maintained many traditional practices, showing that Christianization was a gradual process rather than an immediate transformation. This investigation will show that *De correctione rusticorum* offers valuable insights into both the resilience of local traditions and the church's efforts to establish Christian orthodoxy in rural areas. The text shows that church authorities had to actively engage with and respond to deeply rooted pagan practices that survived well into the sixth century. To conclude, this study situates *De correctione rusticorum* within the broader context of Late Antique Iberian society, emphasizing its dual significance as both a pastoral guide and a historical document. By exploring Martin of Braga's responses to entrenched pagan customs, the analysis will highlight the dynamic interplay between religious authority and local traditions during a period of profound transformation. This investigation will show how *De correctione rusticorum* serves as a critical source for understanding the complexity of religious identity in the sixth century, where Christian orthodoxy coexisted with lingering pre-Christian practices. Furthermore, it will underscore the role of ecclesiastical leaders like St. Martin in shaping the contours of religious life, revealing a nuanced process of negotiation and adaptation rather than a simplistic narrative of Christian triumph. By examining the persistence of these practices, this paper aims to shed light on the broader dynamics of cultural change and continuity in Late Antique Hispania, contributing to our understanding of the gradual and multifaceted nature of Christianization across the post-Roman world.

2. HISTORICAL CONTEXT

The decline of Roman authority in Spain unfolded progressively throughout the fifth century AD, as various Germanic peoples, established their dominion over the region. The initial wave of these migrations brought the Vandals, Alans, and Suevi, who established control over the southern, western, and northern territories, respectively⁴. Their arrival precipitated significant upheaval among the Hispano-Roman population, who demonstrated minimal capacity for military resistance. The latter part of the century witnessed the arrival of the Visigoths, the most formidable of these Germanic groups, who established settlements in Old Castile (Beltrán Torreira 1986, 53-58; Díaz 1993, 317-325; Kolendo 1995, 81-99; Ripoll 1998, 153-187; Collins 2003, 358-359). While the Visigoths gradually extended their hegemony over the other Germanic peoples and eliminated remaining Roman strongholds, the complete consolidation of their administrative authority across the Iberian Peninsula would not materialize until the seventh century (O'Callaghan 1975, 37; Kulikowski 2015, 131-145).

The exact timeline of Christianity's introduction to Hispania remains uncertain, mirroring the historical ambiguity found in other Roman provinces (Fernández Ubiña 2007, 427-458). Historical evidence of early Christian presence in Iberia is limited but notable, with one of the earliest documented references appearing in Irenaeus of Lyon's second-century work *Adversus Haereses*, which mentions the existence of Christian churches in the region⁵. Another significant

4 An important work on Late Antiquity, although not specific to Hispania is: Van Dam 1992, 59-69.

5 Irenaeus, *Adversus haerensis* I, 10,2: "Ut iam supra dixi, Ecclesia, hanc praedicationem et hanc fidem accepta, etsi per universum orbem terrarum dispersa sit, tamen quasi in una domo degens, diligenter eam custodit. Eadem etiam credit, quasi unam animam et unum cor habens, et concorditer ea praedicat, docet, et tradit, quasi uno ore loqueretur. Nam licet linguae in mundo diversae sint, tamen virtus traditionis una eademque manet. Neque enim

historical reference comes from Tertullian's early third-century work *Adversus Iudaeos*, which describes Christian communities existing throughout Hispania's territories⁶.

Evidence of a structured Christian Church first becomes clearly visible in the fourth century AD, suggesting that its organizational foundations were established during the previous century (Colomina Torner 1988, 9-43). This development is best documented through the Council of Elvira, which

Ecclesiae quae in Germania plantatae sunt, aliquid aliud credunt aut tradunt, nec quae in Hispania, nec quae in Gallia, nec quae in Oriente, nec quae in Aegypto, nec quae in Libya, nec quae in mediis regionibus orbis institutae sunt."

6 Tertullian, *Liber Adversus Iudaeos*, 7:1-5: "Igitur in isto gradum conseramus, an qui venturus Christus adnuntiabatur iam venerit an venturus adhuc speretur. Quod ipsum ut probari possit, etiam tempora sunt nobis requirenda quando venturum Christum prophetae nuntiaverint, ut, si intra ista tempora recognoverimus venisse eum, sine dubio ipsum esse credamus quem prophetae venturum canebant, in quem nos, gentes scilicet, credituri adnuntiabamur, et cum constiterit venisse indubitate etiam legem novam ab ipso datam esse credamus et testamentum novum in ipso et per ipsum nobis dispositum non diffiteamur. Venturum enim Christum et Iudaeos non refutare scimus, utpote qui in adventum eius spem suam porrigant. Nec de isto pluribus quaerendum, cum retro omnes prophetae de eo praedicaverunt, ut Esaias: Sic dicit dominus deus Christo meo domino: cuius tenui dexteram, ut exaudiant illum gentes; fortitudines regum dirumpam, aperiā ante illum portas, et civitates non cludentur illi. Quod ipsum adimpletum iam videmus. Cui etenim tenet dexteram pater deus nisi Christo filio suo, quem et exaudierunt omnes gentes, id est cui omnes gentes crediderunt, cuius et praedicatores apostoli in psalmis David ostenduntur: In universam, inquit, terram exivit sonus eorum et ad terminos terrae verba eorum? In quem enim alium universae gentes crediderunt nisi in Christum qui iam venit? Cui etenim crediderunt gentes, Parthi et Medi et Elamitae et qui habitant Mesopotamiam Armeniam Phrygiam Cappadociam, incolentes Pontum et Asiam Pamphylia, immorantes Aegypto et regiones Africae quae est trans Cyrenen inhabitantes, Romani et incolae, tunc et in Hierusalem Iudaei et ceterae gentes, ut iam Gaetulorum varietates et Maurorum multi fines, Hispaniarum omnes termini et Galliarum diversae nationes et Britannorum inaccessa Romanis loca Christo vero subdita et Sarmatarum et Dacorum et Germanorum et Scytharum et abditarum multarum gentium et provinciarum et insularum multarum nobis ignotarum et quae enumerare minus possumus? In quibus omnibus locis Christi nomen qui iam venit regnat, utpote ante quem omnium civitatum portae sunt apertae et cui nullae sunt clausae, abante quem ferreae serae sunt comminutae et valvae aerae sunt apertae."

convened between 306 and 314 AD (Gwynn 2018, 533). This gathering brought together nineteen bishops from Diocletian's five Iberian provinces, accompanied by twenty-four priests. While clergy attended from various regions, there was a notable concentration of religious representatives from the southern provinces, likely due to the council's location near modern-day Granada (Stocking 2018, 533). The council's records reveal ongoing tensions between Christianity and traditional Roman religious practices. Of its 81 religious canons, more than twenty specifically addressed pagan customs. The first four canons dealt specifically with baptized Christians who continued participating in pagan sacrificial rituals. A particularly interesting case involved *flamines* (Roman priests) who had converted to Christianity but still needed to perform their civic duties in the still-pagan Empire. Given that Roman political and religious responsibilities were deeply intertwined, the council dedicated three separate canons to address whether these officials could maintain their civil positions while practicing Christianity. The council also addressed other traditional religious behaviors, including the use of malicious enchantments and idol worship, demonstrating the persistent influence of pre-Christian practices in Iberian society. A pioneering work worth remembering is that of Stephen McKenna. His work on the pagan cults in Galicia extends beyond merely identifying traces of surviving superstitions. His analytical approach represents a significant methodological advancement in understanding the religious landscape of early medieval Galicia, as he examines the text as a window into the actual practices of local populations. By shifting focus from purely theological concerns to anthropological insights, McKenna's work illuminates how rural communities maintained and adapted their traditional customs despite ecclesiastical opposition. His methodology is particularly valuable for understanding the complex interplay between official Church doctrine

and lived religion in sixth-century Iberia (McKenna 1938, 53-57).

Despite the formal establishment of Christianity and its institutional structures during the fourth and fifth centuries, pagan practices remained deeply rooted in Hispania, particularly in rural areas. The persistence of these traditional beliefs posed an ongoing challenge to Christian authorities, extending well into the sixth century. This religious dualism was especially pronounced in the kingdom of the Suevi in northwestern Hispania, where Martin of Braga emerged as a significant figure in addressing the coexistence of Christian and pagan practices.

3. COUNCIL OF ELVIRA. BETWEEN PAGANISM AND CHRISTIANITY

The bishops who convened at Elvira in the early fourth century represented various regions of southern Spain, bringing with them the challenges faced in their respective communities. The choice of Elvira as the council's location may have been strategic, given the limited evidence of pre-Christian devotion in the city and its potential as a stronghold of Christian presence. The council's canons collectively indicate the existence of a substantial Christian community that nonetheless felt vulnerable to the persistent influences of the non-Christian past. They reflect the bishops' attempts to establish guidelines for Christian conduct within a predominantly non-Christian society, addressing issues ranging from personal behavior to communal practices.

These canons also provide insights into the social and religious landscape of fourth-century Spain. They suggest a Christian community striving to define its identity and practices while coexisting with, and sometimes accommodating, the prevailing classical culture. The need to moderate certain Christian observances, such as fasting during harvest time, demonstrates the practical

challenges of integrating Christian practices into the broader societal context.

This evidence paints a picture of a Christian community in Spain that was growing in influence but still navigating its place within a largely non-Christian environment. The canons of Elvira thus serve as a valuable source for understanding the complexities of religious and social dynamics in fourth-century Hispania⁷. The integration of fourth-century Christianity into a partially Christianized environment is further evidenced by the sermons of Bishop Pacianus of Barcelona (McAuliffe 1945, 51-61; Domínguez del Val 1962, 53-85; Anglada Anfruns 1967, 137-161; Adkin 1994, 73-76). His admonitions reveal the persistence of non-Christian practices among self-identified Christians within his congregation. Pacianus not only reiterates the prohibitions established at the Council of Elvira against post-baptismal sacrifices, likely associated with imperial cult, but also references a intriguing pagan festival in Barcelona. Two canons from the Council of Elvira pertain to the behavior of Christians at cemeteries. The bishops prohibited women from spending the night in vigil at cemeteries, citing that under the guise of prayer, they secretly committed crimes⁸. Additionally, the council forbade the use of lighted candles during the day at the tombs of the deceased, reasoning that "the spirits of the saints are not to be disturbed". Out of the eighty-one canons enacted at Elvira, more than twenty addressed issues related to paganism. The Council of Elvira also addressed three issues specifically affecting the wealthy members of the Church¹⁰. During Roman times, it was

7 Key bibliography for the Council of Elvira includes: Ubiña 1992, 545-571; Sotomayor Muro 1996, 251-266; *Ibid.* 2000, 189-199; Lazaro 2008, 517-546.

8 Canon 35 : "*Placuit prohiberi ne foeminae in coemeterio pervigilent, eo quod saepe sub obtentu orationis latenter scelera committunt*".

9 Canon 34: "*Cereos per diem placuit in coemeterio non incendi, inquietandi enim sanctorum spiritus non sunt. Qui haec non observaverint, arceantur ab ecclesiae communione*".

10 Canon 57: "*Matronae vel earum mariti vestimenta sua ad ornandam saeculariter pompam non dent; et si*

common for those organizing heathen games and processions borrowed ornaments and attire from acquaintances for use as stage properties or decorations. The council ruled that any Christian who allowed their clothes and ornaments to be used in pagan celebrations or games would be excommunicated from the Church for three years.

4. DE CORRECTIONE RUSTICORUM

Martin of Braga, who served as Bishop of Braga (Bracara Augusta) in Spain during the sixth century, originated from Pannonia, a Roman province. After a brief period as a monk in the Holy Land, he traveled westward, reaching Gallaecia around 550. There, he emerged as the region's prominent religious leader. His significant achievement was facilitating the permanent religious transformation of the Suebic people, who previously adhered to Homeoan Christianity (often termed Arianism) and followed Priscillian's teachings. Martin cultivated strong relationships with Suebic rulers from 550 to 579 (Mülke 2020, 337-344). His distinguished career featured notable participation in the Councils of Braga in 561 and 572. During the 572 council, he presented the *Capitula Martini*, a compilation of Eastern church council canons. According to Isidore of Seville's biographical account, Martin authored various works and correspondence, though many have been lost to time. His surviving work, *Formula Vitae Honestae*¹¹, dedicated to King Miro and loosely inspired by a lost Senecan text on cardinal virtues, remained influential through the Renaissance period. His sermon challenging paganism, *De correctione rusticorum*, found application in Anglo-Saxon England and medieval Iceland. Additionally, his translations from Greek to Latin of the *Sayings of the Egyptian Fathers* and *Questions and Answers of the Greek Fathers*, completed with Paschasius of Dumium's assistance, significantly shaped

monastic practices in Galicia (Ferreiro 2018, 973).

Martin of Braga, who served as Bishop of Dumio before becoming Archbishop of Braga, composed *De correctione rusticorum* between 572 and 574, shortly after the Second Council of Braga. This concise treatise, comprising 19 paragraphs, continues to serve as a valuable historical source for diverse scholarly inquiries and demonstrates the author's distinctive role in sixth-century Iberian culture (Merinhos 2006, 396). *De correctione rusticorum* reflects Martin's pastoral philosophy and activities in a peripheral region of the Roman world, where he confronted diverse forms of Latin folk religious practices that were already declining before fully establishing themselves in the area (Colonna 1991, 121-148). Though historical documentation from sixth-century Gallaecia is limited, this period holds particular significance as it represents a crucial phase in the establishment of Christianity. The text offers unique insights into this transformative process, presenting the perspective of an educated religious leader attempting to demonstrate to his audience the flaws in their traditional beliefs. Martin specifically addresses the "rustics" using what he terms "rustic discourse," employing accessible language and engaging narratives to reach his intended audience. The text's enduring influence is evidenced by its preservation in eleven medieval manuscripts and various modern editions, culminating in Claude Barlow's critical edition (Barlow 1950, 183-203)¹². Recent scholarly developments in Martinian studies have been marked by two significant critical editions that reexamine Barlow's textual interpretation. These editions, produced by Mario Naldini¹³ and Aires

fecerint, triennio abstineantur".

¹¹ See: Ranero Riestra 2018.

¹² An electronic version of the Latin text in Barlow's critical edition can be found on the web pages: https://www.intratext.com/IXT/LAT0434/_INDEX.HTM#RUST. II (Access 15-01-2025); <https://germanicmythology.com/works/De%20Correctione%20Rusticorum.html> (Access 15-01-2025); <https://www.thelatinlibrary.com/martinbraga/rusticus.shtml> (Access 15-01-2025)

¹³ Preceding these works is the review of

Augusto Nascimento¹⁴, present comprehensive manuscript analyses and variant readings that substantially revise Barlow's earlier work. Both publications, which include translations and extensive scholarly commentary, demonstrate meticulous research methodology and represent a new phase in the scholarly examination of Martin's works. Their rigorous analytical approach and detailed textual analysis have established new foundations for contemporary Martinian scholarship. This scholarly attention underscores the work's continuing relevance for understanding early medieval religious transformation.

De correctione rusticorum effectively combines two distinct literary genres: the epistle and the sermon (Merinhos 2006, 399; Jiménez Sánchez 2017, 172). The work opens with a dedicatory letter in which Martin of Braga addresses and responds to Polemius, Bishop of Astorga, who had personally requested guidance on how to correct

the beliefs of the rural population¹⁵ (*pro castigatione rusticorum*¹⁶). The request from the Bishop of Astorga highlights a significant fact. While Christianity spread widely, pagan cults continued to be practiced, likely even more so in rural areas. From paragraphs three to six, St Martin writes about the creation of the heavens and the earth¹⁷, the fall of Satan¹⁸, the creation of man and woman¹⁹, and the flood²⁰. When the earth was repopulated,

15 *De correctione rusticorum*, 1: "Epistolam tuae sanctae caritatis accepi, in qua scribis ad me ut pro castigatione rusticorum, qui adhuc pristina paganorum superstitione detenti cultum venerationis plus daemonis quam deo persolvunt, aliqua de origine idolorum et sceleribus ipsorum vel pauca de multis ad te scripta dirigerem. Sed quia oportet ab initio mundi vel modicam illis rationis notitiam quasi pro gustu porrigere, necesse me fuit ingentem praeteritorum temporum gestorumque silvam breviato tenuis compendii sermone contingere et cibum rusticis rustico sermone condire. Ita ergo, opitulante tibi deo, erit tuae praedicationis exordium."

16 As reported by Sagaspe (2019, 130): "In the time of Martin of Braga, the term "rustic" (from the Latin *rusticus*, meaning 'of the countryside or rural environment') was used to refer to peasants or villagers, in contrast to urban dwellers ('of the city'). The urban inhabitant was considered educated and well-mannered, whereas the rustic was presumed to be uncultured and unrefined."

17 *De correctione rusticorum*, 3: "Cum fecisset in principio deus caelum et terram, in illa caelesti habitatione fecit spirituales creaturas, id est angelos, qui in conspectu ipsius adstantes laudarent illum."

18 *De correctione rusticorum*, 3: "Ex quibus unus, qui primus omnium archangelus fuerat factus, videns se in tanta gloria prae fulgentem, non dedit honorem deo creatori suo, sed similem se illi dixit; et pro hac superbia cum aliis plurimis angelis qui illi consenserunt de illa caelesti sede in aere isto qui est sub caelo deiectus est; et ille, qui fuerat prius archangelus, perdita luce gloriae suae, factus est tenebrosus et horribilis diabolus."

19 *De correctione rusticorum*, 4: "Post istam ruinam angelicam placuit deo de limo terrae hominem plasmare, quem posuit in paradiso; et dixit ei ut, si praeceptum domini servasset, in loco illo caelesti sine morte succederet, unde angeli illi refugae ceciderunt, si autem praeterisset dei praeceptum, morte moreretur."

20 *De correctione rusticorum*, 5: "Fuit autem primus homo dictus Adam, et mulier eius quam de ipsius carne deus creavit dicta est Eva. Ex istis duobus hominibus omne genus hominum propagatum est. Qui, obliiti creatorem suum deum multa scelera facientes, iritaverunt deum ad iracundiam. Pro qua re inmisit deus diluvium et perdidit omnes, excepto uno iusto, nomine Noe, quem cum suis filiis pro reparando humano genere reservavit. A primo ergo homine Adam usque ad diluvium transierunt anni duo milia ducenti

Madoz 1945, 335-354. Naldini's work addresses three fundamental aspects in its commentary. First, it provides a philological and linguistic analysis of the terminology employed, emphasizing vulgarisms, the evolution of Latin, and distinctive features of Christian Latin. Second, it offers an explanation and contextualization of the doctrinal content, with particular attention to theological and ecclesiological aspects. Third, it identifies doctrinal sources and provides ethno-historical explanations of the superstitions, divinations, spells, curses, and enchantments noted by Martin. The volume concludes with three indices: biblical passages, principal themes and topics, and a comprehensive index of names and words appearing in the text. Cf. Nadolni 1991, 79-123.

14 This critical edition of the Latin text, accompanied by an annotated translation, is founded on a fresh examination of the manuscripts. The work opens with an introduction that analyzes Martin's specific context and his writings, contextualizing them within sixth-century Galician culture. Before examining the manuscript tradition, the text addresses its intentionally simplified language, which was specifically directed at the "rustici" (rural population). The commentary notes accompanying the translation, with their focus on Martin's literary sources, particularly illuminate the linguistic-literary, historical, and ethnological aspects of the censured practices. This interpretation explains the traditional paraphrasing of the title (*De correctione rusticorum*) by emphasizing the text's pastoral nature in addressing superstitions. cf. Nascimento 1997, 1-168.

man forgot God again and began to worship creatures instead of the creator²¹. In paragraph 7, St. Martin points out how demons fell from the sky, began to manifest themselves to men in various forms and speak to them, with the aim of being worshipped as gods and offered sacrifices:

Tunc diabolus vel ministri ipsius, daemones, qui de caelo deiecti sunt, videntes ignaros homines dimisso Deo creatore suo, per creaturas errare, coeperunt se illis in diversas formas ostendere et loqui cum eis et expetere ab eis, ut in excelsis montibus et in silvis frondosis sacrificia sibi offerrent et ipsos colerent pro deo, imponentes sibi vocabula sceleratorum hominum, qui in omnibus criminibus et sceleribus suam egerant vitam, ut alius Iovem se esse diceret, qui fuerat magus et in tantis adulteriis incestus ut sororem suam haberet uxorem, quae dicta est Iuno, Minervam et Venerem filias suas corruperit, neptes quoque et omnem parentelam suam turpiter incestaverit. Alius autem daemon Martem se nominavit, qui fuit litigiorum et discordiae commissor. Alius deinde daemon Mercurium se appellare voluit, qui fuit omnis furti et fraudis dolosus inventor; cui homines cupidi quasi deo lucri, in quadriuiis transeuntis, iactatis lapidibus acervos petrarum pro sacrificio reddunt. Alius quoque daemon Saturni sibi nomen adscripsit, qui, in omni crudelitate vivens, etiam nascentes suos filios devorabat. Alius etiam daemon Venerem se esse confinxit, quae fuit

mulier meretrix. Non solum cum innumerabilibus adulteris, sed etiam cum patre suo Iove et cum fratre suo Marte meretricata est (De correctione rusticorum, 7).

In analyzing the *De Correctione Rusticorum*, scholar De Miranda draws attention to paragraph VII, where St. Martin of Braga explores the pantheon of Olympic deities and their material manifestations through temples and idols. This section offers valuable insights into the Greco-Roman religious overlay that Martin was addressing in his pastoral work. Of particular significance is Martin's characterization of these divine figures, which De Miranda identifies as following the Euhemeristic tradition, a Hellenistic interpretive framework named for the philosopher Euhemerus of Messina (IV century BC). Within this analytical approach, the celebrated gods and heroes of Olympus are demythologized and presented as historical humans whose questionable moral conduct did not prevent their posthumous elevation to divine status²² (Miranda 2012, 12).

The text further highlights the persistence of pagan practices despite the advent of Christianity. Martin systematically catalogues Roman deities, Juno, Jupiter, Minerva, Venus, and others, characterizing them as fundamentally malevolent entities. Particular attention is given to Mars, who reportedly received stone offerings from travelers at crossroads. This stone-offering ritual finds historical corroboration in Strabo's accounts (*Geography*, VIII, 343). According to scholarly analysis by Goncalves Diniz, Mercury, venerated as the progenitor of the Lares spirits that presided over crossroads, fulfilled the role of travelers' protector (Goncalves Diniz 2017, 108). The paragraph in Martin's work specifies that stones were actively thrown rather than merely placed, suggesting a purificatory ritual

quadraginta duo."

21 *De correctione rusticorum*, 6: Post diluvium iterum recuperatum est genus humanum per tres filios Noe, reservatos cum uxoribus suis. Et cum coepisset multitudo subscrescens mundum implere, obliviscentes iterum homines creatorem mundi deum, coeperunt, dimisso creatore, colere creaturas. Alii adorabant solem, alii lunam vel stellas, alii ignem, alii aquam profundam vel fontes aquarum, credentes haec omnia non a deo esse facta ad usum hominum, sed ipsa ex se orta deos esse.

22 Meirinhos (2006, 406) observes that St. Martin, in this paragraph, reduces the Roman pantheon with its retinue of deities dispersed throughout nature to a collection of senseless and unjustified superstitions.

with fortune-seeking intentions. The scholarly interpretation of these lithic accumulations remains divided: some researchers connect them to Mercury's commercial patronage, while others associate them with his psychopompic function in guiding souls. The strategic positioning of these stone collections at intersections represents a recurrent motif across numerous ancient belief systems²³.

St. Martin goes on to point out how the demons continued their work of persuasion towards men, leading them to build temples, altars and statues. He also states that many demons were cast out and presided over, forests, seas, rivers and springs:

Ecce quales fuerunt illo tempore isti perditī homines, quos ignorantes rustici per adinventiones suas pessime honorabant, quorum vocabula ideo sibi daemones adposuerunt, ut ipsos quasi deos colerent et sacrificia illis offerrent et ipsorum facta imitarentur, quorum nomina invocabant. Suaserunt etiam illis daemones ut templa illis facerent et imagines vel statuas sceleratorum hominum ibi ponerent et aras illis constituerent, in quibus non solum animalium sed etiam hominum sanguinem illis funderent. Praeter haec autem multi daemones ex illis qui de caelo expulsi sunt aut in mare aut in fluminibus aut in fontibus aut in silvis praesident, quos similiter homines ignorantes deum quasi deos colunt et sacrificant illis. Et in mare quidem Neptunum appellant, in fluminibus Lamias, in fontibus Nymphas, in silvis Dianas, quae omnia maligni daemones et spiritus nequam sunt, qui homines infideles, qui signaculo crucis nesciunt se munire, nocent et vexant. Non tamen

sine permissione dei nocent, quia deum habent iratum et non ex toto corde in fide Christi credunt, sed sunt dubii in tantum ut nomina ipsa daemoniorum in singulos dies nominent, et appellent diem Martis et Mercurii et Iovis et Veneris et Saturni, qui nullum diem fecerunt, sed fuerunt homines pessimi et scelerati in gente Graecorum (De correctione rusticorum, 8).

In this section, St. Martin addresses the connection between demon worship and idolatrous practices. After establishing this fundamental link to emphasize the serious nature of idolatry, he turns his attention to specific superstitious customs. He particularly criticizes the common practice of naming weekdays after pagan deities such as Mars, Mercury, Jupiter, Venus, and Saturn. Interestingly, Martin's interpretation of these deities is distinctly historical rather than mythological - he views them as actual Greek historical figures rather than supernatural beings.

St. Martin further explains that these demons conceal themselves in natural settings such as forests, springs, rivers, and the sea. People offer them sacrifices and worship them, unable to protect themselves with the sign of the cross. He also notes that Lamias are invoked in rivers, a cult of entities that appears to have spread from Classical and Nordic mythology to Iberian culture (Goncalves Diniz 2017, 109). In some traditions, Lamias are depicted as half-woman, half-snake, while in other versions, they are seductresses who lure travelers. The figure of the Lamia can be linked to the myth of the Xanas in Spain, and beliefs in forest spirits and nymphs persist in the Iberian Peninsula in various forms, including the 'Moura Encantada' and the plural Dianas (Goncalves Diniz 2017, 109).

In paragraph 9, St. Martin highlights the contradictory behavior of Christians who, being baptized on Sunday, worship the other days of the week:

23 Filotas (2005, 202) highlights the significance of crossroads and intersections as transitional spaces with profound symbolic meaning in various societies. These locations serve as liminal zones where the living may encounter the dead and other spirits, both benevolent and malevolent.

Deus autem omnipotens, quando caelum et terram fecit, ipse tunc creavit lucem, quae per distinctionem operum dei septies revoluta est. Nam primo deus lucem fecit, quae appellata est dies; secundo firmamentum caeli factum est; tertio terra a mare divisa est; quarto sol et luna et stellae factae sunt; quinto quadrupedia et volatilia et natatilia; sexto homo plasmatus est; septimo autem die, completo omni mundo et ornamento ipsius, requiem deus appellavit. Una ergo lux, quae prima in operibus dei facta est, per distinctionem operum dei septies revoluta, septimana est appellata. Qualis ergo amentia est ut homo baptizatus in fide Christi diem dominicum, in quo Christus resurrexit, non colat et dicat se diem Iovis colere et Mercurii et Veneris et Saturni, qui nullum diem habent, sed fuerunt adulteri et magi et iniqui et male mortui in provincia sua! Sed, sicut diximus, sub specie nominum istorum ab hominibus stultis veneratio et honor daemonibus exhibetur ((De correctione rusticorum, 8).

Martin of Braga's argument in this passage centers on a striking paradox he observes in Christian practice. Looking at the text, we can see how he builds a powerful case against the situation where Christians, baptized on Sunday in Christ's name, continue to honor days named after what he dismissively calls "adulterers, magicians, unjust and wicked" pagan figures. St. Martin opens with an exclamation phrase about "folly," and it is possible almost hear his frustration at this mixing of Christian and pagan practices. The way he builds his case is quite clever. He starts by reminding his audience about Sunday's sacred character, it's the day of Christ's resurrection and their own baptism. Then he pivots to a scathing takedown of the pagan figures behind the other day names. He painting them as deeply flawed, morally corrupt individuals who met inglorious ends "in their province". His closing point about demons is particularly interesting.

When Martin suggests that "foolish men" are unknowingly worshiping demons through these names, he's tapping into a deeper theological tradition that saw pagan deities not as mere inventions but as actual demons actively deceiving people. Probably, This wasn't just theological issue. For St. Martin, this was a real spiritual danger that needed addressing. Also linked to this is St. Martin's concern for the sanctification of the Lord's Day, Sunday:

Diem dominicum, qui propterea dominicus dicitur, quia filius dei, dominus noster Iesus Christus, in ipso resurrexit a mortuis, nolite contemnere, sed cum reverentia colite. Opus servile, id est agrum, pratum, vineam, vel si qua gravia sunt, non faciatis in die dominico, praeter tantum quod ad necessitatem reficiendi corpusculi pro exquoquendo pertinet cibo et necessitate longinqui itineris. Et in locis proximis licet viam die dominico facere, non tamen pro occasionibus malis, sed magis pro bonis, id est aut ad loca sancta ambulare, aut fratrem vel amicum visitare, vel infirmum consolare, aut tribulanti consilium vel adiutorium pro bona causa portare. Sic ergo decet Christianum hominem diem dominicum venerare. Nam satis iniquum et turpe est ut illi qui pagani sunt et ignorant fidem Christianum, idola daemonum colentes, diem Iovis aut cuiuslibet daemonis colant et ab opere se abstineant, cum certe nullum diem daemonia nec creassent nec habeant. Et nos, qui verum deum adoramus et credimus filium dei resurrexisse a mortuis, diem resurrectionis eius, id est dominicum, minime veneramus! Nolite ergo iniuriam facere resurrectioni dominicae, sed honorate et cum reverentia colite propter spem nostram quam habemus in illam. Nam sicut ille dominus noster Iesus Christus, filius dei, qui est caput nostrum, tertia die resurrexit a mortuis, ita et nos, qui sumus membra ipsius, resurrecturos nos

*in carne nostra in fine saeculi speramus, ut unusquisque sive requiem aeternam sive poenam aeternam, sicut in corpore suo in saeculo isto egit, ita recipiat (De correctione rusticorum, 18)*²⁴.

In Paragraph 9, the theme of baptism is also significant, an event during which people are reminded of the commitments they made on that day. According to Da Silva, by discussing presumably superstitious practices in the *De Correctione Rusticorum* and connecting them to broken commitments with God, the bishop configures these practices as elements from which one separates through the baptismal ceremony. He aims to frame baptism as an inclusive rite of passage, occurring through separation from a profane environment “personified” by “spirits” that one intends to exorcize, thus performing an initiation/aggregation that causes the convert to be reborn. In this sense, the baptismal rite would distance converts from idols, auguries, and perjuries, practices that, according to Martin of Braga, lead to demon worship and separate the baptized from the salvific benefits received through the ritual (Da Silva 2016, 4-5).

St. Martin was also very critical about the date of the beginning of the year, which was 25 April and not in January:

Similiter et ille error ignorantibus et rusticis subrepat, ut Kalendas Ianuarias putent anni esse initium, quod omnino falsissimum est. Nam, sicut scriptura sancta dicit, VIII Kal. Aprilis in ipso aequinoctio initium primi anni est factum. Nam sic legitur: et divisit deus inter lucem et tenebras. Omnis autem recta divisio aequalitatem habet, sicut et in VIII Kal. Aprilis tantum spatium horarum dies habet quantum et nox. Et ideo falsum est ut Ianuariae Kalendae

*initium anni sint (De correctione rusticorum, 10)*²⁵.

In his analysis, the belief that the year commenced with the January Kalends is characterized as a manifestation of rustic ignorance, fundamentally incompatible with scriptural truth. His argument draws particular strength from the Creation narrative in Genesis 1, specifically focusing on the divine act of separating light from darkness. The determination of the vernal equinox emerged as a crucial ecclesiastical concern from the fourth century AD onwards, primarily due to its fundamental role in establishing the annual date of Easter.

Paragraph 16 is very important, because a number of pagan practices are listed, although not all of them are clearly identifiable:

Ecce qualis cautio et confessio vestra apud deum tenetur! Et quomodo aliqui ex vobis, qui abrenuntiaverunt diabolo et angelis eius et culturis eius et operibus eius malis, modo iterum ad culturas diaboli revertuntur? Nam ad petras et ad arbores et ad fontes et per trivias cereolos incendere, quid est aliud nisi cultura diaboli? Divinationes et auguria et dies idolorum observare, quid est aliud nisi cultura diaboli? Vulcanalia et Kalendas observare, mensas ornare, et lauros ponere, et pedem observare, et fundere in foco super truncum frugem et vinum, et panem in fontem mittere, quid est aliud nisi cultura diaboli? Mulieres in tela sua Minervam nominare et Veneris diem in nuptias observare et quo die in via exeatur adtendere, quid est aliud nisi cultura diaboli? Incantare herbas ad maleficia et invocare nomina daemonum incantando, quid est aliud nisi cultura diaboli? Et alia multa quae longum est dicere. Ecce ista omnia

²⁴ De correctione rusticorum, 18; Kahlos (2023, 217): this recent study is of considerable scholarly significance, as it not only touches upon the cult of the days of the week described in paragraph 9 of the *De correctione rusticorum*, but also sheds light on how bishops in Late Antiquity regarded pagan practices and those who engaged in them.

²⁵ De correctione rusticorum, 10; Jiménez Sánchez (2017, 173): this study investigates the Christianization of the January Kalends in Late Antique Hispania by analyzing the testimonies of three key ecclesiastical figures: Pacian of Barcelona, Martin of Braga and Isidore of Seville.

post abrenuntiationem diaboli, post baptismum facitis et, ad culturam daemonum et ad mala idolorum opera redeuntis, fidem vestram transistis et pactum quod fecistis cum deo disruptistis. Dimisistis signum crucis, quod in baptismum accepistis, et alia diaboli signa per avicellos et sternutos et per alia multa adtenditis. Quare mihi aut cuilibet recto Christiano non nocet augurium? Quia, ubi signum crucis praecesserit, nihil est signum diaboli. Quare vobis nocet? Quia signum crucis contemnitis, et illud timetis quod vobis ipsi in signum configitis (De correctione rusticorum, 16).

In this paragraph, Martin of Braga enumerates various practices he considers unacceptable. He specifically condemns the practice of lighting candles near stones, trees, water sources, and at intersections, describing these acts as devil worship. Martin also criticizes several other customs: celebrating Vulcanalia festivals, observing the start of each month, preparing decorative tables, hanging laurel decorations, and a practice involving feet. He further denounces the practice of offering fruit and wine by placing them on fireplace logs, as well as the act of throwing bread into springs or fountains. St. Martin notes that female weavers commonly invoked Minerva during their work, and that people chose Venus's day (Friday) for their wedding ceremonies. He categorizes all these behaviors as forms of devil worship. The text continues by explaining how Martin associates both bird-based divination and the interpretation of sneezes with demonic influences. He reminds his congregation not to abandon the Christian cross symbol they accepted through baptism, implying that other symbolic practices represent diabolic influences. Finally, Martin strongly opposes what he terms "magical incantations created by sorcerers and wrongdoers". As an alternative, he advocates for the use of holy Christian prayers, specifically recommending the Creed

and the Lord's Prayer as appropriate spiritual formulas.

Scholar De Miranda, when commenting on paragraph 16 of *De correctione rusticorum* and cataloging all the rituals mentioned, connects many of them to Celtic substrata. Among these are libations of grain and wine poured into fire and water, divinations regarding unfortunate or favorable days for weddings or beginning journeys, the invocation to Minerva made by the weaver when placing her hands on the loom, and finally, tree worship and magical herbal practices performed through incantations (De Miranda 2012, 535).

Based on an analysis of *De correctione rusticorum*, as scholar Mendes observes, St. Martin seeks to demonstrate that his audience, despite considering themselves good Christians, remains attached to ancient pagan superstitions. He argues that at the root of these practices, which his audience, whether out of ignorance, forgetfulness, or naivety, fails to recognize as incompatible with their faith, lies demonic influence. In other words, conversion to Christianity, as understood by the new religion, was not merely the discovery of God and adherence to the new message but also the renunciation and repudiation of the old faith, an entire system of beliefs that had been professed and lived until then. It entailed a complete transformation of spiritual life and moral conduct. The reality, however, was that for these people, it was difficult to comprehend how their entire traditional belief system, transmitted from generation to generation and deeply embedded in the social framework to which they belonged, could be regarded as so harmful (Mendes 2023, 74-75).

The Church's concerns in sixth-century Galicia, as evidenced in Martin of Braga's *De correctione rusticorum*, reveal a complex religious landscape where Christian practices struggled to fully supersede pre-existing popular culture (Jove 1981, 1-80; Ferreiro 1983, 372-395). Paragraph 16 of the work reflects this tension, demonstrating how the Church had to contend daily with a nominally Christianized

population that continued to perpetuate pagan rituals and beliefs. Martin's pastoral approach is particularly noteworthy: rather than merely condemning these practices, he engages in systematic education, endeavoring to explain why these behaviors were incompatible with Christian faith.

His concern manifests primarily in his attempts to replace ancient rituals with equivalent Christian practices, as exemplified by his promotion of prayers to supplant traditional magical formulas. This approach reflects a broader ecclesiastical strategy of Christianization which, while doctrinally firm, implicitly acknowledged how deeply embedded these behaviors were in Galician society. The particular attention devoted to daily practices, from candle lighting to agricultural rituals, suggests that the Church recognized the necessity of intervening not only in theological matters but also, and perhaps more crucially, in the most concrete and ordinary aspects of popular religiosity. This pastoral strategy reveals a sophisticated understanding of the challenges involved in religious transformation, acknowledging that effective conversion required addressing both spiritual beliefs and everyday practices that constituted the fabric of rural religious life.

5. CONCLUSIONS

Martin of Braga's *De correctione rusticorum* stands as a crucial historical document that illuminates the complex religious landscape of sixth-century Hispania, particularly in the region of Gallaecia. Written between 572 and 574 AD, this pastoral work provides invaluable insights into the persistence of pagan practices within nominally Christian communities and the Church's ongoing struggles to establish orthodox Christian worship in rural areas. The text itself is structured as both an epistle and a sermon, responding to a request from Polemius, Bishop of Astorga, who sought guidance on correcting the religious beliefs and practices of the rural population. Martin's approach

is methodical, beginning with fundamental Christian teachings about creation and moving through to specific criticisms of contemporary pagan practices. His detailed descriptions of these practices reveal a society where Christian and pagan traditions existed in an uneasy synthesis, with rural populations particularly maintaining strong connections to pre-Christian customs. The historical and geographical context of *De correctione rusticorum* is particularly significant. The work emerged during a period of profound transformation in the Iberian Peninsula, specifically in the kingdom of the Suevi in northwestern Hispania. This region had experienced significant political and religious upheaval, with the decline of Roman authority and the establishment of Germanic rule. The Suevi themselves had only recently converted from Arianism to orthodox Christianity, adding another layer of religious complexity to an already diverse spiritual landscape. The text thus reflects not only the challenge of Christianizing rural populations but also the broader process of establishing religious orthodoxy in a post-Roman frontier region. Martin's detailed cataloging of pagan practices is particularly valuable for understanding the religious life of sixth-century Gallaecia. He describes various customs such as lighting candles near stones, trees, and water sources, observing the Kalends, practicing divination, and maintaining belief in nature spirits. His work reveals that these practices were not merely vestiges of paganism but remained actively integrated into daily life, even among those who had been baptized as Christians. Particularly noteworthy is his criticism of the naming of weekdays after pagan deities and the observance of the January Kalends as the start of the year, indicating how deeply pre-Christian temporal concepts remained embedded in society. The motivations behind Martin's composition of *De correctione rusticorum* appear to have been multifaceted. Primary among these was his pastoral concern for maintaining Christian orthodoxy in his

diocese. As Bishop of Braga and a key figure in the conversion of the Suevi, Martin would have been acutely aware of the challenges posed by persistent pagan practices to the establishment of authentic Christian worship. His specific attention to rural populations suggests a recognition that countryside areas were particularly resistant to complete Christianization, perhaps due to their relative isolation from urban centers of Christian authority and their stronger connection to traditional agricultural and seasonal rituals.

Moreover, Martin's writing appears motivated by a genuine concern about the spiritual welfare of his flock. His repeated emphasis on the demonic nature of pagan practices reflects not merely rhetorical strategy but a sincere belief in the spiritual danger posed by these customs. This concern is evidenced in his careful explanation of why these practices are incompatible with Christian faith and his provision of alternative Christian practices. The work's pedagogical approach, using what Martin terms "rustic discourse" to reach his intended audience, reveals another key motivation: the desire to effectively communicate complex theological concepts to a rural population with limited formal education. This strategic choice of accessible language and engaging narratives demonstrates Martin's understanding that successful Christianization required not just condemnation of pagan practices but also clear explanation of Christian alternatives. The enduring significance of *De correctione rusticorum* lies not only in its historical documentation of pagan practices but also in what it reveals about the process of Christianization itself. The text demonstrates that this process was not a simple matter of replacement between established local traditions and new religious orthodoxy. Martin's work thus provides crucial evidence for understanding how the Church approached the challenge of religious transformation in the post-Roman world, making it an invaluable source for studying both the religious history

of early medieval Iberia and the broader process of European Christianization.

The theological framework of Martin of Braga's *De correctione rusticorum* demonstrates significant connections with earlier ecclesiastical councils, particularly the First Council of Braga and the Council of Elvira. The work's theological concerns can be analyzed through several key aspects that reflect broader ecclesiastical preoccupations of the period. First and foremost, Martin's emphasis on proper baptismal commitment emerges as a central theological theme that echoes earlier conciliar decisions. His criticism of Christians who maintain pagan practices after baptism reflects a longstanding ecclesiastical concern first formally addressed at the Council of Elvira. This council had specifically dealt with the issue of baptized Christians participating in pagan sacrificial rituals, establishing clear penalties for such behavior. Martin's work extends this concern, particularly evident in paragraph 16 where he admonishes those who "having renounced the devil and his angels... return again to the worship of the devil". This theological position reflects a sophisticated understanding of baptism not merely as a ritual but as a fundamental covenant that demands complete rejection of pagan practices.

A second significant theological aspect concerns the proper observance of the Lord's Day (Sunday), which Martin addresses extensively. The text's treatment of demonology also reveals important theological developments. Martin's characterization of pagan deities as demons rather than mere fictional entities shows continuity with earlier patristic writings and conciliar decisions. This theological interpretation, which appears throughout *De correctione rusticorum* but particularly in paragraphs 7 and 8, provided a framework for understanding the spiritual danger of pagan practices while simultaneously acknowledging their real spiritual power - albeit as demonic rather than divine manifestations. A particularly noteworthy theological element concerns Martin's treatment of nature worship.

His criticism of those who worship natural elements (stones, trees, springs) rather than their Creator reflects a sophisticated theological argument that had been developed through various church councils.

The work's treatment of popular divination and augury practices also demonstrates important theological connections to earlier church councils. The First Council of Braga had specifically addressed these issues, and Martin's work provides pastoral application of these conciliar decisions. His theological argument against such practices centers not just on their pagan origins but on their fundamental incompatibility with Christian trust in divine providence. Furthermore, Martin's emphasis on correct doctrinal understanding, evidenced in his explanation of creation and salvation history, reflects broader ecclesiastical concerns about proper catechesis. His systematic presentation of Christian doctrine, while simplified for his rural audience, maintains theological precision in addressing key points of faith. Perhaps most significantly, *De correctione rusticorum* reflects the theological concern with what modern scholars might term "religious syncretism". Martin's work demonstrates how church authorities were grappling with the complex reality of Christian communities that maintained pre-Christian practices. His theological response, while firmly grounded in orthodox Christianity, shows awareness of the need to provide practical alternatives to deeply ingrained religious practices.

The work's connection to the Second Council of Braga, which Martin himself presided over, is particularly evident in its treatment of church governance and religious orthodoxy. The council's focus on proper religious practice and church organization finds practical application in *De correctione rusticorum*, suggesting that Martin saw this pastoral work as an implementation of broader ecclesiastical reforms. This theological analysis reveals that *De correctione rusticorum* was not merely a pastoral response to local conditions

but rather represented a sophisticated application of broader ecclesiastical principles developed through various church councils. Martin's work demonstrates how sixth-century church authorities were working to translate conciliar decisions into practical pastoral guidance while maintaining theological orthodoxy. In the words of Rodrigues da Silva and Agosthino Chavier:

In this context, Martin of Braga is a relevant figure due to his literary production, presenting himself as a representative of ecclesiastical interests. The orthodoxy he defended is therefore seen as a classificatory system that, far from being hermetically or pre-established enclosed within itself, presents itself as a set of guidelines that is constantly in the process of (re) formulation. Defended as a block of true and indisputable norms, orthodoxy evidences in its formulation the power relations of a society permeated by Christian symbols (da Silva, Xavier 2013, 125-126).

Concern for local communities was a fairly common sentiment among those tasked with growing the Christian community. Important figures such as St. Martin of Braga and Caesarius of Arles conceived their works with this intent as well. This approach reflects the dual nature of early Christian leadership, which balanced local pastoral care with broader ecclesiastical ambitions. Their objective was also that many of their works would be used as models beyond their own dioceses. Their writings served not only immediate pedagogical purposes within their communities but also established theological and practical frameworks that could be adapted across diverse cultural contexts. Such transmission of ideas contributed significantly to the standardization of Christian practice throughout late antiquity.

In this context, Medieval homilies represent an invaluable resource for understanding the

medieval perspective particularly from the Church's viewpoint. These sermons provide insights that extend beyond the personal opinions of their authors and preachers. They effectively capture the core values, goals, and issues of their time period. Homilies are especially significant research materials when available in substantial quantities because they typically address diverse audiences across gender, age, and social position. This broad appeal is exemplified in the extensive collection attributed to Bishop Caesarius of Arles, who crafted messages for both ordinary people and religious officials of various ranks, promoting reading to enhance literacy and spiritual knowledge. The surviving Caesarian sermon collection from the early medieval period constitutes a remarkably complete set of historical documents, especially when compared to the limited availability of similar sources from contemporary Visigothic Spain, where such texts existed but have largely been lost to time (Ferreiro 1996, 5-6). Some important context about the Caesarian homilies should be noted. The bishop of Arles did not compose all these sermons independently. In many instances, he utilized works from other religious figures, most notably St. Augustine, adapting them with his own introductory or concluding passages. His sermons, whether original compositions or modifications, fall into several categories, but many were designed as templates for use beyond his immediate diocese. Others addressed specific local concerns, though even these could serve as models for other preachers. Caesarius clearly intended widespread distribution of his homilies. According to *Vita Caesarii episcopi* (PL 67. 1021), he directed that his sermons be copied and shared throughout Francia, Germania, Italia and Hispania. Furthermore, in his second sermon, he explicitly encourages frequent reading of his works, careful instruction based on them, and their continued transmission through further reading and copying.

The concern to establish orthodoxy was a widespread sentiment, as is also shown by the Sermons of Caesarius of Arles²⁶, who often reprimanded his audience for their weak faith (Goncalves Diniz 2014, 393-400). Among the surviving body of sermons by Bishop Caesarius, which totals over 230 works, a small subset specifically addresses what he identified as non-Christian religious practices. Approximately 13 sermons focus entirely on these practices, while additional sermons mention them briefly. In his texts, the bishop employs various terms to describe these activities, characterizing them as dangerous superstitions, diabolical influences, regrettable behaviors, and sacrilegious pagan customs. The religious landscape of Arles, as depicted through Bishop Caesarius's writings, reveals a complex interplay between official Christianity and established local practices²⁷. His admonitions suggest that the Christian faith in his diocese exhibited distinctive characteristics, incorporating elements from pre-existing religious and cultural traditions. This religious configuration deviated from what ecclesiastical authorities considered orthodox practice. The socioeconomic context

26 See: Ferreiro 1987, 13-26; De Nie 1995, 170-19;. In these sermons, Caesarius addresses multiple topics, resulting in the repetition of admonishments across different sermons. The predominant concern relates to consultations with magicians and fortune-tellers, as well as the use of amulets and healing potions, which appears in 7 sermons (13, 14, 50, 51, 52, 54, and 184). Five sermons (13, 14, 19, 53, and 54) mention temple attendance, sacred trees and fountains, and idolatry. An equal number of sermons (13, 19, 52, 54, and 193) discuss the observance of specific weekdays, particularly Thursday. The practice of sacrifices and feasts appears in three sermons (13, 19, and 54), while references to abortion remedies occur in two (19 and 52). Superstitions regarding lunar eclipses are addressed in two sermons (13 and 52), and the same number covers the celebration of the January Calends (192 and 193). Single sermon references include: bathing in fountains during St. John's day celebrations (sermon 33), invoking saints and angels during toasts (sermon 43), dancing in front of churches (sermon 13), and observing bird flight for divination purposes (sermon 54).

27 General works outlining the social, political, and cultural context of the region include: Klingshirn (2004, 33-110); Buchberger (2017, 166-170).

provides crucial insight into this religious phenomenon. Agricultural laborers, operating at subsistence levels under quasi-servile conditions, maintained traditional practices alongside their Christian observances. These established customs served for addressing both environmental uncertainties and life's celebrations. This traditional cultural framework, deeply embedded in community life, presented a significant challenge to Caesarius's evangelization efforts. His attempts to establish orthodox Christian practice encountered resistance from these deeply rooted customs. The resulting religious environment in Arles exemplified a broader pattern of religious synthesis occurring throughout regions experiencing similar processes of Christianization, though manifesting with regional variations.

An examination of selected sermons by Caesarius of Arles reveals episcopal concerns regarding Christian communities in late antiquity and demonstrates significant thematic parallels with the pastoral writings of Martin of Braga. In Sermon 13 it is written:

*Ita in ipso implebitur quod legimus: "Est aliquis inter vos infirmus? Accedat presbyteri, et orent super eum, ungentes eum oleo. Et oratio fidei salvabit infirmum, et suscitabit eum Dominus, et si in peccatis sit, remittentur ei." Videte, fratres, quod homo festinet ad ecclesiam in infirmitate, et merebitur accipere tam corporalem sanitatem quam remissionem peccatorum suorum. Quoniam in ecclesia duplex bonum inveniri potest, cur miseri homines per incantatores, fontes, arbores, phylacteria diabolica, magos, vates, aut oracula, plura mala sibi inferunt?*²⁸

In this passage of the sermon, Caesarius of Arles refers to the sick, also citing James

5:14-15. He urges the faithful to turn to the Church in times of illness, emphasizing that seeking help from soothsayers, fountains, trees, or oracles only attire harm. Although the context of this sermon differs from that of *De correctione rusticorum*, it still includes references to pagan elements such as diviners, sorcerers, seers, oracles, trees, and fountains. However, an even stronger emphasis on these pagan practices can be found in Sermon 14:

Ideo vos etiam hortamur, ut omnia fana, quae inveneritis, destruat. Nolite vota facere arboribus aut fontibus orare. Incantatores tamquam diabolicum venenum devitate. Nolite in collo vestro aut in familiis vestris phylacteria diabolica, litteras magicas, succina vel herbas suspendere. Quicumque hoc fecerit, sacrilegium se commisisse non dubitet. Si quis scit prope domum suam aras aut templum aut arbores profanas esse, ubi vota religiosa redduntur, summo studio ea destruere per evulsionem aut sectionem debet. Quod si neglexerit, in die iudicii rationem reddet pro animabus omnium, quotquot illuc venerint et scelera nefanda perpetraverint. Attendite, fratres carissimi, quod coram Deo et angelis eius praedicamus: Nolite contemnere praeconem vestrum, si vultis fugere Iudicem vestrum. Consilium quod possumus vobis damus, et ipse Dominus potens dignetur cordibus vestris infundere, qui cum Patre et Spiritu Sancto vivit et regnat in saecula saeculorum. Amen. (Sermon 14. 4)

In this sermon, Caesarius strongly condemns the worship of trees, fountains, and ancient temples, which were common elements of pre-Christian religious practices in Gaul. His denunciation goes beyond a mere rejection of these customs; he explicitly calls for their destruction. This aligns with the Church's policies at the time, which promoted the elimination of pagan symbols to strengthen the dominance of Christianity.

²⁸ Sermon 13.3, The Latin translation was made by the author, based on the published English version *The Fathers of the Church*. St. Caesarius 2004. Translated by Sister Mary Magdeleine Mueller, O.S.F., Eds. Ermigild Dressler, Vol.31. The Catholic University of America Press.

A key aspect of his message is the association of pagan practices with the devil. Caesarius does not simply dismiss them as harmless superstitions; rather, he defines them as acts of sacrilege that endanger the soul's salvation. The use of amulets (*phylacteries, magic letters, amber charms, herbs*), far from being a form of protection, is seen as a direct connection to evil. This perspective reflects the broader stance of the Church, which regarded magical practices as sources of alternative power and therefore a threat to the Christian order. Finally, the sermon strongly emphasizes both individual and communal responsibility: not only are those who engage in these rituals guilty, but so are those who allow them to continue. The final reference to be considered is Sermon 53:

Laetitia enim nobis est, carissimi, vos fideliter ad ecclesiam venientes videre, et pro hoc Deo gratias maximas agimus. Vere hoc convenit et proprium est Christianis, ut ut filii boni ad matrem ecclesiam cum maxima desiderio et vera pietate festinent. Sed, quamvis gaudeamus, carissimi, quod vos fideliter ad ecclesiam festinantes videre, tamen tristes et contristamur, quia scimus aliquos vestrum saepius ad veterem idolorum cultum transire, sicut pagani, qui Deum nec gratiam baptismi habent. Audivimus enim quosdam vestrum vota facere arboribus, orare fontibus, et diabolicam augurium exercere. (Sermon 53. 1)

The sermons of Caesarius of Arles strongly reflect the historical and religious context of late antique Gaul, a period marked by the spread of Christianity alongside the persistence of pagan beliefs and practices among rural populations. Caesarius of Arles and Martin of Braga were part of a tradition of missionary bishops who actively worked to convert the rural population, firmly opposing the remnants of paganism. Although they operated in different regions and cultural contexts, they shared a common concern for their communities.

According to scholars Antón Alvar Nuño and Clelia Martínez Maza, Martin of Braga's work *De correctione rusticorum* documents how rural inhabitants of seventh-century Galicia persisted in their worship of pre-Christian deities. Such evidence has led researchers to propose the concept of "an obstinately pagan rural West," where practitioners reportedly retreated to remote and rugged countryside areas to preserve their pre-Christian religious traditions (Alvar Nuño and Martínez Maza 2021, 335-336).

The diverse social, political, and religious context of the sixth century posed significant challenges to the widespread dissemination of Christianity across all regions of Spain. The growth of the Church in the Suevic Kingdom during the fifth and sixth centuries played a pivotal role in the Christianization of the region and in the subsequent rise of the Church's influence (Buide del Real 2012, 31-118). The Church solidified its structure and organization, addressing issues of discipline, morality, and internal divisions. These challenges were confronted through episcopal interventions, the convocation of councils, and consultations with ecclesiastical authorities beyond the region, particularly the bishops of Rome. The latter half of the sixth century marked a significant period of transformation, during which the Church of Gallaecia was reorganized into the Church of the Suevic Kingdom (Ubric 2015, 222). These changes are most evident in the appointment of bishops, the redrawing of diocesan boundaries, the establishment of new sees, and the strengthening of metropolitan authority. In the Suevic Kingdom, several religions, Catholicism, Priscillianism, Arianism, Greco-Roman paganism, and indigenous beliefs, existed alongside one another. While the Church hierarchy did not intervene in the religious practices of the Sueves or attempt to force their conversion, bishops held a different stance toward the Christian Hispano-Romans, who were expected to adhere to their authority and the principles of orthodoxy. Those who

failed to do so were labeled as heretics, excluded from both ecclesiastical and civil life, and subject to punishment. Among these, the so-called Priscillianists were particularly condemned, as they were seen by a stricter faction of the Church as a significant threat to unity. The involvement of Martin, a foreign churchman who became the metropolitan of Braga, was crucial in the reorganization of the Suevic Kingdom and its Church. Martin, with his charismatic leadership, identified and addressed the main issues facing the Church. He took steps to eliminate paganism and heterodoxy, providing the Church with clear guidelines that brought consistency to its doctrines, rites, and liturgy. Additionally, he founded a monastic community in Dume. Martin showed empathy toward those who held onto traditional superstitions and practices, attributing their errors to ignorance and the superficial introduction of Christianity. He believed that proper education was the best way to rid the rural population of paganism and superstition. To this end, he wrote a simple and compassionate homily, *De correctione rusticorum*, in which he clearly explained the core tenets of the Christian faith and the harmful origins and consequences of pagan practices and superstitions.

In this regard, to gain a broader understanding of the personality and conduct of bishops²⁹ in that period, it is necessary to cite the words of the scholar Ferreiro, which further help us to grasp the differences in their individual characteristics.

It is primarily on this homily alone that modern scholars, including myself, have argued a case for Martin's «reasoned» approach to deal with paganism. Similar moderate pacifist or reasonable attitudes are to be found in Caesarius of Aries, too, but as we shall see this was only one of several attitudes held by this particular bishop. Even though we have only a

single homily in Martin's case, there is room for a variety of attitudes to surface. Within the context of attitudes held by many of his contemporaries, Martin very likely would have not dissuaded the Suevic kings to use moderate repressive measures. Although pillaging of shrines would be heartily encouraged, for example, most of the missionaries resorted primarily to preaching. We have already demonstrated that secular rulers were expected to suppress unbelief in all of its forms. Martin undoubtedly would have concurred with them on this matter, yet at the same time he discouraged cruel physical punishment, especially death. Martin of Tours is an excellent example of one who heartily pillaged shrines, yet at once defended the heretic Priscillian from the machinations of Maximus. We should not equate pillaging of shrines with physical coercion of individuals; one could engage in the former without necessarily resorting to the latter (Ferreiro 1988, 233).

In conclusion, we can state that the concerns of bishops for their communities reflected the persistent presence of pagan cults in the region, rooted in a long-standing cultural and religious history shaped by the interaction between indigenous Celtic populations, Roman occupation, and the gradual spread of Christianity. Since the first millennium BC, the northwestern part of the Iberian Peninsula, particularly Galicia, Asturias, and Lusitania, was inhabited by populations of Celtic culture, whose religious systems revolved around nature worship, veneration of ancestors, and the use of magical-sacral rites associated with warfare and fertility. Roman influence did not entirely eradicate these practices but partially integrated them into its own pantheon, allowing them to survive in syncretic forms. With the decline of the Roman Empire and the rise of Christianity, these beliefs did not immediately disappear but continued to persist in rural areas, often transforming into

²⁹ For an important study on the influence of Bishops in Late Antiquity and the introduction of their cult, see: Ferreiro 2023, 27-64.

popular superstitions that the Church sought to eradicate. Martin of Braga, in his treatise *De correctione rusticorum*, provides direct testimony to the prevalence of these practices among Galician peasants in the sixth century, condemning the worship of sacred trees, springs, and stones, elements characteristic of Celtic religion, in which specific natural sites were believed to be the dwelling places of spirits and deities³⁰.

The literary works of Martin of Braga and Caesarius of Arles provide valuable insights into the religious landscape of Late Antiquity. While Christianity experienced significant expansion from the fourth century onward, their writings reveal a more nuanced reality: rather than a complete replacement of previous beliefs, there was an extended period of religious coexistence. Their testimonies demonstrate that despite Christianity's increasing institutional dominance, traditional religious practices maintained a persistent presence in daily life. This evidence challenges simplistic narratives of rapid Christianization, suggesting instead a complex process of religious transformation where older beliefs and practices continued to influence local communities long after Christianity's formal establishment.

6. PRIMARY SOURCES

- Bracarenis Martinus 1950. *De correctione rusticorum. Martini episcopi Bracarenis, Opera omnia*. New Haven. Yale University Press. https://documentacatholicaomnia.eu/03d/0515-0580,_Martinus_Bracarenis,_De_Correctione_Rusticorum,_LT.pdf (05-05-2025)
- Caesarius of Arles 1956. *Sermons*. Washington D.C. The Catholic University of America Press.
- Nascimento, Aires Augusto 1997. *Martinho de Braga, Instrução pastoral sobre superstições*

populares. De correctione rusticorum. Lisboa. Cosmos.

7. BIBLIOGRAPHY

- Adkin, Neil 1994. A note on the date of Pacian of Barcelona's *Paraeneis ad paenitentiam*. *Prometheus* 20, 73–76.
- Alvar Nuño, Antón and Martínez Maza, Clelia 2021. Religiones rurales durante la Antigüedad Tardía. *ARYS. Antigüedad: Religiones y Sociedades* 19, 329–352.
- Anglada Anfruns, Àngel 1967 La tradición manuscrita de Paciano de Barcelona. *Emerita* 35, 137–161.
- Barlow, Claude (Eds.), 1950. *Martini Episcopi Bracarenis Opera Omnia*. Papers and monographs of the American Academy in Rome, 12. New Haven: Yale University Press.
- Beltrán Torreira, Federico Mario 1986. El concepto de barbarie en la Hispania visigoda. *AyC* 3, 53–58.
- Bergholm, Alexandra and Ritari, Katia (Eds.), 2009. *Approaches to religion and mythology in Celtic studies*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Brassous, Laurent 2006. Michael Kulikowski, *Late Roman Spain and its Cities*, Baltimore-London, Johns Hopkins University Press.
- Brassous, Laurent 2020. Late Roman Spain. In Panzram Sabine and Pachá, Paulo (Eds.), *The Visigothic Kingdom. The negotiation of Power in Post-Roman Iberia*, 39–55. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Buchberger, Erica 2017. *Shifting ethnic identities in Spain and Gaul, 500-700: from Romans to Goths and Franks*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Buide del Real, Francisco J. 2012. La evangelización de la Gallaetia sueva. Entre paganismo y cristianismo (ss. IV–VI). *Compost* 57, 31–118.
- Collins, Roger 1995. *Early medieval Spain. Unity in diversity 400-1000*. New York: St. Martin's Press.

³⁰ Key bibliography for Celtic religion includes: Olivares Pedreño 2002; Bergholm and Ritari 2009; Ritari and Bergholm 2015.

- Collins, Roger 2003. Germanic Invasions. In Gerli, Michael (Ed.), *Medieval Iberia. An Encyclopedia*, 358–359. London- New York: Routledge.
- Colomina Torner, Jaime 1988. En torno a la primera evangelización de Toledo. *Toletum* 71, 9–43.
- Colonna, Enza 1991. Il “Sermo rusticus” di Martino di Braga. *Invigilata lucernis* 13, 121–148.
- Da Silva Nathália Serenado 2016. Batismo e conversão: uma análise comparativa de De Trina Mersione e De Correctione Rusticorum. *Revista do CFCH*.
- Da Silva, Leila Rodrigues and Xavier, Nathalia Agostinho 2013. Aspectos da ortodoxia no reino suevo: considerações sobre o De Correctione Rusticorum. *Brathair* 13 (2), 116–128.
- De Miranda, José Carlos Lopes 2012. Omnia ad usum hominum: tipologias cultu (r) ais e ética antropocêntrica no De Correctione Rusticorum de S. Martinho de Dume. *Theologica* 47 (2), 521–540.
- De Nie, Giselle 1995. Caesarius of Arles and Gregory of Tours. Two Sixth-Century Gallic Bishops and ‘Christian Magic’. In Edel, Doris (Ed.), *Cultural Identity and Cultural Integration. Ireland and Europe in the Early Middle Ages*, 170–196. Dublin: Four Courts Press.
- Díaz, Pablo de la Cruz 1993. El imperio, los bárbaros y el control sobre la Bética en el siglo V”. In Rodríguez Neila, Juan Francisco (Ed.), *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía, Córdoba 1988*, 317–325. Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba.
- Domínguez del Val, Ursicino 1962. Paciano de Barcelona. Escritor, teólogo y exégeta. *Salman* 9 (1–2), 53–85.
- Escribano, Victoria 2005. Heresy and orthodoxy in fourth-century Hispania: Arianism and Priscillianism. In Bowes, Kim and Kulikowski, Michael (Eds.), *Hispania in Late Antiquity. Current Perspectives*. The Medieval and Early Modern Iberian World 24, 121–149. Leiden- Boston: Brill.
- Farmer, David 2011. s. v. Martin of Braga. *The Oxford Dictionary of Saint*, 520–579. Oxford: Oxford University Press. Available: <https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/oi/authority.20110803100137261>. (23/12/2024)
- Fernández Ubiña, José 2007. Los orígenes del cristianismo hispano. Algunas claves sociológicas. *Hispania Sacra* 59, 427–458.
- Ferreiro, Alberto 1988. Early medieval missionary tactics: the example of Martin and Caesarius. *Studia historica. Historia antigua* 6, 15–238.
- Ferreiro, Alberto 1983. St. Martin of Braga’s Policy Toward Heretics and Pagan Practices. *American (The) Benedictine Review Atchison, Kans* 34 (4), 372–395.
- Ferreiro, Alberto 1987. Job in the Sermons of Caesarius of Arles. *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 54, 13–26.
- Ferreiro, Alberto 1992. ‘Frequenter Legere’ The Propagation of Literacy’, Education, and Divine Wisdom in Caesarius of Arles. *The Journal of Ecclesiastical History* 43 (1), 5–15.
- Ferreiro, Alberto 2009. Martinian veneration in Gaul and Iberia: Martin of Tours and Martin of Braga. *SMon* 51, 7–32.
- Ferreiro, Alberto 2018. s. v. Martin of Braga. In Nicholson, Oliver (Ed.), *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*, vol. 1, 973. Oxford University Press.
- Ferreiro, Alberto 2023. The First Introduction of the Cult of St. Martin of Tours. *Compostellanum* 68 (1/2), 27–64.
- Filotas, Bernadette 2005. *Pagan survivals, superstitions and popular cultures*. Toronto: PIMS.
- Gazzotti, Danilo Medeiros 2012. A difusão do Priscilianismo pela Gallaecia: o testemunho de Idácio de Chaves. The diffusion of Priscillianism for through Gallaecia: the testimony of Hydatius of Chaves. *História e Cultura* 1 (1), 71–84.

- Gazzotti, Danilo Medeiros 2013. The processes of legitimation and recognition of priscillianism in the second half of fourth century. *Mare Nostrum* 4 (4), 67-80.
- Goncalves Diniz, Lilian Regina 2016. Paganism and Traditional Practices in the Sermons of Caesarius of Arles. *Studia Patristica* LXXIV, 393-400.
- Goncalves Diniz, Lilian Regina 2017. *Christianisation and religious identity from Late Antiquity to Early Middle ages: a comparative history of Gaul, Hispania and Britannia*. Thesis. Padova: Università di Padova.
- Gwynn, David 2018. s. v. Council of Elvira, In Nicholson, Olivier (Ed.), *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*. Vol. 1, 533. Oxford University Press.
- Jiménez Sánchez, Juan Antonio 2017. La cristianización de las calendas de enero en la Hispania tardoantigua. *Latomus* 76 (1), 162-184.
- Jove, Rosario 1981. *Martín de Braga. Sermón contra las supersticiones rurales*. Barcelona: Ediciones El Albir S.A.
- Kahlos, Maijastina 2023. In search of local people and rituals in Late Antiquity. In Ritari, Katja; Stenger, Jan R. and Van Andringa, William (Eds.), *Being Pagan, Being Christian in Late Antiquity and Early Middle Ages*, 205-232. Helsinki: Helsinki University Press.
- Klingshirn, William E. 2004. *Caesarius of Arles. The making of a Christian community in late antique Gaul*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kolendo, Jerzy 1995. Les invasions des Barbares sur l'Empire romain dans la perspective de l'Europe centrale et orientale. *CCG* 6, 81-99.
- Kulikowski, Michael 2011. *Late Roman Spain and its cities*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Kulikowski, Michael 2015. The Suevi in Gallaecia An Introduction. In Culture and Society. In D'Emilio, James (Ed.), *Culture and Society in Medieval Galicia. A Cultural Crossroads at the Edge of Europe*, 131-145. Leiden- Boston: Brill.
- Lazaro, Sanchez 2008. The current state of research on the Council of Elvira. *Revue des Sciences Religieuses* 82 (4), 517-546.
- Madoz, José 1945. Una nueva recensión del "De correctione rusticorum", de Martín de Braga: (Ms. Sant Cugat, n. 22). *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica* 19 (74), 335-354.
- Maria João Violante Branco 1999. St. Martin of Braga, the Sueves and Gallaecia. In Ferreiro, Alberto (Ed.), *The Visigoths. Studies in Culture and Society*. The Medieval Mediterranean 20, 63-98. Leiden-Boston: Brill.
- Masana, Josep Vilella 1998. Priscilianismo galaico y política antipriscilianista durante el siglo V. *Antiquité Tardive* 5, 177-185.
- McAuliffe, Clarence 1945. Absolution in the Early Church: The view of St. Pacianus. *ThS* 6, 51-61.
- McKenna, Stephen 1938. *Paganism and Pagan survivals in Spain up to the fall of the Visigothic Kingdom*. Washington: The Catholic University of America.
- Meirinhos, José Francisco F. 2006. Martinho de Braga e a compreensão da natureza na alta Idade Média (séc. VI): símbolos da fé contra a idolatria dos rústicos. In *Estudos em Homenagem ao Professor Doutor José Marques*, vol. II, 395-414. Porto: Ed. Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- Mendes, Joyce 2023. Notas sobre superstição e cultura (dita) popular no reino suevo: o caso do De correctione rusticorum. *Embornal* 14 (27), 61-80.
- Mülke, Markus 2020 Ancient Classics and Catholic Tradition through Time and Space. In Panzram, Sabine and Pachá, Paulo (Eds.), *The Visigothic Kingdom. The Negotiation of Power in Post- Roman Iberia*, 337-352. Amsterdam: Amsterdam University Press.

- Naldini, Mario 1991 (Eds). *Martino di Braga, Contro le superstizioni - Cathechesi al popolo. De correctione rusticorum*. Biblioteca Patristica 19. Firenze: Nardini editore.
- O'Callaghan, Joseph F. 1975. *A History of Medieval Spain*. Ithaca-London: Cornell University Press.
- Ott, Michael 1910. St. Martin of Braga. In *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company. <http://www.newadvent.org/cathen/09731b.htm> (23/12/2024).
- Ranero Riestra, Laura 2018. *La Formula uitae honestae de Martin de Braga y el Libro de las cuatro virtudes de Alfonso de Cartagena*. Edición y Estudio. Thesis. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Ripoll López, Gisela 1998. The Arrival of the Visigoths in Hispania: Population Problems and the Process of Acculturation. In Pohl, Walter and Reimitz, Helmut (Eds.), *Strategies of Distinction. The Construction of Ethic Communities, 300-800*, 153-187. Leiden-Boston-Köln: Brill.
- Ritari, Katja, y Bergholm, Alexandra 2015. *Understanding Celtic religion: Revisiting the pagan past*. Cardiff: University of Wales Press.
- Sagaspe, Fernando 2019. Martín de Braga. *Persona*, 4 (7-8), 127-137.
- Sotomayor Muro, Manuel 1996. Las actas del Concilio de Elvira: estado de la cuestión. In *Spania: estudis d'antiguitat tardana oferts en homenatge al professor Pere de Palol i Salellas*, 251-266. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Sotomayor Muro, Manuel 2000. El concilio de Elvira en el contexto de la Colección Canónica Hispana. In Santos, Juan and Teja, Ramón (Eds.), *El Cristianismo. Aspectos históricos de su origen y diffusion en Hispania. Actas del Symposium de Victoria-Gasteiz (25 a 17 de noviembre de 1996)*. Revisiones de Historia Antigua 3, 189-199. Vitoria: Universidad del País Vasco.
- Stocking, Rachel 2018. Elvira. In Nicholson, Oliver (Eds.), *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*, vol. 1, 533. Oxford University Press.
- Ubiña, José Fernández 1992. Ritual y autoridad en el Concilio de Elvira. In *In memoriam J. Cabrera Moreno*, 545-571. Granada: Universidad de Granada.
- Ubric, Purificación 2015. The Church in the Suevic Kingdom (411-585 AD). In D'Emilio, James (Ed.), *Culture and Society in Medieval Galicia. A Cultural Crossroads at the Edge of Europe*, 210-243. Leiden-Boston: Brill.
- Van Dam, Raymond 1992. *Leadership and community in late antique Gaul* (Vol. 8). Berkeley- Los Angeles- Oxford. University of California Press.
- Olivares Pedreño, Juan Carlos 2002. *Los dioses de la Hispania céltica*. Madrid: Real Academia de la Historia.

DECLARATION OF CONFLICT OF INTERES

The authors of this article declare that they have no financial, professional or personal conflicts of interest that could have inappropriately influenced this work.

FUNDING SOURCES

This work received no funding and is not associated with any research project.

AUTHOR CONTRIBUTIONS

Roberto Montefinese: Conceptualization, methodology, research, formal analysis, writing, revision, editing and supervision.

Cómo citar / How to cite: García-López, Arturo; Moreno Narganes, José María; Piña Moreno, Marina; Pérez Navazo, Desirée; Martín Fernández, Gonzalo; Vinagre Vieco, Tomás; Robledillo Sais, Miguel; Moratalla Jávega, Jesús 2025. Proyecto Almenara. Adelanto a las primeras prospecciones arqueológicas en Paterna del Madera (Albacete). *Antigüedad y Cristianismo* 42, 79-108. <https://doi.org/10.6018/ayc.639511>

PROYECTO ALMENARA. ADELANTO A LAS PRIMERAS PROSPECCIONES ARQUEOLÓGICAS EN PATERNA DEL MADERA (ALBACETE)

ALMENARA PROJECT. PRELIMINARY REPORT OF THE FIRST ARCHAEOLOGICAL SURVEY IN PATERNA DEL MADERA (ALBACETE)

Arturo García-López
Instituto de Arqueología de Mérida, CSIC
Mérida, España
arturo.garcia.lopez@iam.csic.es
<https://orcid.org/0000-0001-8625-7824>

José María Moreno Narganes
Universidad de Alicante
Alicante, España
josemariamoreno01@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1345-7037>

Marina Piña Moreno
Arqueóloga profesional
marinapinamoreno@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-7362-6202>

Desirée Pérez Navazo
Arqueóloga profesional
desireeperezn@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-9404-9275>

Gonzalo Martín Fernández
Universidad de Granada
Granada, España
gonzalomafe@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0003-1940-6385>

Tomás Vinagre Vieco
Universidad de Granada
Granada, España
tomasvinagrevieco@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0002-7539-1272>

Miguel Robledillo Sais
Universitat de València
València, España
miguelrobledillos@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-9971-9282>

Jesús Moratalla Jávega
Universidad de Alicante, INAPH
Alicante, España
jesus.moratalla@ua.es
<https://orcid.org/0000-0003-0227-6150>

Recibido: 27-11-2024

Aceptado: 21-6-2025

RESUMEN

Se presenta en este trabajo un avance de las novedades y resultados de la primera campaña de prospecciones en el término municipal de Paterna del Madera (Albacete) en el marco del programa de actuaciones arqueológicas del Proyecto Almenara. Se trata de un territorio arqueológicamente poco explorado, del que apenas se conocía hace unos años puntuales hallazgos fortuitos. El renacer de la investigación arqueológica en las Sierras de Alcaraz y Segura, está permitiendo desempolvar una comarca cuyo patrimonio histórico está por descubrir, conocer y poner en valor.



Palabras clave: Sierras de Alcaraz y Segura, prospección arqueológica, metodología, territorio, análisis SIG.

ABSTRACT

In this paper we present a preview of the news and results of the first survey campaign in the municipality of Paterna del Madera (Albacete) as part of the archaeological action programme of the Almenara Project. This is a territory that has been largely abandoned archaeographically, of which we were only aware a few years ago of occasional fortuitous discoveries. The recent revival of archaeological research in the Sierras of Alcaraz and Segura is allowing us to unearth a region whose historical heritage remains largely unexplored and yet to be documented and valorised.

Keywords: Sierras de Alcaraz y Segura, archaeological prospection, methodology, landscape, GIS analysis.

SUMARIO

1. Introducción: patrimonio cultural en el Valle del Madera. 2. El marco geográfico: el Valle del Río Madera. 3. Historia de la investigación arqueológica. 4. Fase 1/2023 del Proyecto Almenara en Paterna del Madera: una primera prospección. 4.1. Zona 1 de actuación. 4.2. Zona 2 de actuación. 4.3. Zona 3 de actuación. 5. Consideraciones sobre el registro cerámico y arquitectónico. 6. Breves apuntes históricos: un punto de partida. 7. Una línea de trabajo a futuro. 8. Bibliografía.

1. INTRODUCTION: PATRIMONIO CULTURAL EN EL VALLE DEL MADERA

En el sector sudoccidental de la actual provincia de Albacete, en el corazón de la Sierra de Alcaraz, se desarrolla el valle del río Madera, del que se nutren dos términos, Bogarra y Paterna del Madera (Fig. 1). Ambos son municipios pequeños, el primero abarca 166 km² y el segundo 112 km² de extensión, y como otros tantos del ámbito rural albaceteño, se encuentran muy afectados por la despoblación, en lo que hoy se da a conocer como “España vaciada”. Contrastan en Bogarra los actuales 768 habitantes respecto a los 1.500 en el año 1991 o los 3.609 en 1950; o en Paterna del Madera, los 361 actuales frente a los 815 de 1991 y los 1.926 del año 1950 (según datos INE) (Fig. 2).

Con objeto de frenar este paulatino proceso, ambas corporaciones municipales encontraron en el paisaje cultural una apuesta prometedora desde distintas ópticas. El polivalente marco geográfico por el que se extienden los términos y su medio natural ha favorecido y potenciado en

los últimos años la celebración de continuadas actividades deportivas, un turismo verde, áreas de camping, de observación astronómica...

Sin embargo, esta tendencia se orientó a privilegiar una visión del paisaje cultural enfocada en su explotación económica sin atender debidamente a su dimensión histórica. En este sentido, el patrimonio arqueológico había quedado relegado a un segundo plano, a pesar de su potencial para reconstruir las dinámicas de ocupación, producción y transformación social que modelaron el territorio a lo largo del tiempo (Gándara 2005).

El patrimonio arqueológico no debe ser entendido únicamente como un recurso susceptible de ser explotado turísticamente, sino como un elemento clave en la comprensión de los procesos históricos que han configurado las relaciones entre las comunidades humanas y su entorno. Esto implica abordarlo como un conjunto de vestigios que permiten representar no solo modos de vida pasados, sino también la evolución de estructuras de poder, producción y apropiación del territorio (Bate 1998). Frente a la tendencia a mercantilizar el patrimonio,

se hace necesario un enfoque que lo vincule con las comunidades locales y fomente su asimilación social. La puesta en valor del patrimonio arqueológico debe sustentarse en una interpretación crítica que permita resignificarlo como parte de la memoria colectiva y de las relaciones históricas de los grupos que habitaron la región (Gándara 2009).

Este planteamiento fue clave en la concepción del *Proyecto Haches*, que en 2021 inició un plan de investigación y puesta en valor de los principales elementos arqueológicos de Bogarra -donde, por azar o no, ambos yacimientos se encuentran en el paraje de Haches-. Estos son los yacimientos arqueológicos donde fue hallada la Esfinge fíbera de Haches, en Los Cucos, por un lado. Por otro, la Torre almohade de Haches, ambas distantes entre sí algo menos de quinientos metros. En esta línea, se han desarrollado estrategias para integrar el patrimonio en un marco de conocimiento histórico, alejándolo de una visión meramente extractiva o comercial y enfatizando su papel en la construcción de narrativas identitarias locales (Gándara 2005).

Desde la necesidad de pautar una estrategia patrimonial integral, las prospecciones dieron paso a las excavaciones, y éstas a trabajos de investigación, publicaciones científicas y comunicación de resultados en medios locales, nacionales e internacionales, organización de visitas guiadas en coordinación con el Ayuntamiento y la Oficina de Turismo, la celebración de jornadas y charlas de divulgación; y una huella en la población que poco a poco se ha ido haciendo más firme, gracias a los primeros trabajos para la puesta en valor del yacimiento mediante una nueva (y primera) pandería explicativa, mejora de la accesibilidad, los primeros esbozos de un centro de interpretación en la localidad o la adecuación de infraestructura auxiliar como la habilitación de un archivo histórico local independiente al servicio municipal general.

La investigación y el conocimiento científico histórico-arqueológico que se

estaban logrando en Haches, amparados en una perspectiva diacrónica e interdisciplinar, necesitaban ser completados en una óptica a escala macro. Desde el proyecto, se habían realizado revisiones sobre el poblamiento fíbero, romano o medieval en el valle del río Madera, pero la información disponible era muy puntual, y la ausencia de contextos arqueológicos impedía profundizar en ella con base suficiente.

Con esta óptica territorial más amplia, ahora bajo el nombre de *Proyecto Almenara*, se extendió un programa complementario al *Proyecto Haches* cuyo objetivo principal es conocer históricamente los territorios de las vertientes hidrográficas de los ríos Mundo (afluente del alto valle del Segura) y Guadalmena (dependiente del valle alto del Guadalquivir) en su complejidad paisajística, *grosso modo*, la comarca histórica de la Sierra de Alcaraz¹, comprendiendo la configuración de las relaciones socioeconómicas en su desarrollo histórico.

El programa que se desarrolla en *Proyecto Almenara* comprende, a fecha de redacción de estas páginas, distintos casos de estudio objeto de actuaciones arqueológicas, continuando con esa óptica diacrónica e interdisciplinar, en los términos de Bogarra (2021; 2022; 2023), Paterna del Madera (2023) y Alcaraz (2024), sumado a eventuales revisiones de documentación antigua, contextos arqueológicos y materiales en otros municipios.

Así, el Proyecto Almenara se fundamenta en la necesidad de superar una visión fragmentaria del patrimonio y generar un conocimiento integrado del territorio, abordando sus transformaciones a lo largo del tiempo desde una perspectiva que contemple tanto los aspectos materiales como las dinámicas socioeconómicas y la comprensión de los procesos históricos en la región. En este sentido, la investigación desarrollada

1 Conviene no confundir con otras instancias como el Grupo de Acción Local Sierra del Segura, al cual pertenecen los términos de Bogarra y Paterna del Madera. Sin embargo, como comarca histórica, la Sierra de Segura responde a un territorio distinto.

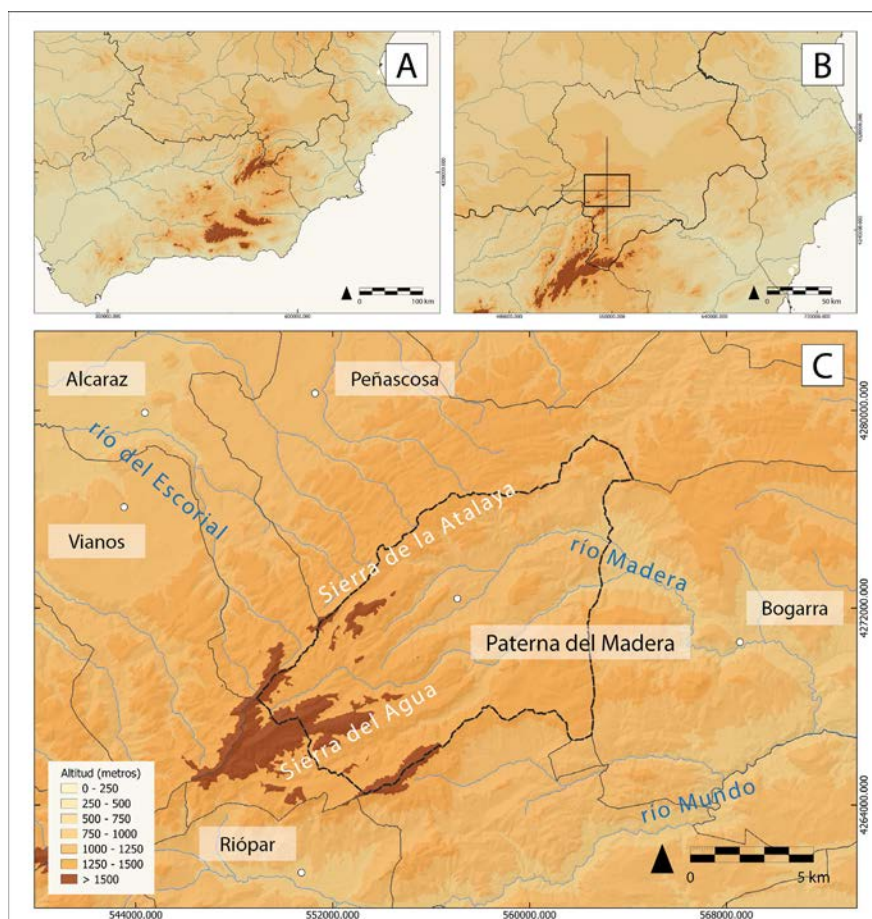


Figura 1. Localización del valle del río del Madera y del término municipal de Paterna del Madera en la provincia de Albacete. Elaboración propia.

busca no solo llenar vacíos documentales en el espacio y tiempo del registro, sino repensar el papel de estos territorios en las dinámicas comarcales en el sureste peninsular tradicionalmente interpretados como espacios periféricos y aislados, a consecuencia de la falta de investigación histórico-arqueológica y una óptica marcadamente presentista. Más allá, este modelo de actuaciones pretende desarrollar estrategias de divulgación participativa que integren a la comunidad en la construcción del discurso patrimonial, evitando enfoques que reduzcan el patrimonio a un objeto de mero consumo turístico (Gándara 2009).

Con los planteamientos de este programa de investigación y puesta en valor del

patrimonio, en 2023 se realizó una primera incursión mediante prospección arqueológica en el valle del Madera, término municipal de Paterna del Madera, dando continuidad a los trabajos en Haches y procurando dotar de coherencia espacial al planteamiento macroterritorial antes referido. El objetivo no era solo completar lagunas documentales en la secuencia arqueológica registrada en Haches -recordamos, pequeño espacio inscrito en el valle del río Madera- sino comprender cómo las comunidades que ocuparon este territorio se insertaron en redes de producción y explotación del paisaje, y cómo estas relaciones condicionaron los cambios sociales y económicos a lo largo del tiempo.

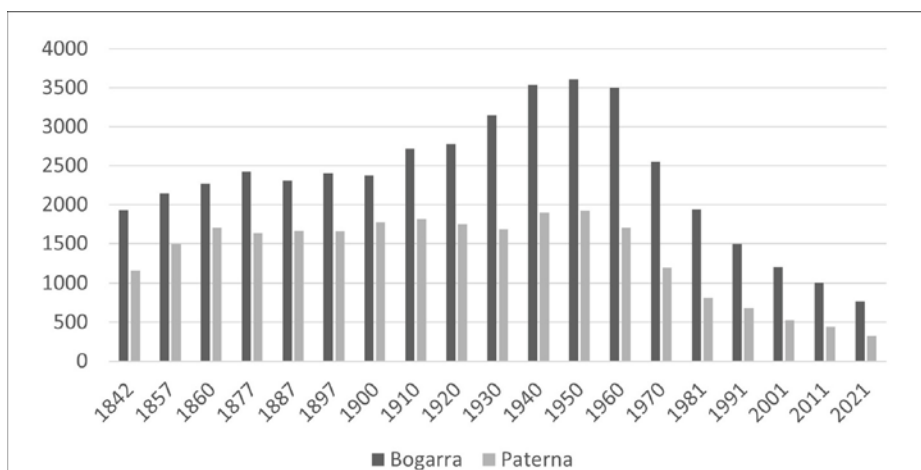


Figura 2. Evolución demográfica de Bogarra y Paterna del Madera entre 1842 y 2021, según datos INE. Elaboración propia.

Desde esta perspectiva, resultaba especialmente significativa la ausencia de materiales asociados a los momentos iniciales de la Prehistoria, mejor conocidos en el arco oriental de la sierra (Serna López 1999), especialmente desde la Cueva del Niño (García Moreno 2022, con amplia bibliografía). Algo similar ocurre para cronologías posteriores como la neolítica o calcolítica, también desconocidas en la referida región, a excepción de puntuales vestigios de arte rupestre en Alcaraz (Pérez Burgos 1996) o Bogarra (Mateo 2023).

Por lo que respecta a la Edad del Bronce, la escala macro supone la posibilidad de profundizar en torno a la problemática del vacío documental como de la materialidad arqueológica, más numerosa y tradicionalmente asociada a este periodo. La Sierra de Alcaraz se presenta, desde el estudio del patrón de asentamiento y de las dinámicas sociales, económicas y territoriales, como un espacio de transición entre los sistemas de ocupación y explotación del área argárica y del Bronce Manchego, tradicionalmente vinculado este segundo con la zona de La Mancha Oriental, donde se difumina la zona occidental de la sierra alcaraceña (Fernández-Posse *et al.* 2008). Recientemente, en el marco de un poblamiento generalmente en altura

salvo puntuales sitios más bajos en meandros fluviales, se han propuesto algunos de estos sitios encastillados como posibles puntos de estructuración territorial del valle del río Madera². Estos “vacíos poblacionales” derivados de la falta de investigación poco a poco empiezan a ser precisados y caracterizados gracias a recientes actuaciones arqueológicas y, sobre todo, permitiendo una aproximación a conocer socialmente estos grupos humanos (Jover *et al.* 2022).

Algo similar sucede para fechas protohistóricas. El tránsito desde Bronce Final a la Edad del Hierro se conoce bastante mal ante la falta de datos conclusivos. No obstante, los escasos yacimientos permiten subrayar pautas en la organización del poblamiento en relación con procesos de transformación agraria y estructuración de redes de intercambio documentadas en otras comarcas. Así, encontraría sintonía con propuestas como la “colonización agraria” en el Hierro Antiguo, inferida en el mediodía y sudeste peninsular (Ferrer y de la Bandera 2005), a diferencia de

2 Comunicación “Viviendo entre montañas: nuevos datos sobre el poblamiento de la Edad del Bronce en la Sierra de Alcaraz (Albacete)” (A. García-López, R. E. Basso y M. Nавero) en el I Congreso Internacional Producción y Consumo en el Calcolítico y la Edad del Bronce de la Península Ibérica (Granada, 27-29 de noviembre 2024).

la contigua Sierra de Segura, donde sí parece producirse un fenómeno de agregación poblacional (Alba 2024). Asimismo, permiten introducir problemáticas históricas como el impacto de la colonización fenicia desde la franja costera peninsular hacia los valles del interior -como el aquí abordado-, algunas tan fundamentales para el conocimiento de estos grupos como la creciente jerarquización social o la diversificación productiva, por otra parte ya anticipadas en algunas comunidades del Bronce Final (Aguayo y Adroher 2002).

Es en este contexto donde la explotación minero-metalúrgica en la Sierra de Alcaraz cobra especial relevancia, la presencia de filones de cobre en Paterna, Alejos o Riópar (Rovira 1992; Soria y García 1996) plantea la necesidad de estudiar cómo estas explotaciones se insertaron en circuitos económicos más amplios, especialmente en época íbera, cuando la producción de hierro adquirió un papel fundamental en la organización de las comunidades.

La cuestión de la jerarquización del poblamiento en época prerromana es otro de los grandes interrogantes de la investigación en la zona. A diferencia de otras áreas del sureste peninsular, donde se constatan centros rectores claramente definidos, en esta zona no parecen existir estos mismos modelos. De hecho, tradicionalmente, esta zona se vinculó con los posibles *oppida* levantados en las zonas de Alcaraz, Peñas de San Pedro, Elche de la Sierra o Hellín (Soria 2000). Y aunque existen en el alto río Mundo algunos asentamientos que podrían ser candidatos a ostentar este papel, como Riópar Viejo/Castillo de Riópar (García-López 2023, 76-80), las diferencias regionales para la definición del *oppidum* (Ruiz y Molinos 1993, 113-144) podrían arrojar sorpresas en zonas poco trabajadas como es el caso que nos ocupa.

Para época clásica, si bien la comarca no es tan bien conocida como otras en la provincia (Sanz 1997), las fechas del período íbero final / romano tardorrepublicano encuentran una cierta representación y continuidad con los

asentamientos plenamente prerromanos, disminuyendo paulatinamente en número hasta atender a una cierta nuclearización en época tardorromana (García-López 2023). Posiblemente, la expansión de *villae* rústicas, que en otras regiones reconfiguró la explotación del territorio, fue un fenómeno que no alcanzó los estrechos valles de la serranía; lo cual no implica un vacío demográfico sino quizá una estructura de asentamientos de menor tamaño y con un rastro menormente detectable o, simplemente, un poblamiento disperso.

Para el periodo medieval, se proponen posibles iniciativas de colonización de este territorio a partir del siglo VIII, destacando dos tendencias territoriales que requieren un análisis detallado. Por un lado, se observa la ausencia de un poblamiento significativo antes de finales de los siglos XI y XII, lo que sugiere asentamientos escasos y selectivos, limitados a pequeños enclaves en la sierra, más allá de los principales centros como Peñas de San Pedro, Alcaraz y el Tolmo de Minateda. Por otro, es fundamental examinar la expansión agraria documentada en las últimas prospecciones que muestran, a partir del siglo XII, el desarrollo de pequeñas alquerías ubicadas en laderas medias y áreas protegidas (Moreno-Narganes *et al.* 2024, 115).

Este fenómeno coincide con la aparición de las primeras edificaciones defensivas, representadas por torres que jalonan los valles utilizados como vías de comunicación. Estas estructuras no solo cumplían una función estratégica, sino que también reflejan una posible reconfiguración del poblamiento, con la llegada de comunidades procedentes del noreste de la provincia en busca de entornos más seguros. Este proceso se manifiesta en el abandono sistemático de alquerías en llanuras en la zona sudoriental de la provincia (Jiménez-Castillo *et al.* 2024a, 223-225); un proceso que poco después se constatará con el descenso de la frontera en otras regiones rurales, como el altiplano granadino (Bravo *et al.* 2004, 311-320).

Sin embargo, este crecimiento poblacional se ve rápidamente interrumpido tras la conquista de la región por la Corona de Castilla a partir de 1212, momento marcado por diversas expediciones militares que transformaron la dinámica territorial (Moreno-Narganes *et al.* en prensa, 160-161). Finalmente, es imprescindible evaluar la colonización dentro de la lógica feudal, caracterizada por el predominio de áreas de pastoreo. Durante este período, los asentamientos permanecen escasos y de pequeña escala hasta bien entrado el siglo XVI, cuando se evidencia un nuevo aumento demográfico acompañado de roturaciones y una mayor ocupación del territorio.

Estos planteamientos son el punto de partida para situar y reflexionar sobre la materialidad arqueológica de la prospección. La actuación tomó como objetivos generales (1) documentar de forma sistemática la información arqueológica de restos de cualquier época prehistórica o histórica desde la metodología de la prospección arqueológica, (2) corroborar la ocupación y cronología de los yacimientos -conocidos y por conocer- y obtener una documentación más completa sobre ellos, (3) lograr una inferencia de las culturas, modos de vida y formaciones sociales asociadas a los distintos asentamientos, y (4) sentar las bases científicas para la práctica en un futuro de actividades de prospección y excavación de cara a lograr explicaciones del desarrollo histórico concreto en la región.

2. EL MARCO GEOGRÁFICO: EL VALLE DEL RÍO MADERA

El término municipal de Paterna del Madera pertenece a la comarca natural de la Sierra de Alcaraz, en el área septentrional de la cordillera Prebética junto con las alledañas Sierras del Segura o de Cazorla, al sur. La región comprende a su vez otras sierras menores como son, de este a oeste, la Sierra del Agua

(1630 m), la Sierra de la Atalaya (1590 m), la Sierra de la Veracruz (1429 m) o el Cordel de la Almenara (1796 m), predominantemente conformadas por materiales mesozoicos triásicos. Denominada por J. Sánchez Sánchez (1982, 26-28) como “región de escamas”, en contraposición a la región plegada de la Sierra del Segura, queda definida por una “estructura caótica”, determinada por afloramientos de dolomías con afloramientos de arcillas en las fallas.

La erosión diferencial sobre estos materiales ha modelado profundos valles, como puede apreciarse en la confluencia de los arroyos que desembocan en el curso medio del río Madera, donde se forman estrechas zonas de vega. En su curso bajo, el río excava auténticas gargantas a su paso por los pies de El Picayo y la Muela de San Martín, dos macizos calcáreos que quedan aislados y destacan como hitos paisajísticos en su entorno. Esta misma estructura se repite en los contiguos términos de Ayna o Riópar. Cabe señalar la presencia de suelos redsiniformes, de tonalidad rojiza y elevado contenido de yeso, sobre margas y areniscas rojas triásicas por toda la Sierra de Alcaraz, predominando su uso para el cultivo de secano (Sánchez Sánchez 1982, 87).

El término de Paterna del Madera queda conformado por una estructura de sierras y valles extendidos en sentido SO-NE. Así, el límite septentrional del término queda definido por las cotas más altas de la Cumbre de la Umbria, marcado por el pico del Muleto (1576 m) o La Silla (1518 m), una línea montañosa que se inscribe en el Cordel de la Almenara. Descendiendo hacia el sur, le sigue -separado por el Arroyo de la Fuente del Roble- la Sierra de Pino Cano (1569 m) y la Cuerda de la Atalaya (1349 m). A los pies de esta última se extiende la actual población de Paterna del Madera y discurre el Río de los Viñazos, en sentido SO-NE. Es este río el que aguas abajo conforma el río Madera, definiendo una zona de espacios irrigados que se extienden a lo largo de 4 km en línea de aire. Al sur de este curso se extiende la Cuerda de la Serrezuela (en

la zona más oriental del término) y la Sierra de Veracruz (en la zona más central del término). En el mediodía de esta serranía discurre el Arroyo de las Hoyas, limitando con la Sierra del Agua, una extensa cordillera que define el límite sur del término (1624 m) (Fig. 3).

La circunscripción municipal de Paterna del Madera se inscribe en su práctica totalidad en la cuenca hidrográfica del río Mundo, afluente septentrional del valle alto-medio Segura. El término, se desarrolla en dos valles que se abren en sentido SO-NE, uno septentrional por el que corre el río Madera, a su paso por la población de Paterna del Madera, y uno meridional, el río de los Endrinales, que discurre a los pies de Batán del Puerto, Río Madera de Arriba, Río Madera de Abajo, Río Madera del Molino y Casa Rosa.

La economía pre-capitalista local se habría fundamentado en la producción agraria, conjuntamente con otras actividades complementarias como la caza, ganadería, explotación forestal, silvícola, entre otras. Así, asociados a los pueblos y aldeas se distingue toda una amalgama de campos destinados a los cultivos de secano e irrigados en diferente dimensión dependiendo de los recursos, la topografía y la infraestructura (Fig. 4). Por otro lado, la explotación ganadera supondría una fuente de riqueza para la población local, aprovechando para ello las zonas boscosas presentes a lo largo del territorio.

El reciente estudio de la fauna recuperada en la Torre de Haches para los ss. XII-XIII muestra justamente la cría de oveja y équido, junto con la caza mayor para el abastecimiento y gestión de la población asentada (Moreno García *et al.* 2024, 158-160). No debemos desestimar estas zonas boscosas como foco de aprovechamiento campesino ya que, principalmente, los espacios serranos sirvieron para desarrollar una importante explotación maderera, como parece constarse al menos desde fechas bajomedievales (García Díaz 1987) o posteriormente en pro de abastecer de carbón a las industrias, así como de materia prima a la construcción naval; un hito que

aparece citado en la documentación del s. XIII siendo causa de pugna entre el concejo de Alcaraz y la Orden de Santiago (Moreno-Narganes *et al.* 2024, 124-135). Además, debe subrayarse el aprovechamiento minero como una fuente de riqueza local, especialmente a lo largo del s. XIX. La reciente revisión de estas explotaciones permite reconocer hasta una docena de localizaciones para la obtención de cobre y hierro en el término municipal, aun por comprobar la explotación antigua de estas (García-López 2023, 61).

La posición del término respecto a las vías de comunicación históricamente entendidas como principales es distante, ya que estas (entre otras, el Camino de Anibal o la Via *Saltigi-Carthago Nova*, aunque de época romana en uso en tiempos previos y posteriores) bordean los límites de la Sierra de Alcaraz. No obstante, debe señalarse la existencia de itinerarios que, en sentido O-E atraviesan el término siguiendo el valle del río Madera, conectando en época moderna Alcaraz y Bogarra (García-López 2022).

3. HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN ARQUEOLÓGICA

La historia arqueológica del término municipal de Paterna del Madera es tardía y breve. Comparte, como muchos territorios de la montaña albaceteña, el sur provincial, una serie de puntuales hallazgos a lo largo de los ss. XIX y XX pero que, salvo contados casos, nunca motivaron un interés científico que derivara en actuaciones arqueológicas de mayor rigor científico. Esto, acompañado por la dificultad de desarrollar proyectos en zonas de compleja orografía, provocó que esta comarca, y en especial el término, se convirtiera en un auténtico vacío en los estudios, a escala provincial, sobre la Prehistoria (Serna 1999), el mundo íbero (Soria 2000), romano (Sanz 1997) o tardoantiguo (Gamo 1999).

En el primer tercio del s. XX, la encuesta de 1928 a los Ayuntamientos de la provincia de Albacete expedida por J. Sánchez Jiménez

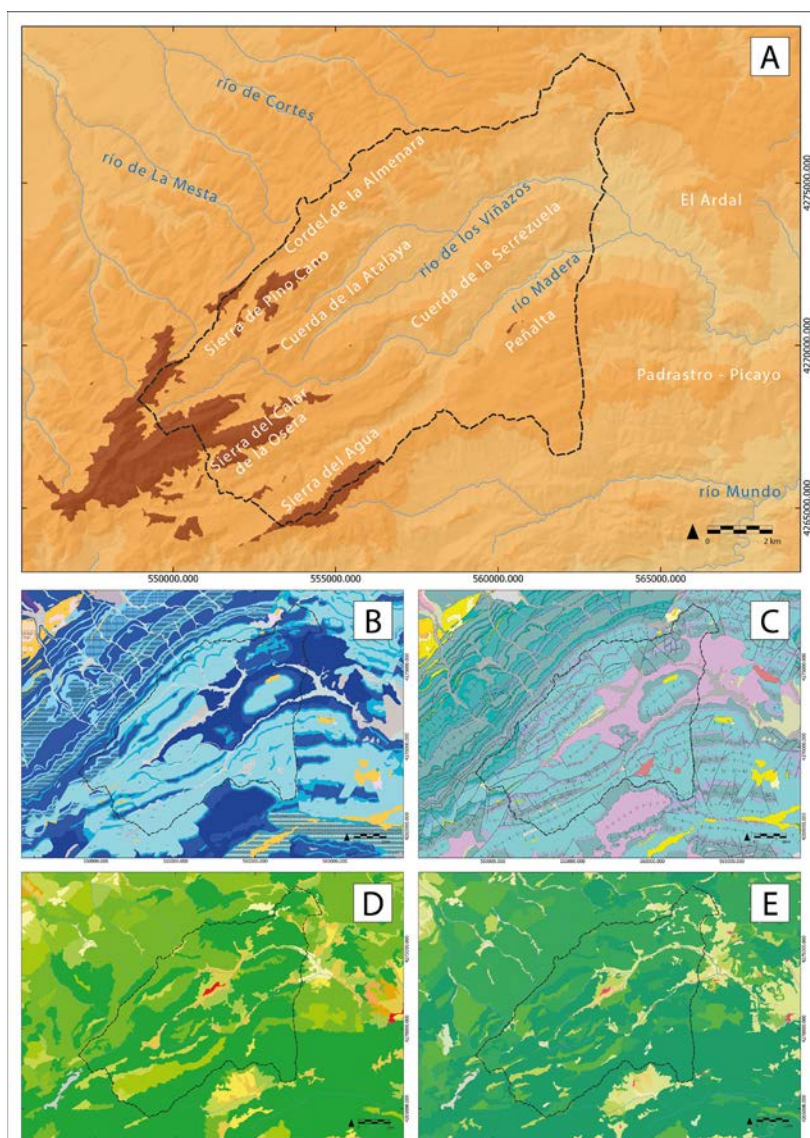


Figura 3. Término municipal de Paterna del Madera. Modelo digital del terreno (25 m) (A), geología (B), litología (C) y usos del suelo a partir de CORINE 2018 (D) y SIOSE 2014 (E). Elaboración propia.

deparó la noticia de que en el término municipal se había aludido a “tesoros” en “el castillo próximo al pueblo” y en el “castillo del Mencal”, donde se habrían practicado excavaciones clandestinas, encontrando “monedas de oro” (Gamo 2016, 207). No contamos con más datos de esta índole, al margen de ciertos hallazgos puntuales que fueron depositados en el Museo

de Albacete, como las tres hachas donadas por Sánchez Jiménez en 1960 (Gamo 2016, 283), así como objetos en piedra pulimentada donados en 1969 (Gamo 2016, 414).

Habría que esperar al año 2008 para que se finalizase la Carta Arqueológica del término municipal de Paterna del Madera (Simón y Segura 2008), catalogando un total de 29

hitos patrimoniales. Pocos años después, en un momento de renovado interés por la investigación histórico-arqueológica del período medieval provincial, se realizó un trabajo de documentación planimétrica del yacimiento de Torre de Mencil, construcción posiblemente de origen andalusí, sobre un espolón rocoso volcado a la vega de Paterna (Simón 2011, 329-331).

4. FASE 1/2023 DEL PROYECTO ALMENARA EN PATERNA DEL MADERA: UNA PRIMERA PROSPECCIÓN

Uno de los propósitos de esta intervención, como anunciaba un epígrafe anterior, fue en primera instancia verificar en el terreno la caracterización cultural y análisis socioeconómico de los distintos asentamientos -conocidos y por conocer- en la horquilla espacial del valle del río Madera circunscrita al término de Paterna del Madera con objeto de explicar el desarrollo histórico comarcal. Este proceso no solo responde a la necesidad de actualizar el registro arqueológico, sino a la importancia de considerar la prospección como una herramienta activa en la representación de las dinámicas de apropiación y uso del espacio por parte de las comunidades del pasado (Bate 1998), enmarcando su estudio dentro de un análisis más amplio de las relaciones entre sociedad y territorio. Desde la llamada “arqueología del paisaje”, esta perspectiva implica una lectura del territorio como síntesis de prácticas sociales que estructuran la configuración del espacio y sus transformaciones en el tiempo, superando una visión meramente morfológica del análisis territorial y carente de retroalimentación entre cultura y espacio.

Si bien en muchos casos se asume que la prospección de superficie es un procedimiento meramente técnico, su correcta implementación requiere una evaluación teórica crítica de sus metodologías y sesgos, en especial cuando se trata de diferenciar entre lo visible en superficie y lo que

realmente representa el registro arqueológico subsuperficial (Gándara 1981), tan solo su epidermis. Y, en cualquier caso, pese a la excavación en su totalidad, de ninguna forma supone el reflejo de una realidad pasada, sino un fragmento del presente a través del cual interpretar pasajes de una historia de la que participó y todavía participa. Por ello, lo observado es tan sólo resultado de las distintas transformaciones materiales que ha sufrido desde que quedó excluido del contexto sistémico (Schiffer 1972), esto es, desde que se encuentra desligado de una actividad humana concreta que lo vinculaba dinámicamente en contextos-momento (Bate 1998, 112).

Así, no se trata únicamente de cuantificar hallazgos, sino de interpretar su distribución y relación con las dinámicas históricas que estructuraron el territorio. Por ello, se optó por un modelo metodológico basado en la prospección intensiva y sistemática (Alcaraz *et al.* 1987) o de cobertura total (Ruiz y Burillo 1988), puntualmente combinada con un muestro dirigido no probabilístico -exclusivamente para los sitios previamente conocidos-, lo que, en conjunto, permitió maximizar la detección de yacimientos y evitar los sesgos derivados de una prospección selectiva.

Esta actuación no se limitó a la identificación de sitios, teniendo presente la detección de dispersiones de material y su integración en un análisis del paisaje que considera tanto la ocupación efectiva como las áreas de actividad periférica o de explotación de recursos (Mayoral *et al.* 2009). A fin de cuentas, el habitual “ruido de fondo” que supone el llamado registro *off-site* ofrece multitud de matices y explicaciones, incluso más allá del recurrente abonado de campos (Wilkinson 1982). De hecho, el recurso excesivo de la fertilización como mecanismo responsable de este halo de dispersión puede derivar en una subestimación de otros usos del paisaje, que no siempre son agrícolas relacionados con el abono o incluso económicamente racionales (Alcock *et al.* 1994, 167). Huelga señalar que obviar el

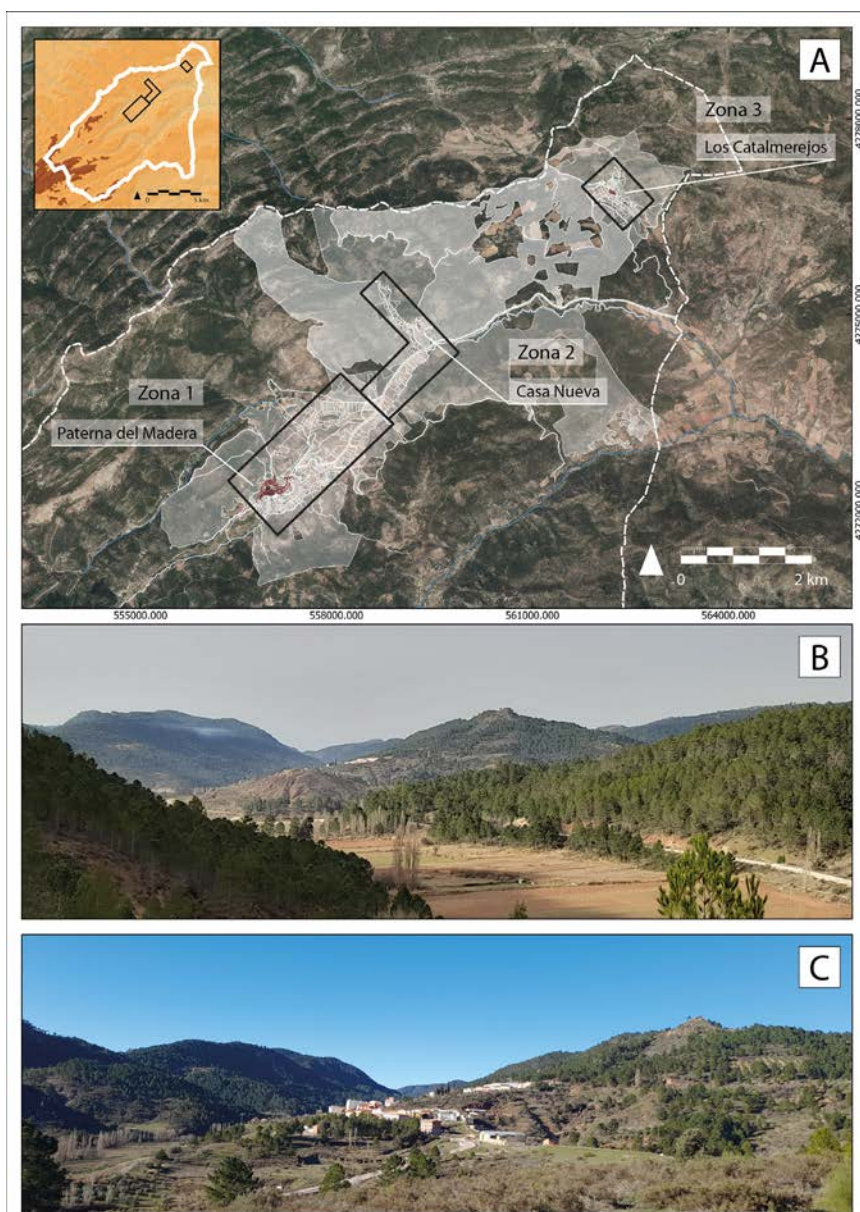


Figura 4. Localización de áreas de trabajo -en negro- y parcelas rurales afectadas -en blanco- (A) y panorámica del valle del río Madera -regiones parciales de la zona 2 (B) y zona 1 (C)-. Elaboración propia.

papel de los procesos postdeposicionales en la conformación del registro solo derivará en graves errores interpretativos (Schiffer 1985), especialmente en espacios rurales donde el transporte de tierras resultado del desescombro

de terrenos es una actividad menos vigilada, implicando “falsos” yacimientos.

Para garantizar la precisión en la localización y caracterización de los hallazgos, la prospección arqueológica se organizó en función de una planificación estructurada



Figura 5. Fotografías tomadas en el proceso de prospección superficial del área de vega en la zona 2 (A) y en El Peralejo (B). Elaboración propia.

en equipos de trabajo y el uso de tecnología avanzada derivada de sistemas de información geográfica para el registro espacial.

Ante las dimensiones de las parcelas de trabajo y la morfología del terreno, el área fue dividida en tres zonas: la población de Paterna del Madera y su entorno inmediato (zona 1), la población de Casa Nueva y entorno del Mencal

(zona 2) y la población de Los Catalmerezos y su entorno inmediato (zona 3); esta sectorización a su vez fue ajustada a la parcelación catastral de las distintas áreas.

El equipo de prospección, formado por siete prospectores, se organizó en una disposición en transectos con intervalos

variables³ entre participantes con objeto de garantizar una cobertura visual completa del área de intervención. Para favorecer una mayor intensidad de la prospección se alternó, en zonas de menor visibilidad, la dirección lineal con una zigzagueante (Fig. 5). Esta metodología de cobertura total permite minimizar los referidos sesgos de detección y asegurar una documentación homogénea del registro arqueológico superficial (Mayoral *et al.* 2009).

En cuanto al protocolo de registro, cada prospector empleó un dispositivo móvil, hoy capacitados para cumplir las funciones de georreferenciación en tiempo real al contar con receptores GPS integrados, tecnología de posicionamiento o sensores para mejorar la orientación y navegación; registrando un *waypoint* por cada hallazgo arqueológico individual identificado (Fig. 6, A).

Para la creación de datos espaciales se utilizó la aplicación Mapas de España v.3.5.1, desarrollada por el Instituto Geográfico Nacional, que permitió la consulta en campo de ortofotografías actualizadas desde su base cartográfica actualizada y la recopilación de *tracks* y *waypoints*, permitiendo el trabajo de documentación *in situ*.

La interfaz de la *app* permite, al crear un *waypoint*, asignar a éste un nombre, una descripción y complementarlo con información gráfica, como fotografías, vídeos, audios o texto adicional. Esta información se empleó para caracterizar cada elemento arqueológico; por ejemplo, en el caso del material cerámico, se emplearon códigos preestablecidos, coordinado con el sistema de registro arqueológico, para establecer la *clase cerámica*. Esta define a un grupo específico caracterizado por una “serie de cualidades técnicas (tipos de pasta, vidriados, engobes, modelado...), decorativas y/o funcionales

(transporte, almacenaje, servicio...) semejantes, y que indican que han sido producidas en un taller concreto o en un conjunto de éstos regionalmente relacionados entre sí” (López *et al.* 2001, 28) (Fig. 6, B).

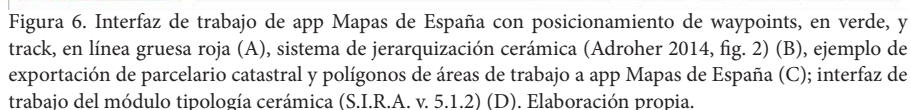
Así, el registro de hallazgos siguió un protocolo estandarizado, empleando la plataforma S.I.R.A. v.5.1.2, en FileMaker™, que permitió una sistematización cuantitativa y cierto grado de análisis estadístico conforme a los criterios del Protocolo de Sevilla (Adroher *et al.* 2016).

De hecho, uno de los módulos más desarrollados dentro de S.I.R.A. es el de clasificación y cuantificación cerámica, diseñado específicamente para normalizar la documentación de materiales arqueológicos en distintos contextos (Adroher 2014) (Fig. 6 D). Este módulo permite registrar el número de fragmentos (NFR), el número mínimo de individuos (NMI) y el “equivalente de vasija estimado” (EVE), métricas de especial valor para calcular índices de fragmentación⁴ que permitan evaluar el grado de alteración postdeposicional de la concentración de material cerámico (Adroher 2014). Así, en prospección, un índice alto puede sugerir dispersión y acusados procesos erosivos, mientras que un índice bajo apuntaría a conjuntos más íntegros y menos alterados.

La correlación entre Mapas de España y S.I.R.A., sumado a la aplicación de los mismos códigos en ambos sistemas, optimizó la transferencia de datos, asegurando que la información de campo pudiera integrarse tanto en la creación de un inventario como en el análisis cerámico formal, cuantitativo o espacial posterior sin pérdida de datos ni duplicación de información. Finalmente, debe anotarse que la metodología seguida en esta prospección converge hacia las pautas establecidas en intervenciones anteriores, con objeto de sistematizar los procedimientos técnicos de los proyectos Haches y Almenara. Así, el empleo y formas de uso de Mapas de

3 En terrenos fácilmente transitables se establecieron unos 5 metros, mientras que en zonas donde la cobertura vegetal impedía el tránsito y obligaba a generar transectos zigzagueantes para sortearla (y por tanto generando *tracks* cruzados), siempre y cuando no se distinguiera material arqueológico en superficie, se amplió a 10 m.

4 A partir de las variables de número de fragmentos y peso.



España ha sido perfeccionada por el equipo de trabajo desde prospecciones de investigación, como las desarrolladas en Haches (Bogarrra) (Moreno-Narganes *et al.* 2024a), Los Batanes (Alcaraz) (García-López *et al.* 2024) o, en el ámbito alicantino, en la rambla de Puça (Moreno-Narganes *et al.* 2024b); como también en actuaciones preventivas desarrolladas desde el CEAB⁵. Sobre el empleo del sistema S.I.R.A., aunque su uso fue establecido desde la primera actuación de excavación en Haches (Moreno-Narganes *et al.* 2024a), su labor en prospección de forma coordinada con Mapas de España se estableció en esta actuación por primera vez dada su demostrada operatividad.

4.1. Zona 1 de actuación

La Zona 1 de prospección arqueológica de cobertura total comprende una cuadrícula de unos 2'46 km x 1'12 km (2'75 km² = 275 ha). Esta, dispuesta en sentido SO-NE en la misma orientación que el valle fluvial, comprende desde las huertas a los pies de Paterna del Madera hasta la confluencia de los ríos de la Fuente del Roble y del Vinaroz, que tras su junta dan lugar al río Mencil. Abarca, en su costado Sur-Este, el valle medio-bajo del río Vinaroz y en su extremo Norte el tramo bajo del río Fuente del Roble, quedando en medio la localidad de Paterna del Madera y el cerro de La Atalaya, extremo nororiental de la Cuerda de la Atalaya. A la luz de la compleja orografía y densa cobertura vegetal de algunas áreas de la Zona 1, la estrategia de cobertura total sólo pudo desarrollarse en zonas concretas, optando por el muestreo dirigido para la comprobación de puntos arqueológicos conocidos o de potenciales lugares de ocupación antigua.

Este es el caso del cerro de *La Atalaya* (Fig. 7, 1; Fig. 8, A), en cuya cima se encuentra el yacimiento homónimo. Su prospección

fue incompleta debido a los condicionantes expuestos, lo que no impidió la visita al sitio arqueológico y su documentación. El yacimiento, catalogado en la Carta Arqueológica como propio de la Edad del Bronce, no sólo confirmó este horizonte de la Prehistoria Reciente que podría remitir al II milenio a.C. si atendemos al patrón de asentamiento de la zona, sino que también permitió registrar material a torno posiblemente medieval, por lo que, como novedad, se suma esta fase a la ocupación del sitio.

La prospección de la vega y las huertas al sur y este de Paterna del Madera aportó menor información. Por un lado, un gran número de parcelas -la mayor parte de ellas de regadío- se encontraban valladas, impidiendo nuestro acceso a las mismas. Por otro, la mayor parte del registro recuperado remitió a material constructivo latericio, primero, y vajilla propia de época moderna y contemporánea, después. Este conjunto de materiales quizá no debamos relacionarnos tanto con una ocupación habitacional directa de este suelo sino por una actividad de explotación agrícola, que más adelante abordaremos.

En esta línea, al este de la localidad de Paterna, en el promontorio conocido como *San Miguel* (Fig. 7, 2; Fig. 8, B) se documentaron dos grandes eras. Están constituidas cada una por una plataforma construida con pequeños y medianos cantos rodados calizos dispuestos formando líneas radiales rematadas al exterior por sendos círculos concéntricos. Tales estructuras deben ser relacionadas con un tratamiento post-recolección del producto agrícola, concretamente el trillado de los diferentes cereales que se cultivaran en los campos asociados a esta era.

Por lo que respecta a la propia población patiniega, la existencia del sitio arqueológico del *Carril de las Piscinas* (Fig. 7, 3) -catalogado como yacimiento de época íbera- motivó la inspección de las parcelas urbanas no construidas por las que la Carta Arqueológica propuso su extensión y las contiguas. El terreno, aunque con elevada cobertura vegetal, permitía

5 Desde el CEAB -Centro de Estudios de Arqueología Bastetana- el empleo de S.I.R.A. en prospección se ha ido perfeccionando desde sus primeras versiones -con otras nomenclaturas- desde las actuaciones de prospección derivada del PGI "Poblamiento y explotación del territorio en las altiplanicies granadinas. Puebla de Don Fadrique" (1995 - 2002).

reconocer el suelo y divisar la dispersión del material cerámico. No obstante, este no se identificó como íbero, sino como propio de época moderna-contemporánea. En su flanco occidental se registraron los muros de cierre de una era, ovalada en planta; y en su cara sur, algunos muros colgados y cortados por la construcción del carril y calle que bordea esta planicie por su costado meridional y oriental.

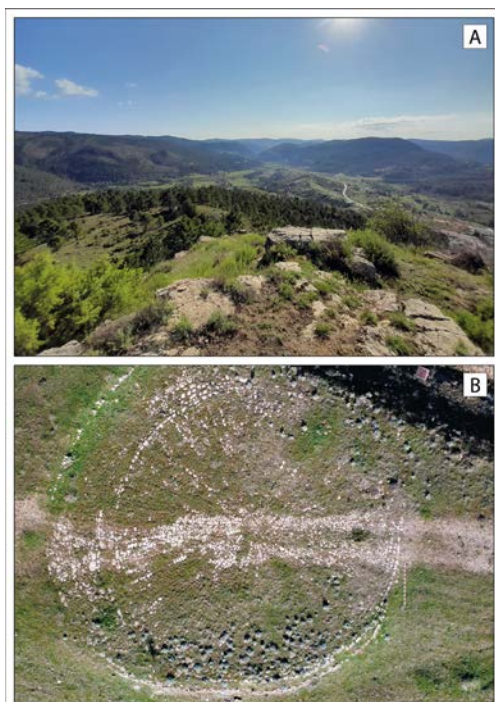


Figura 8. Panorámica de visibilidad desde La Atalaya (A) y una de las eras registradas en San Miguel (B). Elaboración propia.

Siguiendo el valle aguas abajo, la prospección se concentró en las *huertas del río Viñazos* (Fig. 7, 4), en su margen izquierdo dada la cobertura vegetal del derecho. Se definen algunas concentraciones interesantes de material arqueológico, de sur a norte, un primer importante repertorio moderno y alguna pieza dudosa medieval -posible redoma- (39 fragmentos / 1'14 ha); una segunda concentración junto a un edificio de depuradora del agua, con puntuales fragmentos íberos, medievales y sobre todo

modernos (14 fragmentos / 0'2 ha); y un tercer grupo de nuevo con eventuales fragmentos íberos, medievales -quizá andalusíes a tenor de algunas piezas, como jarras/os de cuello ancho, y otras piezas con cubierta melada- y modernos (41 fragmentos / 2'46 ha).

Finalmente, en el área de la vega baja del río de la Fuente del Roble, se registran algunas pequeñas concentraciones de cerámica moderna y contemporánea (9 fragmentos / 0'38 ha), especialmente junto al cortijo conocido como *Casas del Tío Gabino* (Fig. 7, 5).

4.2. Zona 2 de actuación

La Zona 2 de prospección arqueológica de cobertura total comprende dos cuadrículas de unos 1'7 km x 0'5 km (0'85 km² = 85 ha) y 1'05 km x 0'61 km (0'64 km² = 64 ha), que en conjunción dan lugar a un área en forma de "L" (1'49 km² = 149 ha). La primera queda dispuesta en sentido SO-NE en la misma orientación que el valle fluvial, comprendiendo desde la junta de los ríos de la Fuente del Roble y del Vinaroz, que tras su junta dan lugar al río Mencal, hasta el estrechamiento del valle de este curso en la cara norte del morro donde se levanta la torre medieval de El Mencal. La segunda queda dispuesta en sentido NO-SE en la misma orientación que el valle del arroyo del Perales, comprendiendo desde la cabecera de este curso hasta la desembocadura de este en el río Mencal. Queda definida por tanto por dos valles en "L", el del río mayor en orientación SO-NE y el de su afluente en orientación NO-SE.

A la luz de la compleja orografía y densa cobertura vegetal de algunas áreas de la Zona 2, la estrategia de abarcar el total del territorio sólo pudo desarrollarse en zonas concretas, optando por la prospección selectiva para la comprobación de puntos arqueológicos conocidos o de potenciales lugares de ocupación antigua. Es por ello por lo que, tras los intentos de reconocimiento en prospección de las laderas montañosas, cubiertas por densos pinos y que impedían distinguir

elemento arqueológico alguno en el suelo, se optó por dar prioridad a otros espacios de la zona.

La franja de vega, intensamente prospectada, deparó, como en la Zona 1, interesantes concentraciones de material arqueológico, incrementando conforme nos acercábamos a El Mencal, además de registrar cronologías más antiguas a las documentadas en el extremo suroeste, en la junta fluvial.

La primera aglomeración, casi inmediata a la junta de los ríos Fuente del Roble y Vinaroz⁶ (Fig. 7, 6), deparó principalmente material íbero, a continuación, medieval y finalmente puntuales fragmentos modernos (11 fragmentos / 0'15 ha). Entre esta concentración y lo que hemos denominado como El Mencal-2, salpican la huerta de forma muy dispersa puntuales materiales modernos y a mano, estos últimos de cronología indeterminada.

Llegados a la zona conocida como Mencal, se deben hacer algunas consideraciones. Primero, los materiales arqueológicos registrados en el margen izquierdo del río (huertas) han sido incluidos como parte del yacimiento El Mencal-2, mientras que aquellos que se encuentran en el margen derecho (ladera y bosque), se enmarcan en El Mencal-1. Es este último donde se encuentra la torre medieval registrada por J.L. Simón (2011).

Siguiendo el orden de exposición de los datos, se procede a desglosar el sitio de *El Mencal-2* (Fig. 7, 7). Su extensión, en función de la densidad de material, puede ser dividida en dos áreas. La meridional, con una menor concentración (92 fragmentos / 5'68 ha), comprende material moderno y contemporáneo y algunos fragmentos íberos y medievales. Es la concentración septentrional -por otro lado, la más próxima a El Mencal-1-, la que abraza la mayor densidad de dispersión de material arqueológico (238 fragmentos / 2'5 ha) y la que disfruta de mayor antigüedad. Así, destaca la importante concentración de

material a mano, íbero, romano y medieval. Merece la pena destacar las seis escorias metálicas, descartes de la producción metalúrgica, documentadas en esta segunda concentración; sólo una en la primera.

Por su parte, *El Mencal-1* (Fig. 7, 8) se extiende en la ladera montañosa del margen derecho del río, a unos cincuenta metros sobre las huertas, presentando un interesante conjunto de cerámica medieval y en menor medida moderna (75 fragmentos / 0'79 ha). Este sitio es, de los expuestos hasta ahora en estas páginas, el primero donde se pudo registrar estructuras arquitectónicas. Definimos, por un lado, un primer conjunto estructural materializado en la torre medieval, a 1075 m.s.n.m., aquella recogida por J.L. Simón (2011, 329-331) (Fig. 9).

Los restos arquitectónicos registrados remiten a una construcción tipo torre exenta de planta cuadrangular o rectangular siguiendo la cresta rocosa donde se asienta, de la que apenas se conserva un ángulo en "L", levantada a partir de cajas de tapial mampostado con un mortero rico en cal y mampostería sin trabajar de pequeño y mediano tamaño. El lado largo parece disfrutar de una longitud aproximada conservada de 7 m y el corto de unos 4'20 m. El grosor registrado se estima en un metro y medio aproximado y un alzado máximo que alcanza los dos metros.

El segundo conjunto estructural lo materializan la ermita y distintas estructuras más recientes que se extienden a los pies meridionales de la torre medieval. El primer edificio, el único que parece disfrutar de valor histórico-arqueológico, se levanta en mampostería irregular ligada con mortero de base cal, a excepción de las esquinas que se erigen con sillería tallada en toba. Sobre este mismo tipo de piedra se levantó la puerta norte, materializada en un arco de medio punto con una luz de 1'5 m. Finalmente, el tercer conjunto estructural remite a muros en piedra seca que articulan pasillos que van a morir a corrales circulares, todos ellos en la ladera del margen derecho del río Mencal.

6 Aunque esta concentración se inicia en la Zona 1, su registro se extiende principalmente a lo largo de la Zona 2

Si desde El Mencal-2 se asciende el afluente del arroyo del Peralejo, a los pies de *Casa Nueva* (Fig. 7, 9), amanece en el llano inicial del valle una concentración con abundante material íbero y principalmente romano tardo-republicano (57 fragmentos / 0'58 ha), donde además se registran nueve escorias metálicas, tanto espumosas o vesiculadas como de sangrado. Aguas arriba, en la ladera del margen izquierdo del arroyo, emergen puntuales concentraciones de material, todas ellas propias de conjuntos fechables en época moderna y contemporánea, sin evidencias de usos anteriores. Siguiendo el valle en una misma altitud de la población de Casa Nueva se registran algunos fragmentos de cerámica íbero y romana, sin una concentración clara que permita caracterizar su registro.

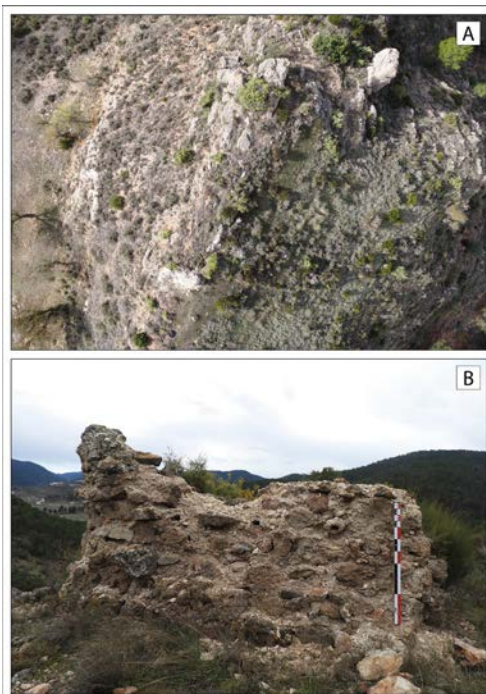


Figura 9. Torre medieval de El Mencal. Planta en vista cenital (A) y vista frontal del alzado noreste (B). Elaboración propia.

Finalmente, la cabecera del arroyo se encuentra coronada por el yacimiento de *El Peralejo* (Fig. 7, 10), donde se documenta una masiva densidad de material arqueológico en

un área bastante reducida (1000 fragmentos / 0'82 ha). Se registra un conjunto quizá encuadrable en la Edad del Bronce Final (sin descartar que algunos de estos materiales a mano sean propios de finales del II milenio a.C.), de época íbera, época romana tardo-republicana -no más allá del cambio de era- y puntual uso medieval andalusí (s. XI). Además, se recogen ocho escorias metálicas en la cara suroeste y sur del yacimiento.

Desde la óptica arquitectónica, arroja importante información. Por un lado, se conservan algunas estructuras antiguas siguiendo las curvas de nivel de la ladera sur, por lo que, algunas de ellas dada su envergadura, pudieron servir de sistema de aterrazamiento -de carácter urbano- antiguo de esta cara del cerro. Por otro lado, a una cota donde esta ladera meridional se suaviza y se funde con el llano del valle, se divisan algunas estructuras a modo de cordón, de bastante entidad y buena obra que no descartamos interpretar como cierre del enclave; una idea que viene reforzada por el registro de una estructura cuadrangular, extramuros y adosada a la cara externa del posible cierre, que bien podría funcionar como bastión adosado. Se trata de un tipo de estructura que no es extraña en la arquitectura antigua o medieval local, por lo que quedamos a la espera de futuras actuaciones que ayuden a definir adecuadamente esta construcción (Fig. 10).

4.3. Zona 3 de actuación

La Zona 3 de prospección arqueológica de cobertura total comprende un transecto de unos 0'9 km x 0'66 km (0'594 km² = 275 ha). Esta, dispuesta en sentido NO-SE en la misma orientación que la cabecera del valle fluvial del Barranco del Nacimiento, comprende desde la emersión de este curso al inicio de la amplitud del valle medio kilómetro más abajo. Abarca, en su costado Norte, zonas de montaña y notables pendientes, mientras que su zona central y sur queda constituida por una suave ladera aterrazada y amplitud de zonas llanas. A la luz de la compleja orografía y densa



Figura 10. El Peralejo. Vista aérea desde el sur (A) y posible estructura defensiva (B). Elaboración propia.

cobertura vegetal de algunas áreas de la Zona 3, la estrategia de cobertura total sólo pudo desarrollarse en zonas concretas, optando por la prospección selectiva para la comprobación de puntos arqueológicos conocidos o de potenciales lugares de ocupación antigua. Así, parte del valle de los Catalmerezos, el costado sureste de la zona no pudo ser cubierto por el vallado de gran parte de los terrenos, impidiendo su acceso e inspección.

En cualquier caso, fueron definidas dos áreas de concentración claras. Por un lado, a oeste y sur de *Los Catalmerezos* (Fig. 7, 11; Fig. 11, B), fue registrado un conjunto de material íbero y moderno (34 fragmentos / 1'8 ha). Por otro, a oriente de la aldea se levanta un promontorio conocido como *Solana de los Catalmerezos* (Fig. 7, 12), donde se definió una concentración de material a mano y propiamente íbero (28 fragmentos / 0'3 ha).



Figura 11. Restos de la infraestructura agrícola en el valle. Antigua acequia dependiente del río de la Fte. del Roble (zona 1) (A) y rulo liso sobre era en Los Catalmerezos (zona 3) (B). Elaboración propia.

5. CONSIDERACIONES SOBRE EL REGISTRO CERÁMICO Y ARQUITECTÓNICO

De los elementos arqueológicos registrados en la prospección, el material cerámico constituye el principal indicador cronológico del valle del río Madera en su devenir histórico. La asignación tecno-cultural de cada uno de los fragmentos cerámicos *in situ* -más de dos mil fragmentos- ha permitido valorar desde una óptica cuantitativa la presencia de categorías y clases cerámicas en la comarca. Huelga anotar que un importante porcentaje del material documentado fue clasificado como indeterminado, limitación dada por el desconocimiento de las producciones cerámicas locales, o por la alteración del registro ante la exposición al terreno, a su fragmentación y erosión.

Así, siguiendo el sistema de clasificación por categorías antes esbozado y analizados cuantitativamente desde el S.I.R.A. tras el

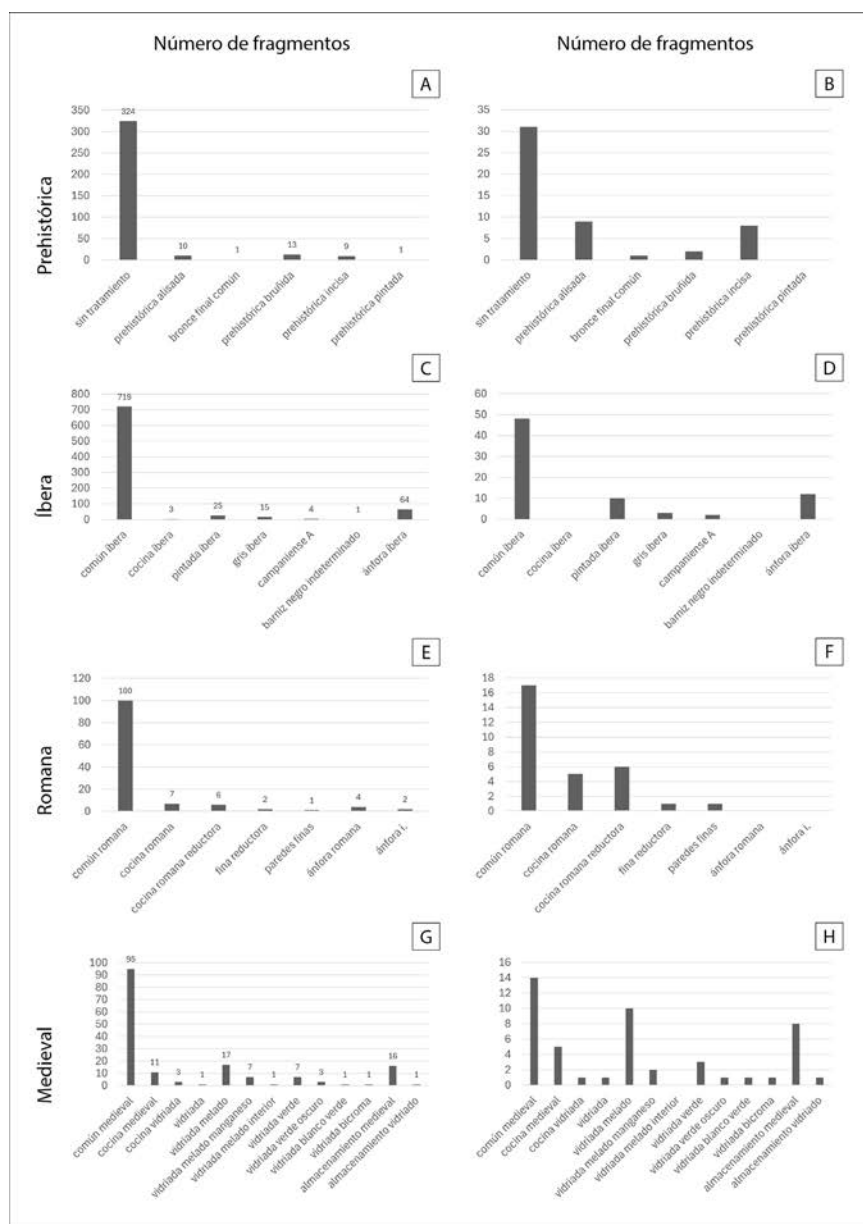


Figura 12. Absolutos totales de clases cerámicas documentadas en campo. Elaboración propia.

volcado de los datos GPS, la totalidad de la prospección ha deparado mayoritariamente el registro de cerámica prerromana, seguido de prehistórica, moderna, romana y medieval. En este conjunto global merece la pena señalar que, en el cómputo por clases cerámicas, para las comunes y el almacenamiento despuntan

las comunes y ánforas ibéricas respectivamente, mientras que en las cocinas predominan las medievales (Fig. 12).

En lo que refiere a las formas prehistóricas, destaca un conjunto de materiales adscribible *grosso modo* a un horizonte del II milenio a.C., a tenor de ciertas formas cerámicas o

un patrón de asentamiento que apuntan a una datación genérica en la Edad del Bronce. Respecto a las clases registradas, destacan en número de fragmentos primordialmente las producciones sin tratamiento, seguidas de aquellas con decoración bruñida, alisadas, incisas y pintadas (Fig. 13, 1-8). Destacan además producciones a mano pintadas y fondos planos de talón marcado (Fig. 13, 9) registrados en El Peralejo que, junto con otras formas comunes y pintadas, apuntan a un lote propio del Bronce Final.

Englobado en el desarrollo del I milenio a.C., lo que denominamos periodo prerromano, sobresalen en número de fragmentos producciones de cerámica común, cocina, ánfora, pintada y gris íbera, además de barnices negros calenos y campaniense A. Especialmente reseñable es el registro de estas últimas producciones, en una zona que se suponía excluida de estos circuitos comerciales (Fig. 13, 20), si bien esto debido a la falta de contextos en la comarca (Sanz 1997), así como imitaciones de formas abiertas tipo Lamb. 5 ó 7 (Fig. 13, 13-14). A este conjunto de formas abiertas se suman los característicos cuencos-lucerna (Fig. 13, 15), bien conocidos para la baja época íbera.

Por otro lado, se constatan formas de común íbera tipo urna caracterizadas por los habituales bordes moldurados de pico de ánade, siendo especialmente reseñable un tipo *a priori* de “cuello estrangulado” (Fig. 13, 11) no muy marcado, procedente de Mencal II, que sugiere una datación antigua. Finalmente, se registra tanto en Mencal II como en El Peralejo ejemplares de ánfora, con una temprana caída del hombro, verticalidad del labio y engrosamiento de tendencia triangular o subtriangular al exterior (Fig. 13, 22-23) que sugieren una datación entre los siglos VI y V a.C. No obstante, estas dataciones deberían ser tomadas con cautela dada la problemática crono-tipológica que materializan los recipientes anfóricos prerromanos (Adroher 2021).

Para época romana destacan producciones de común, cocina, cocina reductora gris, gris fina romana, paredes finas y ánfora romana. Merece la pena subrayar la considerable representación de las producciones de cocina reductora gris, algunas de ellas quizá similares a las ollas ERW1.2 / 1.3 (Fig. 13, 19) de Reynolds (1990) estimadas como propias del ámbito del Sureste, poniendo de relieve la llegada de estas cerámicas tardorrepublicanas y altoimperiales a las comarcas más alejadas de la vertiente del Segura (Huguet 2012). Además, se constata un registro de comunes (Fig. 13, 17) que, aunque guarda íntima relación con el resto del Alto Segura y el valle del río Mundo, parece encontrar también paralelos con las producciones locales centradas en el I d.C. del Alto Guadalquivir (Peinado 2010).

Con todo, se observa en El Peralejo y El Mencal II, que materializan los conjuntos mejor caracterizados registrados en prospección, una amplia ocupación prerromana de esta zona del valle. El primero, apunta a una primera datación de la Edad del Bronce, presumiblemente del Bronce Final, sumado a un momento seguramente en plena época íbera que culmina poco tiempo después de la incorporación al mundo romano, *a priori* sin alcanzar fechas imperiales. El segundo, parece guardar una ocupación en el hiato que no se documenta en el primero, esto es, en época antigua; si bien también se documenta material romano, quizá también previo al tiempo imperial.

El estudio de la cerámica medieval proporciona una visión parcial, pero significativa, para comprender la ocupación andalusí tardía en esta zona de estudio. Tanto en el yacimiento de El Peralejo como en el área denominada El Mencal-2, se registran fragmentos de cuellos de ollas estriados que aportan información relevante sobre el poblamiento del siglo XI (Fig. 13, 28-29) en este territorio, especialmente si se comparan con repertorios cerámicos de la misma cronología en otras zonas de la provincia (Jiménez-Castillo *et al.*, 2024b, Fig. 2).

De estos dos yacimientos, El Peralejo parece no tener continuidad en el siglo XII, a diferencia de otros asentamientos que sí la muestra, según los resultados preliminares de la prospección. En este período, probablemente se construye la torre de Mencal, en cuyo entorno se desarrolla un poblamiento andalusí (El Mencal-1), como una extensión del asentamiento en la vega interior (El Mencal-2), separados por el curso del río Madera. Esto queda evidenciado por la presencia de ataifores vidriados (melados, melado-manganeso y verdes), redomas vidriadas (meladas) y jarras datadas en ese periodo. A ello se suma la aparición de otros yacimientos dentro del marco cronológico de finales del siglo XI y XII, como lo demuestran las piezas halladas en la Zona 2-Río Madera, la Zona 2-Depuradora, así como en la Zona 1-2, la Solana de Catalmerejos y la denominada Zona 3 (Fig. 13, 26). Ello permite esbozar un aumento del poblamiento en la región y una cierta homogeneización en las series cerámicas, con un predominio del vidriado melado en redomas y ataifores.

Sin embargo, de esta serie de yacimientos solo dos presentan una clara continuidad en el siglo XII e inicios del XIII, estos son, las huertas que se extienden al este de la localidad patiniega y El Mencal-2. En este último, vinculado a la torre, se han documentado ataifores vidriados en melado con un borde engrosado triangular (Fig. 13, 24) (Tipo IVa de Rosselló (1978, 18-19 fig. 2) y tipo 1.2.1.j de Castillo del Río (Borrego *et al.* 1994, 47-48), así como un fragmento de ataífor vidriado en verde oscuro con una marcada carena (Fig. 13, 25) -tipo IIA de Rosselló (1978, 16, fig. 1), tipo IIA de Azuar (1989, 45)-; o similares a los de la alquería de Puça (Moreno-Narganes *et al.*, 2024, fig. 6), en uso hasta la conquista feudal.

En Torre de Haches se ha documentado este mismo tipo de ataífor, tanto en su territorio circundante como en las excavaciones (Moreno-Narganes *et al.*, 2024, 124, fig. 9 1), lo que reafirma su asignación cronológica. Además, se ha documentado un asa lenticular de jarra decorada con trazos secantes en

manganeso (Fig. 13, 27), similar a las halladas en los niveles de abandono de las áreas de almacenamiento-producción excavadas en la Torre de Haches (Moreno-Narganes *et al.*, 2024, 124, fig. 9 5) o en las recientes excavaciones en el flanco norte del Castillo de Alcaraz (García-López *et al.* 2023).

En los dos yacimientos que presentan continuidad hasta finales del siglo XII e inicios del XIII no se han identificado series cerámicas del periodo feudal, que comienzan a llegar a otras áreas de este territorio a partir de los ss. XIII-XIV, lo que evidencia un abandono general del hábitat tras la conquista y su posterior transformación en amplias zonas de pasto con relación a la extensión del Consejo de Alcaraz y las rutas trashumantes.

En cuanto a las series modernas, principalmente a partir del siglo XVI, destacan los hallazgos en La Atalaya, la vega, en el Cerro de San Miguel, en el Carril de las Piscinas, en Casas del Tío Gabino, en la confluencia del río Fuente del Roble y Vinaroz, en Casa Nueva o en Los Catalmerejos. Del mismo modo, esta prospección ha permitido analizar los ritmos y las formas del aumento poblacional a partir del s. XVI, así como la roturación de nuevas tierras y la división parcelaria. Entre las series cerámicas predominan las comunes, aunque también se documentan algunas piezas procedentes de Hellín (Fig. 13, 30), lo que denota una temprana expansión en estas zonas, que anteriormente habrían sido principalmente incultas o destinadas al pastoreo.

6. BREVES APUNTES HISTÓRICOS: UN PUNTO DE PARTIDA

A falta de una publicación completa de los resultados de esta intervención, condicionada a una futura profundización mediante nuevas prospecciones y excavaciones en el término, sirvan estas páginas a modo de adelanto de un conocimiento histórico-arqueológico inédito generado a partir de este trabajo de campo y laboratorio y que refleja el alto potencial de

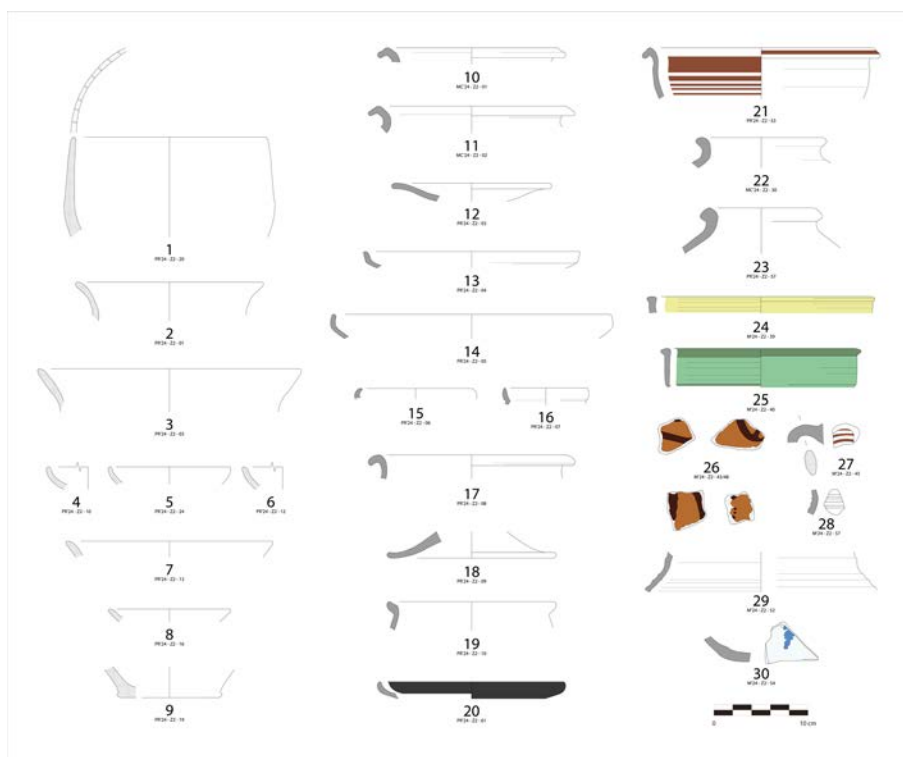


Figura 13. Selección de material prehistórico, íbero, romano y medieval. Prehistórica a mano (1-9), común íbera (10-15), común romana (16-18), cocina reductora gris romana (19), barniz negro caleno (20), pintada íbera (21), ánfora íbera (22-23), vidriada medieval (24-26), pintada medieval (27), cocina medieval (28-29), vidriada moderna (30). Elaboración propia.

la zona desde el punto de vista del registro arqueológico.

Por un lado, ha permitido corroborar la existencia de yacimiento conocidos, así como de otros nuevos, además de definir su extensión y cronología desde una metodología de trabajo precisa y detallada. Por otro, posibilita dar los primeros pasos para conocer la cultura material entre la Prehistoria Reciente y la Edad Moderna en una región inexplorada por la arqueología. Esto también ha permitido empezar a esbozar las formas de ocupación y explotación del territorio, tácticas de hábitat y patrón de asentamiento.

Este registro permite proponer una ocupación del valle al menos desde inicios del II milenio a.C.⁷, presidido por La Atalaya, al norte de la población de Paterna del Madera,

7 Sin descartar la existencia de asentamientos anteriores no detectados hasta la fecha.

o Solana de los Catalmerezos. Se trata de yacimientos de pequeño tamaño, muchos de ellos, frente a una minoría próxima al llano, disfrutaban de una amplia capacidad visual del territorio desde las encastilladas cimas en las que se emplazan, siempre proyectados hacia las favorables tierras de cultivo que se extienden a sus pies, más alejadas o cercanas dependiendo del yacimiento. La amplia dispersión de enclaves a lo largo del valle del Madera, tanto en Paterna como en Bogarra, invita a pensar en la explotación prácticamente plena de este espacio concreto, sin descartar estaciones agrícolas temporales como las registradas en el valle del Alto Vinalopó, o la existencia de cobertizos y refugios que no necesariamente funcionarían a modo de hábitat permanente, aunque sí vinculados con la explotación agropecuaria (Jover *et al.* 2017).

Estos enclaves parecerían abandonarse para dar lugar a una ocupación de bajo impacto en el recóndito valle del Peralejo, en el yacimiento homónimo, a lo largo de la Edad del Bronce Final; en una dinámica compartida en todo el valle, donde apenas registramos yacimientos con ocupaciones contemporáneas, pero que parecen aunar tanto sitios en altura como emplazamientos en laderas suaves (García-López 2023).

El inicio de la Edad del Hierro, marcado por la llegada de nuevos aires del Mediterráneo, la introducción de un nuevo modelo y necesidades comerciales, caso de la tecnología del hierro -entre otros factores- debió dejar su huella en un momento ya tardío de la primera mitad del milenio en la Sierra de Alcaraz, que estimamos entre los siglos VII al VI a.C. Muestra de ello podrían ser los materiales propios de este ambiente registrados en El Mencal II o El Peralejo, muy similares a los documentados en el yacimiento cercano de Los Cucos (Bogarra, Albacete), en la desembocadura del río Mundo en Los Almadenes (Hellín, Albacete) o en El Macalón (Nerpio, Albacete). La apertura a nuevos elementos alóctonos derivaría en el ámbito agrícola en una diversificación de productos y una intensificación en la explotación de las tierras de cultivo. La economía primordialmente agrícola, además de ganadera, de esta sociedad, se nutriría de un cultivo cerealista y de leguminosas. Sin embargo, es de gran importancia la incorporación a lo largo de la primera mitad del I milenio a.C. de nuevas especies cultivables sin antecesores silvestres peninsulares como el almendro o el granado, y con antecesores comarcales en el mediodía y sureste peninsular como la vid, el olivo o la higuera, en un proceso paulatino que podría tener su foco en la franja andaluza (Pérez Jordà *et al.* 2021, 18-20).

El devenir de la cultura íbera, a partir del s. V a.C., quedará marcado por la sucesión de ocupaciones en distintos puntos del valle, quizá continuando El Peralejo y sumándose los materiales de la huerta patiniega, Los Catalmerezos, Solana de los Catalmerezos,

El Mencal-2. Debe anotarse que para estas fechas no debemos pensar en un cultivo exclusivamente en los terrenos de los fondos del valle, caracterizados por ser suelos aluviales, y los que *a priori* serían los óptimos para ello. Desde época plena íbera se documenta en otras zonas del sureste peninsular útiles agrícolas de hierro que permitirían la alteración del terreno y la preparación de suelos más calizos y de menor potencial agrícola, caso de la montaña alicantina (Moratalla 1994).

La llegada de Roma parecería desarticular esta red ocupacional, quedando un poblamiento restringido al valle del Peralejo y su confluencia con el río Mencal, nos referimos a El Peralejo, Casa Nueva y El Mencal-2, tres enclaves que parecen disfrutar de una ocupación a lo largo del período romano tardo-republicano. Su continuidad en época imperial es dudosa ante la ausencia de *terra sigillata*; no obstante, el registro en El Peralejo de producciones de común y cocina habituales en el s. I d.C. podría permitir extender su ocupación. La general ausencia de TS sorprende, igualmente, ante el registro extendido en los términos aledaños de Alcaraz y Bogarra (García-López 2023), preguntándonos si se debe a una interrupción de su extensión comercial o a una limitación del registro y de las ocupaciones alto y bajo imperiales.

Los datos referentes a la antigüedad tardía como a época emiral y tardo-califal (en cualquier caso, anterior al s. XI) son, hasta la fecha, inexistentes en el término de Paterna del Madera. Para el primer caso, resulta interesante la escasa y dispersa ocupación documentada en el territorio serrano, debiendo buscar estas ocupaciones en El Santo y La Molata (Alcaraz) o Peña Jarota y La Molata (Letur) (Jiménez-Castillo *et al.* 2023; García-López *et al.* 2024)

A partir del s. XI, se reconoce un poblamiento limitado, concentrado en torno a El Peralejo y El Mencal-2, que parece vinculado a un proceso de colonización de tierras por comunidades posiblemente desplazadas desde el norte tras la conquista de Toledo en 1085 o procedentes de alquerías abandonadas en

la zona sudoriental de la actual provincia de Albacete. El crecimiento poblacional se hace más evidente hacia finales del s. XI y, especialmente, durante el siglo XII. Este proceso de expansión se refleja en la proliferación de asentamientos y en la construcción de torres defensivas, como las de Mencil y Torre de Haches, que parecen responder a la necesidad de consolidación territorial en un contexto de inestabilidad. La nueva reducción del poblamiento, aparentemente concentrado en enclaves protegidos hacia finales del siglo XII e inicios del XIII, ha sido inferida a partir del análisis cerámico y podría estar relacionada con la presión militar ejercida por la Corona de Castilla desde comienzos del siglo XII. Este proceso culminaría con la conquista de la región entre 1213 y 1242.

Finalmente, como se ha señalado, el abandono de estas tierras y su conversión en zonas de pasto bajo la administración del concejo de Alcaraz y la Orden de Santiago se mantuvo hasta el siglo XVI. No sería hasta entonces cuando se observa una reactivación del poblamiento, como evidencia a la localización en prospección de cerámicas productivas en los hornos cercanos de Hellín.

7. UNA LÍNEA DE TRABAJO A FUTURO

Tras esta primera fase de trabajo, comienza a dibujarse con mayor nitidez una serie de enclaves que, por su valor patrimonial y su posición en el territorio, reclaman una atención preferente. Entre los lugares recorridos, pocos reúnen tantas posibilidades como El Mencil-1. Su posición estratégica en el paisaje, los elementos patrimoniales que conserva y su conexión directa con el núcleo urbano de Paterna del Madera lo convierten en un enclave idóneo para articular una futura propuesta de puesta en valor. La torre y la ermita que alberga el yacimiento se emplazan sobre una loma desde la que se domina el valle, conectando con la localidad por un antiguo camino rural, hoy parcialmente inutilizado, que recorre el margen derecho del río Madera.

La intervención propuesta parte de una idea sencilla, recuperar el vínculo entre el territorio y la comunidad a través del patrimonio. Para ello, se plantea un programa de actuaciones que contemple la rehabilitación del camino rural como vía de acceso cultural, la excavación arqueológica de ambos inmuebles, su consolidación estructural y la incorporación del conjunto a un itinerario interpretativo vinculado al paisaje y la historia local. Este planteamiento no responde únicamente a criterios de conservación, sino a una lógica de apropiación social del pasado, en la que el patrimonio se resignifique como herramienta para fortalecer los lazos comunitarios y activar procesos de memoria colectiva. El conjunto de algunos de estos yacimientos se presenta, así, como lugares idóneos para recomponer los vínculos entre territorio, historia y comunidad.

8. BIBLIOGRAFÍA

- Adroher Auroux, Andrés María 2014. S.I.R.A. Reflexiones sobre la normalización en el estudio de cerámicas procedentes de excavaciones arqueológicas. En Fabião, Carlos y Pimenta, João (Coord.), *Atas do Congresso Internacional de Arqueologia Conquista e Romanização do Vale do Tejo*, 404-425. Vila Franca de Xira: Museu Municipal Vila Franca de Xira.
- Adroher Auroux, Andrés María 2021. Avenencias y desavenencias en torno al uso de una tipología y sus alternativas: las ánforas turdetanas. En García Fernández, Francisco José y Sáenz Romero, Antonio Manuel (Coord.), *Las ánforas turdetanas: actualización tipológica y nuevas perspectivas*, 289-299. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Adroher Auroux, Andrés María; Carreras Monfort, César; De Almeida, Rui; Fernández Fernández, Adolfo; Molina Vidal, Jaime y Viegas, Catarina 2016. Registro para la cuantificación de cerámica arqueológica: estado de la cuestión y una nueva propuesta. Protocolo de Sevilla

- (PRCS/14). *Zephyrus* 78, 87-110. <https://doi.org/10.14201/zephyrus20167887110>
- Aguayo de Hoyos, Pedro y Adroher Auroux, Andrés María 2002. El mundo ibérico en la Alta Andalucía. Planteamientos, presentación y futuro de la investigación arqueológica. *Mainake* 24, 7-33.
- Alba Muñoz, Miriam 2024. *Las comunidades de montaña de la Edad del Hierro en la cuenca del Taibilla (Nerpio, Yeste y Letur, provincia de Albacete)*. Anejos de AEspA XCVIII. Madrid: CSIC.
- Alcaraz Hernández, Francisco Miguel; Castilla Segura, José; Hitos Urbano, Miguel Ángel; Maldonado Cabrera, María Gador; Mérida González, Valentina; Rodríguez Aragón, Francisco J. y Ruiz Sánchez, Victoria. 1987. Proyecto de prospección arqueológica superficial llevado a cabo en el Pasillo de Tabernas (Almería). En *Anuario Arqueológico de Andalucía / 1986*, vol. 2, 62-65. Sevilla: Junta de Andalucía.
- Alcock, Susan E., Cherry, John F. y David Jack L. 1994. Intensive survey, agricultural practice and the classical landscape of Greece. En Morris, Ian (Ed.), *Classical Greece: Ancient Histories and Modern Archaeologies*, 137-169. Cambridge: Cambridge University Press.
- Azuar Ruiz, Rafael 1989. *Denia islámica. Arqueología y poblamiento*. Alicante: Diputación Provincial de Alicante, Instituto Alcantino de Cultura Juan Gil-Albert.
- Bate Petersen, Luis Felipe. 1998. *El proceso de investigación en arqueología*. Barcelona: Crítica.
- Borrego Colomer, Margarita; Quiles Calero, Inmaculada y Saranova Zozaya, Rosa 1994. La cerámica. En Azuar Ruiz, Rafael (Coord.), *El castillo del Río (Aspe, Alicante). Arqueología de un asentamiento andalusí y la transición al feudalismo (siglos XII-XIII)*, 41-120. Alicante: Museo Arqueológico de Alicante – MARQ.
- Bravo, Antonio David; Sánchez García, Francisco Javier; Palomo, Raquel; Caballero, Alejandro y Sánchez Moreno, Amparo 2004. La frontera medieval: el río Bravatas. En Adroher Auroux, Andrés María y López Marcos, Antonio (Coord.), *El territorio de las altiplanicies granadinas entre la prehistoria y la edad media. Arqueología en Puebla de Don Fadrique (1995-2002)*, 307-328. Sevilla: Junta de Andalucía.
- Fernández-Posse, María Dolores; Gilman, Antonio; Martín, Concepción y Brodsky, Marcella 2008. *Las comunidades agrarias de la Edad del Bronce en La Mancha Oriental (Albacete)*. Madrid: CSIC.
- Ferrer Albelda, Eduardo y Bandera Romero, María Luisa 2005. El orto de Tartessos: la colonización agraria durante el período orientalizante. En Celestino Pérez, Sebastián y Jiménez Ávila, Javier (Eds.), *El periodo orientalizante: actas del III Simposio Internacional de Arqueología de Mérida: Protohistoria del Mediterráneo Occidental, Vol. 1*, 565-574. Mérida: CSIC.
- Gamo Parras, Blanca 1999. *La antigüedad tardía en la provincia de Albacete*. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses “Don Juan Manuel”.
- Gamo Parras, Blanco 2016. *Una historia de la Historia. La investigación arqueológica en la provincia de Albacete*. Tesis doctoral. Alicante: Universidad de Alicante.
- Gándara Vázquez, Manuel 1981. Algunas observaciones sobre los estudios de superficie en arqueología. *Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia* 4, 30-37.
- Gándara Vázquez, Manuel 2005. ¿Necesitamos un concepto materialista del patrimonio? *Boletín de Antropología Americana* 41, 17-42.
- Gándara Vázquez, Manuel 2009. El estudio del pasado: explicación, interpretación y divulgación del patrimonio. *Cuadernos de Antropología* 3, 97-123.
- García Díaz, Isabel 1987. *Agricultura, ganadería y bosque: la explotación económica de la tierra de Alcaraz (1475-1530)*. Albacete:

- Instituto de Estudios Albacetenses “Don Juan Manuel”.
- García-López, Arturo 2022. Caminando el río Mundo en época ibérica plena. Notas sobre las vías de comunicación entre el Campo de Hellín y la Sierra de Alcaraz. *Macanaz* 1, 107-118.
- García-López, Arturo 2023. *Conformación y desarrollo del espacio social ibérico. Una aproximación desde el arco sudoriental de la Sierra de Alcaraz*. Trabajo de Fin de Máster. Granada: Universidad de Granada.
- García-López, Arturo y Moratalla Jávega, Jesús 2023. Donde dormían las Esfinges de Haches. Nuevos datos y reflexiones sobre el yacimiento de Los Cucos (Bogarra, Albacete). *Complutum* 34 (2), 461-484. <https://doi.org/10.5209/cmpl.92264>
- García-López, Arturo; Moreno Narganes, José María y Abelleira Durán, Manuel 2023. *Control y seguimiento arqueológico de la ejecución del Proyecto de consolidación y recuperación de la Torre Morcil y la muralla norte del Castillo de Alcaraz, Albacete*. Informe preliminar, inédito.
- García-López, Arturo; Ortega Vidal, Gemma y Abelleira Durán, Manuel 2024. El Santo y su territorio prerromano y romano: avance a las prospecciones intensivas en Los Batanes (Alcaraz, Albacete). *Bastetania* 9, 1-40.
- García Moreno, Alejandro 2022 (Eds.). *La Cueva del Niño (Ayna, Albacete). Estudios en el 50 aniversario de su descubrimiento*. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses “Don Juan Manuel”. <http://doi.org/10.37927/978-84-18165-55-9>
- Huguet Enguita, Esperança 2012. Cerámica regional reductora de cocina altoimperial en la fachada mediterránea. En Bernal Casasola, Darío y Ribera i Lacomba, Albert (Coord.), *Cerámicas hispanorromanas II: producciones regionales*, 435-452. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- Jiménez Castillo, Pedro; Simón García, José Luis y Moreno Narganes, José María 2023. The colonisation of rainfed land in al-Andalus: an unknown aspect of the eleventh-century economic expansion. *Journal of Medieval Iberian Studies* 15 (3), 484-521. <https://doi.org/10.1080/17546559.2023.2244477>
- Jiménez Castillo, Pedro; Simón García, José Luis y Moreno Narganes, José María 2024a. Las comunidades campesinas de la Mancha Sudoriental (s. XI). En Jiménez Castillo, Pedro; Simón, José Luis y Moreno Narganes, José María (Coord.), *Las comunidades campesinas del secano en al-Andalus*, 163-232. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses.
- Jiménez Castillo, Pedro; Simón García, José Luis y Moreno Narganes, José María 2024b. Las producciones cerámicas de La Graja (Higueruela, Albacete). Una alquería del s. XI. En García Porras, Alberto; Busto Zarco, Miguel; Martín Ramos, Laura y Peregrina Sánchez, María José (Eds.), *XIII Congreso Internacional sobre cerámica medieval y moderna en el Mediterráneo (AIECM3)*, 439-450. Madrid: La Ergástula.
- Jover Maestre, Francisco Javier; Moratalla Jávega, Jesús; Martínez Monleón, Sergio y Segura Herrero, Gabriel 2017. Poblados, cuevas, cobertizos y refugios de la Edad del Bronce: la aportación del Cerro de los Purgaticos (La Canyada, Alicante). *Saguntum* 49, 9-27. <https://dx.doi.org/10.7203/SAGVNTVM.49.10253>
- Jover Maestre, Francisco Javier; Hernández Carrión, Emiliano; Pastor Quiles, María, Basso Rial, Ricardo y López Padilla, Juan Antonio 2022. Entre El Argar, el Bronce valenciano y el Bronce de la Mancha: las aportaciones del asentamiento de Gorgociles del Encabezado II (Jumilla, Murcia). *Saguntum* 54, 65-86. <https://doi.org/10.7203/SAGVNTVM.54.21730>
- López Marcos, Antonio; Adroher Auroux, Andrés María y Caballero Cobos, Alejandro 2001. Gestión y explotación de los datos. En Adroher Auroux, Andrés María y López Marcos, Antonio (Eds.), *Excavaciones arqueológicas en el Albaicín*

- (Granada). I. *El Callejón del Gallo*, 25-36. Granada: Fundación Patrimonio Albaicín-Granada.
- Mateo Saura, Miguel Ángel 2023. *El arte rupestre prehistórico en Bogarra: los conjuntos de La Fuente de la Presa y Arroyo de los Vadillos*. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses "Don Juan Manuel". <http://doi.org/10.37927/978-84-18165-89-4>
- Mayoral Herrera, Victorino; Cerrillo Cuenca, Enrique y Celestino Pérez, Sebastián 2009. Métodos de prospección arqueológica intensiva en el marco de un proyecto regional: el caso de la comarca de La Serena (Badajoz). *Trabajos de Prehistoria* 66 (1), 7-25. <https://doi.org/10.3989/tp.2009.09010>
- Moreno García, Marta; Moreno-Narganes, José María; García-López, Arturo; Robledillo Sais, Miguel Ángel y Piña Moreno, Marina 2024. Estudio del material arqueofaunístico recuperado en la Torre de Haches (Bogarra, Albacete) en la campaña de 2022. En Jiménez Castillo, Pedro; Simón, José Luis y Moreno Narganes, José María (Coord.), *Las comunidades campesinas del secano en al-Andalus*, 141-162. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses.
- Moreno-Narganes, José María; García López, Arturo; Robledillo Sais, Miguel Ángel; Piña Moreno, Marina; Garrido Amorós, Paula y Moratalla Jávega, Jesús 2024a. Del valle del río Madera a la Torre de Haches. Vivificación y articulación agraria en época andalusí (siglos XII al XIII). En Jiménez Castillo, Pedro; Simón, José Luis y Moreno Narganes, José María (Coord.), *Las comunidades campesinas del secano en al-Andalus*, 93-140. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses.
- Moreno-Narganes, José María; Garrido Amorós, Paula; Robledillo Sais, Miguel Ángel; García-López, Arturo; Piña Moreno, Marina y Pérez Navazo, Desirée en prensa. Debatendo la ruralidad en al-Andalus desde la Sierra de Alcaraz a partir de la Torre de Haches (ss. XII-XIII) (Bogarra, Albacete). En Rojas Miguel, Sofía y Casamayor Mancisidor, Sara (Eds.), *Arqueología de las comunidades rurales en la Península Ibérica*, 149-164. Oxford: Archaeopress Publishing.
- Moreno-Narganes, José María; Pina Mira, Joaquín; Saura Gil, Pedro José; Tintero Fernández, Fernando E., Busquier López, José Daniel y Pérez Serrano, Raquel 2024b. Territori Bitr'r/Petrer (segles X-XV). Noves investigacions arqueològiques a l'alqueria de Puça (Petrer, Alacant). En Pérez Jiménez, Oriol (Ed.), *La rambla de Puça: un paisatge mediterrani en transformació*, 113-142. Alicante: Universidad de Alicante.
- Moratalla Jávega, Jesús 1994. La agricultura de l'Alcoià-Comtat en época ibérica: datos para su estudio. *Recerques del Museu d'Alcoi* 3, 121-134.
- Peinado Espinosa, María Victoria 2010. *Cerámicas comunes romanas en el alto Guadalquivir. El alfar de Los Villares de Andújar*. Tesis doctoral. Granada: Universidad de Granada.
- Pérez Burgos, José Manuel 1996. Arte rupestre en la provincia de Albacete: nuevas aportaciones. *Al-Basit: revista de estudios albacetenses* 39, 5-74.
- Pérez Jordà, Guillem; Alonso, Natàlia; Rovira, Núria; Figueiral, Isabel; López Reyes, Daniel; Marinval, Philippe; Montes, Eva; Peña Chocarro, Leonor; Pinaud-Querrac'h, Rachël; Ros, Jérôme; Tarongi, Miguel; Tillier, Margaux y Bouby, Laurent 2021. The Emergence of Arboriculture in the 1st Millennium BC along the Mediterranean's "Far West". *Agronomy* 11 (5), 902. <https://doi.org/10.3390/agronomy11050902>
- Reynolds, Paul 1990. *Late Roman Pottery and settlement in the Vinalopo Valley (Alicante, Spain): AD 400-700*. Doctoral Thesis. London: University College London.
- Rosselló Bordoy, Guillem 1978. *Ensayo de sistematización de la cerámica árabe en Mallorca*. Palma de Mallorca: Diputació Provincial de Balears - Instituto de

- Estudios Baleáricos - Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Rovira Llorens, Salvador 1992. Las fíbulas de la provincia de Albacete: un estudio arqueometalúrgico. En Sanz Gamo, Rubí; López Precioso, Francisco Javier; Soria Combadierna, Lucía y Rovira Lloréns, Salvador (Eds.), *Las fíbulas de la provincia de Albacete*, 291-312. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses “Don Juan Manuel”.
- Ruiz Rodríguez, Arturo y Molinos Molinos, Manuel 1993. *Los iberos: análisis arqueológico de un proceso histórico*. Barcelona: Crítica.
- Ruiz Zapatero, Gonzalo y Burillo Mozota, Francisco 1988. Metodología para la investigación en arqueología territorial. *Munibe. Antropología y Arqueología* 6, 45-64.
- Sánchez Sánchez, José 1982. *Geografía de Albacete. Factores del desarrollo económico de la provincia y su evolución reciente*. 2 vols. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses “Don Juan Manuel”.
- Sanz Gamo, Rubí 1997. *Cultura ibérica y romanización en tierras de Albacete: los siglos de transición*. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses “Don Juan Manuel”.
- Schiffer, Michael B. 1972. Archaeological context and systemic context. *American Antiquity* 37 (2), 156-165. <https://doi.org/10.2307/278203>
- Schiffer, Michael B. 1985. Is there a ‘Pompeii Premise’ in Archaeology? *Journal of Anthropological Research* 41 (1), 18-41. <https://doi.org/10.1086/jar.41.1.3630269>
- Serna López, José Luis 1999. *El Paleolítico Medio en la provincia de Albacete*. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses “Don Juan Manuel”.
- Simón García, José Luis 2011. *Castillos y torres de Albacete*. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses “Don Juan Manuel”.
- Simón García, José Luis y Segura Herrero, G. 2008. *Carta arqueológica de Paterna del Madera (Albacete)*. Albacete: Memoria del Museo de Albacete.
- Soria Combadierna, Lucía 2000. *La cultura ibérica en la provincia de Albacete: Génesis y evolución a través del estudio del poblamiento*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.
- Soria Combadierna, Lucía y García Martínez, Helena 1996. *Broches y placas de cinturón de la Edad del Hierro en la provincia de Albacete. Una aproximación a la metalurgia protohistórica*. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses “Don Juan Manuel”.
- Wilkinson, Tony James 1982. The definition of ancientmanuredzonesby means of extensive sherd-sampling techniques. *Journal of Field Archaeology* 9 (3), 323-333. <https://doi.org/10.1179/009346982791504616>

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

Los/as autores/as de este artículo declaran no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

FUENTES DE FINANCIACIÓN

Este estudio se nutre de los resultados de la actuación “Poblamiento y territorio en la Sierra de Alcaraz entre la Prehistoria y Medioevo. Prospecciones arqueológicas en Paterna del Madera (Albacete). Fase 1/2023” (nº expte.: 24.0153 P), beneficiaria de la Convocatoria de subvenciones para el desarrollo de proyectos de investigación sobre el patrimonio arqueológico local año 2023 del Instituto de Estudios Albacetenses “Don Juan Manuel”. Ha sido elaborado asimismo en el marco del Proyecto Almenara, línea de trabajo del Grupo de Investigación PROMETEO Protohistoria del Mediterráneo Occidental (HUM-143) de la Universidad de Granada y del Centro de Estudios de Arqueología Bastetana -CEAB-.

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Arturo García-López: Conceptualización, Curación de datos, Análisis formal, Obtención de fondos, Investigación, Metodología, Administración de proyecto, Recursos, Software, Validación, Supervisión, Visualización, Redacción -borrador original, Redacción – revision y edición.

José María Moreno Narganes: Conceptualización, Curación de datos, Análisis formal, Obtención de fondos, Investigación, Metodología, Administración de proyecto, Recursos, Software, Validación, Redacción -borrador original, Redacción – revision y edición.

Marina Piña Moreno: Conceptualización, Curación de datos, Análisis formal, Obtención de fondos, Investigación, Metodología, Administración de proyecto, Recursos, Software, Validación, Redacción -borrador original, Redacción – revision y edición.

Desirée Pérez Navazo: Curación de datos, Investigación, Redacción – revision y edición.

Gonzalo Martín Fernández: Curación de datos, Investigación, Redacción – revision y edición.

Tomás Vinagre Vieco: Curación de datos, Investigación, Redacción – revision y edición.

Miguel Robledillo Sais: Conceptualización, Curación de datos, Investigación, Redacción – revision y edición.

Jesús Moratalla Jávega: Conceptualización, Curación de datos, Análisis formal, Obtención de fondos, Investigación, Redacción – revision y edición.

Cómo citar / How to cite: Huertas Gómez, Jesús 2025. La vocación monástica y ascética en la Hispania visigoda: motivaciones y movilidad geográfica. *Antigüedad y Cristianismo* 42, 109-130. <https://doi.org/10.6018/ayc.669621>

LA VOCACIÓN MONÁSTICA Y ASCÉTICA EN LA HISPANIA VISIGODA: MOTIVACIONES Y MOVILIDAD GEOGRÁFICA

THE MONASTIC AND ASCETIC VOCATION IN VISIGOTHIC HISPANIA: MOTIVATIONS AND GEOGRAPHICAL MOBILITY

Jesús Huertas Gómez
Universitat de Girona
Girona, España
jesus.huertas@udg.edu
orcid.org/0000-0002-9257-249X

Recibido: 1-7-2025

Aceptado: 23-9-2025

RESUMEN

El monacato en la Hispania visigoda experimentó un auténtico florecimiento durante las últimas décadas del siglo VI y especialmente durante todo el siglo VII. Sin embargo, habitualmente resulta complicado poder aproximarse a la experiencia de las personas que protagonizaron este fenómeno debido a la naturaleza normativa de la mayoría de las fuentes. El objetivo de este artículo es, por tanto, tratar de explorar las causas y motivaciones que llevaron a los monjes, vírgenes y ascetas a dejar su vida secular y abrazar la vida religiosa. Para ello es necesario localizar en las fuentes textuales las referencias a estas personas y extraer la información posible sobre estos procesos personales. Asimismo, se analizará sucintamente la movilidad geográfica que llevaba aparejada normalmente el paso del mundo al siglo.

Palabras clave: monacato, vocación, Hispania visigoda, reglas monásticas, movilidad

ABSTRACT

Monasticism in Visigothic Hispania experienced a veritable boom during the last decades of the sixth century and especially throughout the seventh century. However, it is usually difficult to gain insight into the experience of the people who were at the forefront of this phenomenon due to the normative nature of most sources. The aim of this article is therefore to explore the causes and motivations that led monks, virgins and ascetics to leave their secular lives and embrace religious life. To do this, it is necessary to locate references to these people in textual sources and extract as much information as possible about these personal processes. The geographical mobility that normally accompanied the transition from the secular world to the monastic life will also be briefly analysed.

Keywords: monasticism, vocation, Visigothic Hispania, monastic rules, mobility

SUMARIO

1. Introducción. 2. Causas y motivaciones de la entrada a un monasterio. 2.1. Vocación *ex Deo*. 2.2. Vocación *per hominem*. 2.3. Vocación *ex necessitate*. 2.4. El caso de los oblatos. 2.5. La profesión monástica como castigo político. 3. La movilidad geográfica. 4. Conclusiones. 5. Abreviaturas y fuentes. 6. Bibliografía.

1. INTRODUCCIÓN

El monacato gozó de una gran vitalidad como fenómeno religioso en la Hispania de los siglos VI y VII. La implantación de las reglas monásticas supuso un paso de enorme calado para la definitiva institucionalización de un movimiento que se encontraba presente en el solar hispánico desde bastante tiempo antes (Díaz Martínez 1988). Pero detrás de la proliferación de cenobios, oratorios y lugares solitarios habitados por anacoretas se encontraban las vidas concretas de individuos que, movidos por muy diversas razones, habían decidido dejar sus vidas en el siglo atrás y abrazar una vida al ritmo de la oración y la penitencia.

El hecho de que las principales fuentes que se han conservado para el estudio del monacato hispanovisigodo sean las reglas monásticas constituye una de las grandes dificultades para su conocimiento profundo. El carácter normativo de estas fuentes difícilmente nos permite conocer las vidas de las personas que habitaban los distintos monasterios que poblaban el territorio de la Península Ibérica. En estas reglas podemos conocer cuáles eran las exigencias que se pedían a los *conuersi* para ser admitidos a la vida monástica, observando variaciones en función de cada una de ellas.¹ Sin embargo, el objetivo de este artículo es trascender el ámbito estrictamente normativo del monacato para conocer las motivaciones que llevaron a algunas personas a dejar su vida en el siglo y, como expresaría Isidoro de Sevilla en su *regula*, convertirse «con piadosa y saludable humildad a la milicia de Cristo» (*Reg.*

Isid. 4).² El enfoque que es conveniente adoptar tiene un fuerte componente prosopográfico, pues solamente a través de una mirada atenta a los casos concretos de monjes, vírgenes y ascetas que son mencionados en las fuentes podremos tratar de reconstruir los recorridos vitales que los llevaron a tomar la opción por la vida religiosa. Las fuentes con las que contamos son mayoritariamente de carácter hagiográfico. Si bien en ellas podemos intuir algunas de las motivaciones que influían en una vocación monástica, al mismo tiempo conforman uno de los mayores límites para un estudio de estas características. Los escritos hagiográficos, por su propia naturaleza como género literario, tendían siempre a sobredimensionar los aspectos espirituales o sobrenaturales de la llamada a la vida monástica, mientras que no se explicitaban otro tipo de condicionantes de carácter material que podían también desempeñar un papel importante en los procesos de elección del estado de vida (Díaz Martínez 1987, 130).

2. CAUSAS Y MOTIVACIONES DE LA ENTRADA A UN MONASTERIO

Teniendo presente que este tipo de procesos siempre los vamos a conocer de forma parcial, en las fuentes hispanas podemos constatar cómo los tipos de motivaciones que hay detrás de las vocaciones monásticas coinciden con los tres tipos que había señalado ya Juan Casiano en la *Conlatio* 3. En esta conferencia, Casiano recoge unas enseñanzas atribuidas a Pafnucio, monje egipcio del siglo IV y discípulo de Antonio, en las que profundiza en los tipos de vocación que puede experimentar un monje y las renunciaciones que le son necesarias para esa

¹ La admisión de los conversos a los cenobios queda regulada en *Reg. Isid.* 4, *Reg. Fruct.* 20 y *Reg. Com.* 4. Cf. Díaz Martínez 1987, 130-159.

² *ad militiam Xpi pia et salubri humilitate conuertuntur.*

nueva vida. Considera que la vocación puede ser *ex Deo*, *per hominem* o *ex necessitate* (Cass., *Conl.* 3, 3).³ Además de estas tres causas de la vocación, encontraremos en Hispania también personas que profesarán como monjes sin haber tomado necesariamente una elección libre. Tal es el caso de las oblaciones de niños o de aquellos individuos que fueron obligados a recibir la tonsura monástica como castigo político.

2.1. Vocación *ex Deo*

La *uocatio ex Deo* sería aquella que tendría su fundamento en una inspiración divina en el alma del creyente (Cass., *Conl.* 3, 3-4). A través de una experiencia espiritual, Dios daría a conocer al creyente su vocación a la vida monástica o ascética. Dice Casiano:

La vocación viene directamente de Dios siempre que envía a nuestro corazón alguna inspiración (*inspiratio*). Esta nos sorprende a veces sumidos como en un profundo sueño. Nos sacude, despierta en nosotros el deseo de la vida y de la salvación eternas (*ad desiderium aeternae uitae ac salutis*), y nos empuja, merced a la compunción saludable que origina en el alma, a seguirla, manteniéndonos adheridos a sus preceptos (Cass., *Conl.* 3,4)⁴.

Estas características recogidas por Casiano son las mismas que encontramos en las fuentes hispanas cuando aparecen casos de estas *uocationes ex Deo*. Isidoro de Sevilla, que era un gran conocedor de la tradición cristiana precedente, subraya también estas dos realidades como modos de convertirse. Apunta cómo hay algunas personas que «se convierten a Dios por puro fervor del alma; pero algunos que no se convertían por devoción, lo hacen

impulsados por los castigos» (Isid. *Hisp., Sent.* II, 7, 9).⁵ La compunción del corazón a causa de los pecados cometidos era uno de los primeros pasos para la conversión del corazón, pero debía conducir en última instancia a la contemplación de Dios (Isid. *Hisp., Sent.* II, 12, 1-2).⁶ Tal y como recoge el hispalense en sus *Sententiae*, el temor precedía al amor:

Primero es necesario convertirse a Dios partiendo del temor, a fin de que, por miedo al castigo futuro, se dominen los halagos de la carne. Luego, una vez desechado el temor, conviene pasar al amor de la vida eterna. [...] Es preciso que todo converso, tras el temor, procure elevarse hasta el amor de Dios, como un hijo, y que no esté siempre abatido por el temor, cual un siervo. Porque entonces mostramos el celo por nuestra conversión si nuevamente amamos, como a un padre, a quien antes justamente temíamos, como a un señor, con espíritu servil (Isid. *Hisp., Sent.* II, 8, 3, 4)⁷.

En la *regula communis* se recogen las motivaciones que se consideraban legítimas para el ingreso en un monasterio. Quedan expuestas en el capítulo catorce, en el que se trata a los excomulgados de la comunidad. Si un período de excomunión de un monje duraba dos o tres días, el superior enviaba a uno de los mayores a que increpase al castigado. Es justo en este momento donde quedan recogidas estas causas vocacionales consideradas como válidas y genuinas:

⁵ *Plerique ex sola mentis devotione convertuntur ad Deum; nonnulli vero coacti plagis corventuntur, qui ex devotione non convertebantur.*

⁶ Sobre la compunción del corazón y la penitencia en la concepción isidoriana de la vida espiritual, *vid.* Cazier 1994, 171-181; Testón Turiel 2024, 261-266.

⁷ *Ante necesse est timore converti ad Deum, ut metum futurarum poenarum carnales illecebrae devincantur. Deinde oportet, abiecto timore, ad amorem vitae aeternae transire [...]. Necesse est omni converso ut post timorem consurgere ad caritatem Dei debeat, quasi filius, nec semper sub timore iaceat, quasi servus. Tunc enim amorem nostrae conversionis ostendimus, si denuo ut patrem diligimus, quem prius servili mente vere ut Dominum fomidabamus.*

³ Las traducciones de los textos de Casiano proceden de la edición en español de las colaciones (vol. 1) publicada por Rialp 2017.

⁴ *Et ex deo quidem est, quotiens inspiratio quaedam inmissa in cor nostrum nonnumquam etiam dormientes nos ad desiderium aeternae uitae ac salutis exsuscitat deumque sequi et eius inhaerere praeceptis compunctione saluberrima cohortatur.*

Si la excomunión fuere de dos o tres días, enviará el superior que lo excomulgó a uno de los mayores, considerado por él como de buena conducta, para que lo increpe con palabras afrentosas, que no ha venido por motivos religiosos (*ob religionis occasionem*), ni por amor de Cristo (*pro Christi amore*), ni por temor del infierno (*gehennae pauore*), sino para causar desorden entre los monjes sencillos (*Reg. com.* 14)⁸.

Por tanto, se intuye que esa *inspiratio* de Dios en el alma del creyente podía ser experimentada a través del miedo o el temor o, por el contrario, por medio del amor a Dios y al reino de los cielos⁹.

En líneas generales, durante las últimas décadas del siglo VI y, especialmente, durante todo el siglo VII, existió cierto temor en la sociedad ante la posibilidad de no alcanzar la salvación eterna¹⁰. De hecho, en el *Prognosticon futuri saeculi*, Julián de Toledo dedica algunas partes a tratar de analizar el miedo ante la muerte corporal (Iul. Tol., *Progn.* I, 11-15)¹¹. Esto nos pone tras la pista de un miedo de raíz escatológica que estaría relativamente extendido en las comunidades cristianas. Por supuesto, este temor fue instrumentalizado

en algunas ocasiones por las élites religiosas para lograr una mayor adhesión a la práctica ortodoxa del cristianismo (Wood 2009, 80).

Era frecuente que la posibilidad de no lograr la salvación eterna del alma ocasionase un miedo y una angustia vital tales que movilizasen a los cristianos a tratar de llevar una vida más recta (Villegas Marín 2013, 311). La vida monástica era concebida como el camino más seguro y directo hacia la salvación. A través de la continua conversión personal y con el sostén de una comunidad se trataba de alcanzar la eternidad (Díaz Martínez 2019). La entrada al monasterio era una buena manera de poner el alma de uno a buen recaudo en un mundo que era percibido como abiertamente hostil para la salvación de las almas. La *regula communis* es bastante clara a este respecto, pues en su primer capítulo se muestra cómo había personas que organizaban monasterios particulares en sus casas precisamente «por temor al infierno (*ob metum gehennae*)» (*Reg. com.* 1). El autor de la regla condena este tipo de prácticas y pretende regular este tipo de monacato particular que se estaba produciendo en el noroeste de la Península Ibérica (Díaz Martínez 2011c). Sin embargo, la parte más interesante para este artículo es la acción del miedo como detonante de la búsqueda ascética de determinados grupos de personas.

A lo largo de los escritos de Valerio la presencia de ideas de carácter escatológico es una constante¹². De hecho, cuando Valerio expone las causas que lo llevaron a emprender su particular itinerario ascético señala que estaba «aterrorizado ante el futuro juicio (*futuri iudicii timore perterritus*)» (Val. Berg., *Ordo* 1). Una experiencia similar la describe también el asceta berciano en *De Bonello monacho*. En este opúsculo, Valerio recoge unas visiones que tuvo un monje compañero suyo llamado Bonelo. Bonelo había decidido llevar una vida de ascetismo y reclusión en un lugar de reducidas dimensiones «por temor al juicio del Señor (*iudicium Domini pertimescens*)»

8 Si *biduana uel triduana fuerit excommunicatio eius mittat senior qui eum excommunicauit unum de maioribus quem probatum habet; qui eum uerbis contumeliosis increpet quod non ob religionis uenerit occasionem nec pro Christi amore nec gehennae pauore, sed simplicium fratrum facere disturbance*.

9 Esta dualidad de respuestas se halla bien definida en el opúsculo *De genere monachorum* de Valerio del Bierzo. El objetivo de esta obra era hacer una dura crítica de la degeneración que el cenobitismo había alcanzado a ojos del asceta berciano. Sin embargo, en la crítica que realiza explicita los elementos de esta genuina vocación *ex Deo: in corde timoris Domini conpunctionem aut desiderium regni celestis* (Val. Berg., *De gen. mon.* 4).

10 La tensión escatológica ha sido normalmente aceptada por la historiografía, *vid.* Gil 1977; García Moreno 1990 o Wood 2009. No obstante, uno de los análisis más agudos que se han realizado sobre esta cuestión y sus implicaciones para la vida comunitaria del *regnum* es el que llevó a cabo Martin 2003, 321-346.

11 Sobre la doctrina escatológica desarrollada por Julián de Toledo, *vid.* Pozo 1970; Orlandis Rovira 2002.

12 Sirva como ejemplo Val. Berg., *De uana saec. sap.* 13-22.

(Val. Berg., *De Bon. mon.* 2). Hubo un día en el que un ángel se le apareció a Bonelo y le mostró una visión celestial, en la que pudo contemplar el lugar en el que sería acogida su alma si perseveraba en este camino de entrega abnegada a Dios. Sin embargo, Bonelo experimentó lo que a todas luces parece una crisis espiritual y abandonó el habitáculo en el que vivía recluso. De nuevo, un ángel se le apareció y le mostró una segunda visión. En esta ocasión, lo que Bonelo contempló no fue agradable. Había podido ver las consecuencias del abandono de su vida espiritual. Pudo ver cómo caería en el infierno hasta la mismísima presencia del diablo (Val. Berg., *De Bon. mon.* 3-5). Una vez que terminó esta visión, el monje Bonelo decidió retomar la vida ascética en León junto al sepulcro de los Santos Mártires. La explicación que Bonelo le dio a Valerio resulta de gran claridad: «Quiero hacerme una celda tan reducida que sólo tenga el tamaño de mi cuerpo en una y otra dirección, porque me da mucho miedo caer nuevamente en tan terrible castigo» (Val. Berg., *De Bon. mon.* 6)¹³.

Uno de los sentidos que tendrían las constantes alusiones al juicio y a la posibilidad de la condena del alma en los escritos valerianos sería la búsqueda de la conversión espiritual de otros monjes y ascetas. Un ejemplo de enorme claridad de la utilización parenética de este temor se ve en la carta que escribe sobre Egeria para unos monjes. Después de haber mostrado a Egeria como un ejemplo digno de ser imitado por otros ascetas (Tovar Paz 2016, 42), finaliza con las siguientes palabras: «Recordemos las palabras de nuestro Señor que nos enseña: *marchad mientras tenéis luz para que no os cojan las tinieblas, y quien perseverare hasta el fin éste se salvará*. Porque tal como sale cada uno de aquí tal se presentará en el juicio, para que reciba cada uno según sus propias obras» (Val. Berg., *Epist. Eg.* 12)¹⁴. El camino que conducía

hacia la salvación comenzaba con la conversión espiritual de la persona, pero para alcanzarla verdaderamente debía prolongarse durante el resto de la vida (Isid. Hisp., *Sent.* II, 7, 1).

Sin embargo, según exponía Casiano, la llamada de Dios a la vida monástica podía manifestarse también en un sentido positivo, es decir, como un deseo de la vida eterna y las realidades celestiales en lugar de a través del miedo. Estas experiencias espirituales también han quedado recogidas en las fuentes hispanas. En la mayor parte de las ocasiones la percepción de la vocación aparecía descrita como un *desiderium* o como una *flamma*. Por un lado, ese deseo puede concretarse en un plano abstracto, o incluso místico, como podría ser el deseo de la gracia divina o un anhelo inmenso, infinito. Ese *desiderium* ideal puede llevar a desear un estado de vida determinado en el que se considera que será satisfecho ese anhelo espiritual. Sería el caso del deseo de la vida religiosa propiamente. Por otro lado, la metáfora de la experiencia de Dios como una *flamma* que arde en el alma del creyente es de una enorme recurrencia. De hecho, los verbos que se utilizan para describir la acción de esa llama espiritual son *succendo* y *accendo*, que tienen significados como «incendiar», «prender fuego» o «inflamar». Por tanto, dado su uso recurrente, podríamos considerar que estas formas de conceptualizar la experiencia vocacional constituyen un auténtico *topos* en las narraciones hagiográficas y espirituales¹⁵.

Conocemos la vocación de Emiliano gracias a la *uita* que escribió Braulio de Zaragoza. Según Braulio, Emiliano recibió la inspiración divina en un sueño mientras se encontraba pastoreando su rebaño. Al despertar, Emiliano se vio movido a pensar en la vida del cielo y

et qui perseueraberit usque in finem, hic saluus erit». *Quia quails hinc quis egreditur, talis in iudicio presentatur, ut recipiat unusquisque secundum opera sua*.

¹⁵ No en vano, Isidoro de Sevilla recoge que al Espíritu Santo se le conoce también como fuego (Isid. Hisp., *Etym.* VII, 3, 23-26). Por tanto, la descripción de la vocación monástica como una llama que arde en el interior de la persona subrayaría precisamente su procedencia *ex Deo*.

¹³ *Volo mici talem facere retrusionem que solum meum habeat statum amplitudinis utraque parte, quia ualde timeo ne in tam pessima ruina ultra incidam*. Díaz y Díaz 1985, 37-39.

¹⁴ *Reminiscamur Domini nostril uerba dicentis: "Ambulate dum lucem habetis, ne tenebre uos comprehendant,*

tomó la determinación de adoptar una vida ascética:

Habiendo llegado a un lugar señalado desde el cielo, se apoderó de él, por disposición divina, el sueño: pues el insigne Creador de corazones puros, según su natural inclinación, proporciona el modo de llevar a efectos su proyecto, convirtiendo el material de la cítara en medios de instrucción y la ilusión de un pastor de ovejas en ansia viva y contemplación divina. Tras despertar, piensa en la vida del cielo y, alejándose de las campiñas, se encaminó a lugares solitarios (V.S.A. 1, 8)¹⁶.

El hagiógrafo autor de la *Vita Fructuosi* fue menos detallista que Braulio. No se detiene en demasía en explicar los orígenes de la vocación monástica de Fructuoso. Solamente sabemos que se produjo cuando aún era un *puerulus* y que fue percibida como una llamada de innegable procedencia del Señor (*inspirante domino*) (V.F. 2).

Quizás es en los escritos valerianos donde mejor podemos comprobar la conceptualización de la experiencia de la vocación monástica. Aunque el temor del juicio hubiese desempeñado un papel importante como estímulo desencadenante en la vocación de Valerio, no fue la única dimensión de esta experiencia espiritual: «encendido por la llama de mi deseo de hacer vida monástica, salí impaciente de la tierra en que había nacido para dirigirme a este refugio de paz» (Val. Berg., *Ad beat. Donadeum* 2)¹⁷. En otro de sus escritos es ligeramente más expresivo y narra cómo estaba enfrascado en asuntos terrenales cuando le llegó ese deseo:

16 *Quumque ad dispositum caelitus peruenisset locum, diuinitus in eum inruit sopor; etenim ille opifex mundorum cordium, consueto studio, praebebat artificii sui officium uertitque citharae materiam in litterarum instrumenta, animumque opilonis in compunctione supernae contemplationis. Expergefactus caelestem meditatur uitam, reliquensque rura, tetendit ad heremi loca.*

17 *a terra natiuitatis mee flamma desiderii sacre religionis accensus ad isdem quietis loca festinans fuissem egressus.*

entretenido en mi edad juvenil con aspiraciones mundanas, pretendiendo beneficios terrenos, dedicado a disciplinas vacías, me dejé llevar en medio de las tinieblas del rastrero mundo de los cuidados de todo aquello, cuando de repente, tocado por el deseo de la gracia divina de alcanzar los rudimentos de la santa vida de religión, con todas mis fuerzas, luchando como si fuera en una barca contra el océano del encrespado mundo pensando que mi salvación estaba en el refugio del cenobio de Compludo, encendido por el entusiasmo de un deseo infinito y aterrorizado ante el futuro juicio, al fin, a través de un camino de conversión, creí haber llegado a la luz de la verdad (Val. Berg., *Ordo* 1)¹⁸.

En la carta que dirige Valerio a los monjes sobre Egeria, describe la vocación de esta virgen en términos muy similares: «encendida por la llama del deseo de la gracia divina» (Val. Berg., *Epist. Eg.* 3)¹⁹. La vocación de Benedicta es descrita en términos similares en la *Vita Fructuosi*: «encendida por el ardor de su fe y por la llama del deseo de santa profesión religiosa» (V.F. 15)²⁰. Un último ejemplo bastante evidente es el de Juan el discípulo de Valerio, en el que podemos volver a constatar este tipo de expresiones para mostrarnos su inclinación por la vida contemplativa: «él encendido por la llama del Espíritu Santo y animado por el deseo de abrazar la vida monástica» (Val. Berg., *Replic.* 12)²¹.

18 *intra adulescentie tempora mundialibus inlecebris occupatus lucrisque terrenis iniens, uanis disciplinis intentus, per infimi seculi tenebras cura eorum frena laxarem, subito gratie diuine desiderio coactus pro adipiscenda sacre religionis crepundia toto nimum undiuagi seculi fretum adgrediens, uelut nauigio uectans, ad Complutensis cenobii litus properans transmeare immensi desideria ardore succensus atque future iudicii timore perterritus, confidens per conuersionis itinere tandem ad lucem pertingere ueritatis.*

19 *flamma desideria gratie diuine succensa.* Sobre la carta, vid. Tovar Paz 2016.

20 *ardore fidei et flamma amoris sanctae religionis succensa.*

21 *ille uero Spiritus Sancti flamma succensus,*

Heladio, por su parte, era un noble godo que formaba parte del aula regia de Toledo. Ocupaba el cargo de *rector publicarum*. Según narra Ildefonso de Toledo, este estilo de vida no lo satisfacía y acabó por tomar la decisión de dejar su vida y entrar como monje en el monasterio Agaliense. Esta inclinación que Heladio sentía hacia la vida monástica era, para Ildefonso, obra de Dios (*munere Dei*):

Y en medio del fasto y refinamiento del mundo, apeteciendo y yendo tras de las más recóndita de las soledades, después de abandonar en precipitada huida todo lo que entendía era de este mundo, se dirigió al santo monasterio. Y después de haberlo frecuentado por vocación, llegó con el deseo de quedarse porque la práctica le era apetecida (Ild. Tol., *De uir. il.* 6)²².

Teudila, el hijo de Sisebuto, pudo vivir un proceso similar. Solamente tenemos constancia de su opción por la vida monástica por la carta que el rey le escribió antes de su ingreso en el cenobio, pero todo parece indicar que fue una decisión libre, probablemente inspirada por este deseo de salvación y eternidad que era frecuente en estos personajes de clase alta (*Epist. Wisig.* 7)²³. Una experiencia parecida tuvo Eugenio II de Toledo que, pese a ser ya clérigo de la iglesia toledana, decidió consagrarse a la vida monástica en Zaragoza: «Él, aunque era un clérigo destacado de la Iglesia de Toledo, disfrutaba con la vida monacal. Marchando a la ciudad de Zaragoza sin ser advertido, se dedicó al culto de los sepulcros de los mártires y cultivó su entrega a la sabiduría y a la vida

monacal de modo irreproachable» (Ild. Tol., *De uir. il.* 13)²⁴.

2.2. Vocación *per hominem*

Un segundo tipo de vocación era la *uocatio per hominem*: «En tal caso nos sentimos movidos por las exhortaciones de los santos, y se enciende en nosotros el deseo de salvación» (Cass., *Conl.* 3, 4).²⁵ La figura del *holy man*, entendida como estos personajes dotados de un carisma y una autoridad espiritual sobresalientes, funcionó durante la Antigüedad tardía como un agente cohesionador de las poblaciones (Brown 1971). Personas de distintos orígenes sociales y geográficos se agrupaban en torno a este tipo de individuos debido a la enorme influencia que ejercían. Esto, como es lógico, podía llevar a que hubiese personas dispuestas a asumir el estilo de vida que habían visto practicado por estos santos²⁶.

En Hispania también hubo ascetas cuyas vidas resultaron lo suficientemente atractivas para que otros los siguiesen. Ahora bien, en la mayor parte de las fuentes hispanas, el ejemplo de estos *holy men* no suele aparecer como el germen de la vocación de otras personas. La búsqueda de un santo con el que convivir como monje o asceta aparece más bien como una primera respuesta, una movilización inicial, al *desiderium* de la vida religiosa. Normalmente, el nuevo asceta no permanecía para siempre con el santo, sino que tras un tiempo de convivencia emprendía su camino particular. En cierto modo se constituía como una suerte de período formativo. Veamos algunos de los casos que conocemos.

sanctequel religionis desiderio afflatus.

22 *Cumque inter decorem insolentiamque saeculi solitudinis et amaret et sectaretur arcana, celeri fuga relictis omnibus quae esse nouerat mundi, ad id sanctum monasterium quod frequentauerat uoto, uenit permansurus optabili usu.*

23 Hay traducción en Martín-Iglesias, Díaz Martínez y Vallejo Gírvés 2020, 540-544. Kaspers (2015), por su parte, argumentó que la decisión de Teudila no fue tomada con libertad, sino que cree que fue forzado por Sisebuto, su padre, debido a una hipotética participación en alguna conjura política.

24 *Hic cum ecclesiae regiae clericus esset egregius, uitam monachi delectatus est. Qui sagaci fuga urbem Caesaraugustanam petens, illic martyrium sepulchris inhaesit ibique studium sapientiae et propositum monachi decenter incoluit.*

25 *cum uel exemplis quorundam sanctorum uel monitis instigati ad desiderium salutis accendimur.*

26 El valor del ejemplo de los santos, tanto aquellos que habían muerto como los que continuaban con vida, para la vida espiritual es subrayado por Isidoro en *Sent.* II, 11.

Emiliano, cuando había tomado la determinación de emprender una vida eremítica, buscó un maestro espiritual con el que reunirse y comenzar así esta nueva etapa vital. La fama de un santo llamado Felices había llegado hasta sus oídos. Emiliano se encaminó hasta el *castellum Bilibium* para ponerse al servicio de Felices y ser instruido por él: «Le había llegado el rumor de la existencia de un eremita, llamado Félix, varón tan santo, que con razón podía entregarse a él como discípulo suyo; éste paraba entonces el castillo Bilibio. Empezando el viaje, llega ante él; cuando se somete de buena gana a su servicio, es instruido por éste en la forma de poder encaminarse sin vacilación al reino del cielo» (V.S.A. 2, 9)²⁷. Sin embargo, una vez completada su formación con Felices se dirigió a *Vergegio* para emprender su propio camino ascético (V.S.A. 3, 10).

Con el paso de los años, la fama de Emiliano se extendió también y hubo personas que lo buscaban para recibir sus enseñanzas espirituales. Una de estas personas fue el presbítero Aselo, con quien formó un *collegium*, es decir, una comunidad, y que lo acompañó en el trance último de su existencia (V.S.A. 27, 34). Además, esta inicial comunidad se fue ampliando con otras personas que también se acercaron al cenobio y continuaron la estela iniciada por Emiliano, como son los casos de Citonato, que llegó a ocupar el puesto de abad, Sofronio y Gerancio (ambos presbíteros) y Potamia (Braul. Caes., *Epist. ad Fron.* y VSA 1, 7)²⁸.

Fructuoso de Braga, que, como hemos visto previamente, había sentido el deseo monástico

desde pequeño, se dirigió primero a Palencia para formarse bajo las instrucciones del obispo Conancio, que era considerado también un *sanctissimus uir*: «Pues bien, después del fallecimiento de sus padres, arrojando lejos de sí las ropas del siglo y tonsurada la cabeza, como había iniciado un camino monástico, confió su formación en las disciplinas del espíritu a un hombre ejemplar, el obispo Conancio» (V.F. 2)²⁹. Una vez terminada su formación espiritual con Conancio y fundado el cenobio de *Complutum*, podemos observar cómo fue de nuevo la fama de un nuevo santo la que movilizó a distintas personas que se dirigieron hacia el monasterio para profesar en él. El hagiógrafo cuenta cómo llenó el monasterio de «conversos que se le unieron espontáneamente de todas las regiones de Hispania» (V.F. 3)³⁰. Sin embargo, era tal el grado de influencia y ascendiente que tenía Fructuoso sobre sus monjes que cuando se marchó de *Complutum* para poder vivir una mayor soledad y fundó el pequeño monasterio de Rufiana «salió en su busca toda la congregación del monasterio de Compludo; la multitud de monjes, llegando con piadosa violencia, lo sacaron de aquel encierro y se lo llevaron a su antiguo puesto» (V.F. 6)³¹.

A lo largo de toda la *Vita Fructuosi* distintos personajes parecen orbitar en torno a Fructuoso. Por ejemplo, tenemos el caso de Casiano, del que se nos dice que fue el primer discípulo de Fructuoso (V.F. 19). Esto nos da a entender que hubo una estrecha relación espiritual desde el primer momento, parecida a la que había establecido Fructuoso con Conancio o Emiliano con Felices. Casiano llegó a ser abad de uno de los monasterios fructuosianos y aun viviendo su propia vida monástica, se mantuvo cercano de Fructuoso

27 *Dictauerat ei fama esse quendam heremitam nomine Felicem, uirum sanctissimum cui se non inmerito praeberet discipulum, qui tunc morabatur in castellum Bilibium. Arripiens iter peruenit ad eum cuius se famulatur quum subicit promptum, instituitur ab eo quo pacto innutabundum possit ad supernum regnum dirigere gressum.* Cf. Castellanos 1998, 104-105.

28 Estas personas habían sido testigos coetáneos del propio Emiliano y fueron los que canalizaron la transmisión oral de la vida del santo que posibilitó la redacción de la obra hagiográfica por parte de Braulio, cf. Castellanos 1998, 166.

29 *Post discessum igitur parentum abiecto saeculari habitu tonsoque capite, quum religionis initia suscepisset, tradidit se erudiendum spiritalibus disciplinis sanctissimo uiro Conancio episcopo.*

30 *ex conuersis Spaniae partibus sedule.*

31 *egressa est omnis congregatio Complutensis cenobii; multitudo monachorum pie uiolenti uenientes eiecerunt eum de adem claustra et ad pristinum reduxerunt locum.*

hasta el momento de la muerte del santo del Bierzo. Al mismo tiempo, siguiendo la retórica de las grandes renunciaciones para abrazar la vida monástica, el hagiógrafo cuenta cómo hubo personajes que dejaron el *seruitium regis* para ponerse bajo la guía espiritual de Fructuoso. Aunque aparentemente fueron muchos lo que lo hicieron, la realidad es que el único concreto que menciona es el de Teudisclio, que llegó a fundar el monasterio de Castroleón:

Creciendo y haciéndose cada vez más frecuente el rumor de su eximia santidad, muchos distinguidos y nobles personajes, incluso de la corte, dejando el servicio del rey, huyeron con sed de perfección a su santa disciplina, de entre los cuales varios bajo la guía del Señor alcanzaron la dignidad episcopal; de ellos uno, de nombre Teudisclio, que había alcanzado un distinguido grado de saber y conocimientos, por la ayuda del Señor y con la protección y auxilio del tan mencionado santo, en una soledad escondidísima, en un lugar llamado Castroleón, edificó un extraordinario monasterio y permaneció en él hasta el término de sus días (V.F. 8)³².

Un último episodio concreto de esta influencia de Fructuoso es el que protagonizó la virgen Benedicta (Valverde Castro 2008, 30-42). Esta mujer había experimentado ya el deseo de la vida religiosa, pero el encuentro con la comunidad fructuosiana de Nono fue de gran trascendencia para ella. Benedicta acabó por fundar un monasterio femenino y su propia fama se extendió hasta el punto de que hubo ochenta vírgenes que decidieron profesar

en el monasterio creado por Benedicta (V.F. 15).

Es más que posible, no obstante, que el autor se sirva de la hipérbole para subrayar la gran fama, influencia y carisma espiritual que tenía Fructuoso y, por tanto, lo importante que había sido su *exemplum* para la revitalización del movimiento monástico en Hispania,³³ pero lo que, a mi juicio, resulta indudable es que Fructuoso tenía que resultar un personaje tremendamente carismático para sus contemporáneos.

Durante la primera mitad del siglo VII se produjo en el entorno de Zaragoza, bajo el episcopado de Juan y posteriormente el de Braulio, un impulso en el fenómeno monástico. Eugenio II fue uno de estos individuos que se vio atraído por un entorno monacal apropiado hasta el punto de marcharse de Toledo, donde formaba parte del clero, para consagrarse allí a la vida monástica. Lynch (1938, 56-57) defendió en su momento que esta marcha hacia Zaragoza respondería a la influencia que podría haber tenido sobre Eugenio el obispo Juan, cuyo pasado como monje no había pasado desapercibido³⁴.

Por otro lado, nuevamente es la obra de Valerio del Bierzo la que nos provee de una información preciosa sobre estos casos de influencia de un hombre de reconocida fama. Aunque sea una influencia distinta, la propia vida de Fructuoso de Braga constituyó un gran estímulo para el itinerario ascético de Valerio (Val. Berg., *De cel. reu.* 1; Díaz Martínez 2011a, 60-62). Sin embargo, Valerio en sus propios escritos dará cuenta también

32 *Rumore eximiae sanctitatis eius enixius crebrescente, multas idoneas ac nobiles personas, etiam ex palatio, seruitium regis relinquentes ad eius sacratissimam sitienter confugerunt disciplinam, ex quibus plerique ad pontificalem duce domino conscenderent honorem; inter quos unus sophismae intelligentiaeque peritia indeptus nomine Teudisclius, opulente domino atque saepedicti beatissimi sufragante praesidio, in abditissima solitudine in locum nuncupatur Castro Leonis egregium aedificauit monasterium et in ipso permansit usque ad finis sui terminum.*

33 Es muy ilustrativo el pasaje de V.F. 16.

34 Ildefonso de Toledo calificó a Juan como *pater monachorum* (Ild. Tol., *De uir. il.* 5). De hecho, Eugenio escribió un epitafio en honor al obispo Juan (Eug. Tol., *Carm.* 21). El período de Zaragoza dejó un hondo reflejo en la obra poética de Eugenio. Encontramos un poema dedicado a la basílica de los dieciocho mártires, lugar en el que se consagró a la vida monástica (Eug. Tol., *Carm.* 9). Del mismo modo dejó otras dos composiciones poéticas dedicadas a la iglesia de San Vicente (*Carm.* 10) y a la basílica de San Millán (*Carm.* 11).

de las personas que fueron acudiendo a él para hacerle compañía y ser guiados en el camino del ascetismo. Uno de los primeros que conocemos es un tal Juan, que era diácono y ayudante (*minister meus*) de Valerio (Val. Berg., *Ordo* 24). Resulta curioso que en el *Ordo querimonie* y en la *Replicatio sermonum* aparecen dos Juanes que son discípulos suyos (Val. Berg., *Ordo* 24-26 y *Replic.* 12-14. Su muerte se encuentre en *Replic.* 23). Ambos entran a su servicio y ambos mueren asesinados. Martín-Iglesias ha propuesto que estos dos personajes serían el mismo y que las variaciones e incoherencias de los relatos responderían a los recursos literarios de Valerio para adecuar cada una de sus narraciones a un fin determinado (Martín-Iglesias 2006, 331-332). El personaje que tendría más visos de ser el modelo real es el Juan que aparece en la *Replicatio sermonum*. A este Juan sus padres le habían buscado ya una esposa, pero él optó por la vía ascética. Compartió un período de vida religiosa junto a Valerio hasta que fue herido de gravedad en el ataque de unos ladrones y se vio obligado a volver a su casa. Sin embargo, una vez recuperado, fundó también un monasterio a los pies del Castro Petrense.

De hecho, Juan, el discípulo de Valerio, acabó por tener otro discípulo, un tal Saturnino. Tras un tiempo compartido con Juan, Saturnino marchó con Valerio. Ambos fundaron un oratorio dedicado a la Santa Cruz y a San Pantaleón (Val. Berg., *Replic.* 14-16). Saturnino fue ordenado presbítero por el obispo Aurelio de Astorga durante la consagración de esta iglesia. Sin embargo, en un momento determinado de su vida, Saturnino quiso continuar su vida ascética de forma independiente, al margen de Valerio, dinámica que era frecuente en este tipo de relaciones. Esto ocasionó una gran ruptura entre ellos (Val. Berg., *Replic.* 22)³⁵. Valerio, por tanto, parece que en estos momentos se reconocía a sí mismo como un asceta con la suficiente fama de santidad y sabiduría espiritual para que

otros con inquietudes similares acudiesen a él para ser instruidos (Díaz Martínez 2011a, 63).

No son, de hecho, los únicos casos en los que distintos personajes se acercarán a Valerio para recibir su instrucción. Encontramos también a un clérigo joven, que le pidió quedar sometido a su disciplina: «se llegó junto a mí un clérigo que poseía la fortaleza de la juventud, y con grandes ruegos me pidió quedar sometido a mi disciplina. Viéndolo libre y apto para trabajos artesanos, lo convertí en mi ayudante para labores manuales, y encargado de la comida y de los subsidios a nuestras necesidades» (Val. Berg., *Replic.* 3)³⁶. En la misma narración, otro hombre decidió quedarse con él un tiempo después para darle consuelo y hacer vida en común con él. Sin embargo, una muerte repentina acabó también con él (Val. Berg., *Replic.* 9). Uno de sus últimos discípulos fue Juan, su sobrino, hijo de su hermano Montano. Había abandonado el *seruitium regis*, a su esposa y a sus hijos para seguir la vida ascética (Val. Berg., *Replic.* 24). Además, se llevó consigo a un criado suyo, Evagrio.

2.3. Vocación *ex necessitate*

El último tipo de vocación que recogía Casiano era aquella que

Sucede cuando, cautivos en las riquezas y en los placeres de este mundo, sobreviene de pronto la tentación y se cierce sobre nosotros. Unas veces será cuando nos amenaza el peligro de muerte, otras cuando la pérdida de los bienes o la proscripción asesta un duro golpe a nuestra existencia, y otras cuando nos atenaza el dolor de ver morir a los que amamos. Entonces la desgracia nos obliga, tal vez a pesar nuestro, a echarnos en los brazos de

36 *uenit ad me quidam clericus iuuentutis fortitudine fretus, flagitans precabatur ut mee esset discipline subiectus. Quem intuens expeditum atque secularibus exercitiis aptum, constitui eum operum manuum mearum prodemtorem, alimentique stipendiorum necessitudinis nostre esse ministrum.*

35 Sobre el episodio de Valerio y Saturnino, *vid.* Díaz Martínez 2011a, 72-74.

Aquel a quien no quisimos seguir en la prosperidad (Cass., *Conl.* 3, 4)³⁷.

Serían las adversidades de la vida las que llevarían a ver en el monacato una opción más llevadera que la vida secular. No obstante, Casiano especifica que, aunque los dos primeros tipos de vocación tienen un origen más noble, una persona que entra a un monasterio por necesidad puede alcanzar la perfección espiritual. Del mismo modo, los que entraron movidos por vocaciones genuinas podrían llegar a enfriarse y acabar viviendo una vida espiritual marcada por la tibieza (Cass., *Conl.* III, 5).

Para el caso de Hispania no disponemos de casos concretos de personas que entrasen en los cenobios para mejorar sus condiciones materiales en situaciones de necesidad, pues normalmente este tipo de motivaciones no quedan recogidas en el tipo de fuentes de las que disponemos. Sin embargo, en las reglas monásticas podemos comprobar cómo quedaba recogida la incorporación de personas de los estratos sociales más diversos. De este modo, habría personas que tratarían de profesar en los monasterios como huida a las duras condiciones de vida del siglo, tratando de encontrar una estabilidad vital que en el mundo les sería lejana³⁸. Algunas de las pocas alusiones a este tipo de vocaciones monásticas las encontramos en pasajes puntuales de las reglas monásticas. Por ejemplo, a la hora de profesar en un cenobio que está regido por la *regula Fructuosi*, se le pregunta al monje «si es libre o siervo, si se trata de ingresar por recta y libre voluntad o quizá forzado por alguna necesidad» (*Reg. Fruct.* 21)³⁹. Otro caso

particular de ingreso monástico por necesidad aparece recogido en la *regula communis*. Más bien deberíamos hablar de readmisión monástica. En el capítulo dedicado a los fugitivos, se contempla la reincorporación de un monje fugitivo, que hubiese abandonado su comunidad monástica, si pidiese volver al monasterio forzado por la necesidad (*Reg. com.* 20). En estas situaciones excepcionales, el monje sería probado por la asamblea de ancianos antes de permitir su vuelta al cenobio.

En estos casos de ingresos monásticos por necesidad uno de los problemas sería la irrevocabilidad de la profesión monástica. El monje se convertía a todos los efectos en una persona dependiente del cenobio (Díaz Martínez 1987, 149-153). Sin embargo, las fuentes dejan entrever que la fuga de monjes profesos constituiría un problema. Aunque, nuevamente, desconocemos casos concretos, debemos presuponer que algunas de estas huidas estarían protagonizadas por aquellas personas que habían entrado a la vida monástica *ex necessitate*.

2.4. El caso de los oblatos

Un grupo particular de personas que entraban a los monasterios lo constituían los oblatos (Orlandis 1971; Díaz Martínez 1987, 136-138; Frighetto 2020a, 196-202)⁴⁰. Estos niños eran entregados por sus padres para ser educados en un ambiente monástico, donde probablemente pudiesen tener acceso a unas condiciones de vida tanto en lo social, lo cultural o lo espiritual que serían difícilmente igualables fuera de los muros de un cenobio. Si bien el acto de oblación de un niño podía estar infundido de una profunda y viva devoción, lo cierto es que normalmente eran las difíciles

37 *cum diuitiis mundo huius uel uoluptatibus obligati ingruentibus repente temptationibus, quae uel mortis pericula conminantur uel amissione bonorum ac proscriptione percutiunt uel carorum morte compungunt, ad deum, quem sequi in rerum prosperitate contempsimus, saltem inuiti properare compellimur.*

38 Un claro ejemplo de esta realidad sería el de los ancianos que entraban ya en la vejez a las comunidades reguladas por la *regula communis*. Cf. Salvador 2019, 398-401; Díaz Martínez 2020, 8.

39 *utrum liber an seruus sit; utrum bona et spontanea*

uoluntate an fortasse qualibet compulsus necessitate conueriti uoluerit.

40 Para una mirada amplia sobre la oblación monástica de niños en Occidente, *vid.* De Jong 1996. Durante la Edad Media, la imagen del niño que se entregaba en oblación a un monasterio se equiparó con la de Samuel, que fue entregado por sus padres, Ana y Elcaná, al servicio de Dios en Silo bajo la supervisión de Elí.

condiciones económicas familiares las que podían llevar a unos padres a entregar a su hijo a un cenobio (Díaz Martínez 1987, 44).

En el siglo VI, la normativa que regulaba el paso de los niños entregados en oblación de la infancia a la vida adulta era relativamente flexible. Una vez alcanzados los dieciocho años tenían en su mano la elección de perseverar en la vida monástica o continuar por otros derroteros (Conc. II Tol., c. 1). Sin embargo, conforme nos adentramos en el siglo VII, la creciente presión de las relaciones de dependencia fue provocando que cada vez fuera más difícil para estos niños tomar la elección de continuar, hasta el punto de que se les vetó cualquier posibilidad de abandonar el monasterio. Fue el IV Concilio de Toledo (633) el que decretó que: «Al monje lo hace, o la devoción de sus padres o su propia profesión, pero de cualquiera de estos modos queda obligado; por lo tanto, a los tales les cerramos cualquier portillo para reintegrarse al mundo y les prohibimos toda vuelta al siglo» (Conc. IV Tol., c. 49)⁴¹. Es en el X Concilio de Toledo (656) cuando se estableció la edad máxima de los diez años para entregar a los niños en oblación a los monasterios (Conc. X Tol., c. 6; Fernández Alonso 1955, 168-169). A partir de esta edad, por tanto, los padres no podrían forzar a los hijos a profesar como monjes o vírgenes. Del mismo modo, nos pone sobre la pista de que la práctica de entregas de niños de edades superiores se estaría practicando con anterioridad, sin poder especificar tampoco con que grado de frecuencia.

El caso de Vicente, monje en el monasterio de Asán, es de los mejor conocidos del siglo VI. Vicente fue entregado por sus padres al monasterio cuando era niño (Vinc., *Donatio*). Allí creció y fue ordenado diácono. Cuando tuvo la edad adecuada, decidió continuar el camino de la vida monástica y realizar su

profesión. Este es el momento en el que se produjo su *donatio*, que se nos ha conservado y que tanta información ha aportado para el conocimiento del monacato en las zonas pirenaicas durante el siglo VI. Posteriormente, cuando ya había alcanzado la edad adulta, Vicente llegó a ocupar la sede episcopal de Huesca hasta 576.

En las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium* se pueden ver varios niños habitando entornos monásticos que pueden ser identificados como oblatos. En la primera narración conocemos a Augusto, Quintiliano y Veranio, *pueri* de la basílica de Santa Eulalia de Mérida (V.S.P.E. I, 26-27). Vivían en un espacio común bajo la supervisión de un prepósito. De los dos últimos solo tenemos constancia por su papel como testigos de la aparición que protagonizó Augusto, recientemente fallecido. De igual modo, en el segundo relato, el del monje que no era capaz de refrenar su gula, podemos observar también como también en el monasterio de Cauliana había niños que vivían allí. De hecho, fueron estos niños los que reprendieron al monje protagonista de la narración y con esta acción lograron que cambiase su conducta (V.S.P.E. II, 14-16).

El monasterio agaliense, ubicado en el entorno de la *urbs regia*, contó también con un número considerable de oblatos que podemos constatar en las fuentes. Este monasterio, cuyos orígenes se remontan a comienzos del siglo VII, se convirtió en uno de los principales focos eclesiásticos del reino. Varios de los obispos que ocuparon la sede metropolitana de Toledo durante el siglo VII se habían formado en Agali. Los casos de Justo y de Eugenio I son significativos porque sabemos que fueron entregados al cenobio en su infancia para ser formados allí. De Justo nos dice Ildefonso de Toledo que «desde su infancia educado e instruido al tiempo como monje por Eladio» (Ild. Tol., *De uir. il.* 7)⁴². Fue abad de Agali

41 *Monachum aut paterna devotio propria professio facit; quidquid horum fuerit, alligatum tenebit: proinde eis ad mundum reverti intercludimus aditum, et omnem ad seculum interdicimus regressum.*

42 *ab infantia monachus ab Helladio ad uirtutem monasticae institutionis adfatim educates pariter et*

y, posteriormente, ocupó la silla episcopal toledana desde 633 hasta 636. Eugenio fue compañero de Justo y recibió también su formación monástica desde la niñez de manos de Heladio: «Eugenio, discípulo de Eladio compañero lector de Justo, llegó al episcopado después de Justo, educado desde su infancia monacalmente por Eladio junto con Justo en el monasterio, fue formado en las normas sagradas» (Ild. Tol., *De uir. il.* 12)⁴³. Accedió al episcopado de Toledo después de Justo y se prolongó hasta 646. Sabemos que normalmente las familias entregarían a sus hijos a los cenobios para tratar de ofrecerles un futuro en mejores condiciones sociales y económicas. Sin embargo, no debemos perder de vista que el monasterio Agaliense no sería probablemente la norma. En un cenobio vinculado directamente con la *sedes regia* del reino y que guardaba unos lazos tan estrechos con los círculos de poder más potentes de la capital, me resulta extraño pensar que solamente se recibieran allí a los hijos de familias desarraigadas. Educar a un hijo en un monasterio de la proyección del Agaliense era también una fuente de prestigio familiar⁴⁴.

En el entorno del monacato fructuosiano podemos constatar también la presencia de varios niños que fueron entregados por sus padres al movimiento monástico iniciado por el santo del Bierzo. Un caso es el de Baldario, del que tenemos noticias gracias a Valerio del Bierzo. Baldario había sido entregado a Fructuoso como niño y había acompañado al santo en sus viajes para construirle caminos y, de este modo, facilitarle los desplazamientos por los ásperos montes del noroeste peninsular: «En aquellos tiempos tuvo consigo a un muchachito, diestro en el trabajo de cantería, de nombre Baldario que le construyó

un camino en piedra por antros situados en lugares inaccesibles» (Val. Berg., *De cel. reu.* 1)⁴⁵. Otro caso similar es el de Dicientio, que también había servido desde pequeño a Fructuoso. El gran afecto y consideración que tenía Fructuoso por Dicientio lo llevó a nombrarlo abad de Turonio en su lecho de muerte. Este es un caso significativo porque es una de las pocas ocasiones en las que vemos como una persona que había formado *a priori* parte de los estratos sociales más bajos (*uernulum*), logró alcanzar la dignidad abacial, que gozaba de bastante prestigio en la época: «Y como ya tenía tomadas todas las previsiones de su casa, le quedaba un solo siervo de nombre Dicientio que lo había servido desde niño. Mandó llamarlo e imponiéndole la mano lo ordenó abad en el importante monasterio de Turonio» (V.F. 20)⁴⁶. Como se ve en estos dos casos, los niños que entraban al servicio de un monasterio, además de recibir su formación monástica, se ocupaban de labores concretas.

Un último caso que conocemos en el entorno fructuosiano es el de Julián. Julián entró al monasterio Nono, fundado por Fructuoso durante su viaje hacia el sur de Hispania. Entró allí como niño (*ex paruulo*) y allí creció y fue ordenado presbítero (V.F. 14). Como podemos observar, la entrada en el monasterio desde niños suponía la plena incorporación a la comunidad monástica. Eventualmente se podían adquirir cargos y responsabilidades, así como el acceso a las sagradas órdenes. De este modo, parece evidente que, dado que no había una barrera para estos niños entregados, la entrega por parte de sus familias era una verdadera promoción en muchos de los casos. De este modo, encontramos presbíteros, abades y obispos que progresaron espiritual y

instructus.

43 *Eugenius, discipulus Helladii, conlector et consors Iusti pontifex post Iustum accredit, ab infantia monachus ab Helladio cum Iusto pariter sacris in monasterio institutionibus eruditus.*

44 Sobre la educación que se recibía en los monasterios, *vid.* Riché 1978, 293-303; Diago 2018, 204-207.

45 *In illis uero temporibus habuit secum quandam puerulum, lapidum instructura peritum, nomine Baldari, qui illi per antra que inaccessibilibus erat locis posita uiam ex lapidibus construebat.*

46 *Et quum iam omnia domus suae ordinata haberet, unum uernulum suum nomine Dicientium qui illi bene a paruulo seruierat residuum habebat. Iussit eum uocari et inponens ei manum ordinauit eum abbatem in praecipuum Turonio monasterium.*

socialmente al amparo de un monasterio al que fueron entregados en los días de su niñez.

2.5. La profesión monástica como castigo político

Otro grupo destacado de personas que pasaron a engrosar las comunidades monásticas sin tener voluntad de hacerlo son aquellos que recibieron la tonsura monástica como forma de exclusión de los cauces de participación política del *regnum*. Recibir la tonsura eclesiástica era sinónimo de quedar al margen del desempeño de cualquier forma de ejercicio civil del poder (Frighetto 2020b, 112-118). No fueron pocos los nobles y reyes que sufrieron esta pena para ser eliminados por sus adversarios en el panorama político.

Uno de los primeros casos documentados en la Península Ibérica es el de Eborico, rey de los suevos entre 583 y 584. Había sucedido a su padre, el rey Miro, pero, aprovechando su juventud e inexperiencia, fue depuesto por Audeca y recluido en un monasterio. Juan de Bicláro lo recoge en los siguientes términos: «Priva a Eborico del reino y lo hace monje de un monasterio» (Ioh. Bicl. 67)⁴⁷. Eborico fue obligado de este modo a ceder el trono de los suevos a este personaje que, además, contrajo matrimonio con Siseguncia, su madre. Sin embargo, poco tiempo le duró la alegría del trono a Audeca. Leovigildo aprovechó la usurpación de Audeca para poner fin a la existencia del reino suevo y anexionarlo como una provincia más al creciente *regnum Gothorum* (Poveda Arias 2022)⁴⁸. Audeca sufrió la misma pena que había impuesto él a Eborico, es decir, fue obligado a recibir la tonsura y entrar en un monasterio: «Audeca,

privado del reino, es tonsurado y honrado con el honor del presbiterado después de dejar su reino; es indudable que padece lo que le hizo en Eborico, su rey e hijo del rey, y es enviado al destierro a la ciudad Pacense» (Ioh. Bicl. 75)⁴⁹. La información que nos ofrece Juan de Bicláro es bastante completa, dado que conocemos, además, el lugar en el que fue obligado a profesar monásticamente, que fue la *ciuitas pacensis*, es decir, la actual Beja (Portugal). Por tanto, su lugar de profesión monástica se ubicaba fuera de los límites del reino de los suevos. El confinamiento en los monasterios fue uno de los distintos tipos de exilio que se aplicaron en época visigoda (Vallejo Girvés 2003, 44-47). Una parte fundamental de este tipo de castigos políticos era el desplazamiento de los centros de poder que habían ocupado previamente para facilitar el aislamiento del individuo castigado.

La inhabilitación política a través de la tonsura monástica ocurrió también en el reino visigodo. El primer caso con el que contamos es el del joven Tulga, hijo de Chintila, que subió al trono de los godos en 639. Fue depuesto por el veterano Chindasvinto cuando aún se encontraba en su juventud (Ps. Fred. IV, 82). Una situación parecida fue la que sufrió el también anciano Wamba. En la noche de su polémica enfermedad, fue tonsurado y acabó sus días en un monasterio (Thompson 2021 [1969], 299-301).

En los cuales documentos se prueba que el rey anterior, Wamba, recibió la penitencia, y que la sucesión en la dignidad real pasa a este nuestro príncipe actual, pues el mismo rey Wamba, viéndose acometido por una gravísima enfermedad, y habiendo recibido el hábito religioso, y la venerable señal de la tonsura sagrada, por medio de una decisión suya escrita,

47 *Eboricum regno privat et monasterii monachum facit*. Utilizo en el texto la versión traducida de la crónica del Biclarense de Fernández Jiménez 2007. Por otro lado, Isidoro de Sevilla lo recoge en términos bastante similares: *Huic Eboricus filius in regnum succedit, quem adulescentem Audeca sumpta tyrannide regno priuat et monachum factum in monasterio damnat* (Isid. Hisp., Hist. 92). Díaz Martínez 2011b, 150-152.

48 Sobre la situación acontecida en la Gallaecia durante Eborico y Audeca, cf. Castillo 2023, 3-11.

49 *Audeca vero regno privatus tondetur et honore presbyterii post regnum honoratus non dubium quod in Eborico regis filio rege suo fecerat, patitur et exilio Pacensi urbe relegatur*.

eligió al ínclito señor nuestro Ervigio para que reinara después de él y fuera ungido con la bendición del obispo (Conc. XII Tol., c. 1)⁵⁰.

Situaciones similares las protagonizaron algunas de las reinas viudas del reino visigodo. Si bien no fueron depuestas junto con sus maridos, su caso constituyó un paralelo bastante similar. Habitualmente, la reina viuda podía ser una fuente de legitimidad para el sucesor del rey, como sucedió, por ejemplo, con el caso ya mencionado de Audeca y Siseguncia o el de Leovigildo y Gosvinta. Por este motivo, encontramos que se comenzó a obligar a las reinas viudas a tomar el hábito religioso y quedar recluidas en un convento para evitar que pudiesen tomar nuevas nupcias y, de este modo, influir en los avatares posteriores del reino. En las actas del III Concilio de Zaragoza (691) podemos constatar cómo hay un canon que trata sobre: «Que muerto el rey, la reina viuda inmediatamente deponga el traje seglar y se obligue a permanecer en un convento de religiosas» (Conc. III Zar., c. 5)⁵¹.

A priori, poco más sabemos sobre cómo era la inserción de estos personajes de alto nivel político en la cotidianeidad del monasterio. ¿Formaban parte de la rutina diaria del monasterio, de su ritmo de oración, trabajo y lectura o, por el contrario, el monasterio solamente funcionaba como un lugar de reclusión política?⁵² Tampoco sabemos a dónde se les obligaba a entrar, aunque a juzgar por el caso de Audeca y por otros exilios

políticos acontecidos en la época, como los que sufrieron algunos obispos católicos bajo el reinado de Leovigildo, me inclino a pensar que se les haría ingresar en algún monasterio alejado de sus zonas de influencia principales. Este sería el modo de tratar de privarles de su posible influencia política aun dentro de los muros del monasterio.

3. LA MOVILIDAD GEOGRÁFICA

Al abordar un estudio de esta índole sobre el monacato, debemos plantearnos también la siguiente pregunta: ¿se producían desplazamientos por el territorio para ingresar en la vida monástica o era la cercanía del cenobio la que imperaba a la hora de tomar una decisión de tal trascendencia para la vida de una persona? La respuesta no es sencilla, pues con frecuencia desconocemos la procedencia de las personas que ingresaban a los monasterios. Sin embargo, en las fuentes de las que disponemos, sí que parece que los *conuersi* se desplazaban con frecuencia al elegir un cenobio o un lugar en el que vivir ascéticamente. El estudio de este tipo de realidades nos pone tras la pista de un mundo tardoantiguo con unas conexiones y dinámicas de movilidad geográfica mucho más ricas de lo que se pensaba en la historiografía algunas décadas atrás (Sarti 2025).

La movilidad geográfica estaba presente, en general, en el monacato de distintas maneras. En cronologías similares, había un intenso intercambio de monjes que se desplazaban por Irlanda, Gran Bretaña y la Galia, haciendo de ese desplazamiento geográfico un camino de profunda significación espiritual (Summer 2025). Una realidad parecida es la que podemos constatar con los movimientos de peregrinación hacia Tierra Santa o los movimientos de los monjes itinerantes o giróvagos (Dietz 2005). También en Hispania tenemos atestiguados ejemplos de movilidad similar. Martín de Braga (Greg. Tur., *Hist.* V, 37), Nancto (*V.S.P.E.* III) o Donato (Ild. Tol., *De uir. il.* 3) son ejemplos de monjes que llegaron al territorio hispánico como tales. Las

50 *In quibus et praecedentis Wambanis principis poenitentiae susceptio noscitur et translatus regni honor in huius nostri principis nomine derivatur. Idem enim Wamba princeps dum inevitabilis necessitudinis teneretur evento, suscepto religionis debito cultu et venerabili tonsurae sacrae signáculo, ex per scribitorum definitionis suae hunc inclytum dominum Nostrum Ervigium post se praelegit regnaturum, et sacerdotali benedictione ungendum.*

51 *Ut defuncto principe subprestitis regina statim et uestem secularem deponat et in coenobio uirginum mancipetur permansura.* Valverde Castro 2003.

52 Los monasterios funcionaban como lugares en los que se canalizaban los problemas políticos y se les excluía en exilio allí. Sobre esta problemática como lugares de reclusión, cf. Díaz Martínez 2003; Prego de Lis 2006.

causas que los condujeron hasta la Península Ibérica fueron diversas. Del mismo modo, un tipo particular lo protagonizaría Fructuoso de Braga, sumido en un constante peregrinaje en el que combinaba la búsqueda de una mayor soledad con la fundación de nuevos cenobios. Sin embargo, aunque estos casos de movilidad vinculada al monacato son de enorme interés, para el presente artículo prefiero centrarme de un modo particular en los que estuvieron estrictamente vinculados con el inicio de la vida monástica o ascética de una persona.

Por lo que podemos ver en las fuentes y que he comentado previamente, muchas personas buscaban ponerse al servicio y bajo la guía espiritual de un *uir sanctus*. Normalmente, esto se traducía en el desplazamiento del *conuersus* al lugar en el que viviese el santo. Este factor de movilidad se evidencia con claridad en la *Vita Aemiliani*. La forma que tiene Braulio de expresar sus inicios vocacionales subraya el desplazamiento que realizó Emiliano para poder ir hacia el lugar donde vivía Felices: «Emprendiendo el viaje, llega ante él» (V.S.A. 2, 9)⁵³. Por otro lado, resulta paradigmática la expresión que utiliza el hagiógrafo de la *Vita Fructuosi* para describir la llegada de conversos al cenobio de *Complutum*, puesto que dice que acudieron «de todas las regiones de Hispania» (V.F. 3)⁵⁴. De este modo, no sólo es importante que hubiese tantas personas que quisiesen entrar en el monasterio, sino que además estaban dispuestas a abandonar sus lugares de origen y recorrer grandes distancias para poder unirse al movimiento monástico fructuosiano. Esta capacidad de cohesión del santo en la *uita* pretende enfatizar el carisma espiritual de Fructuoso. El caso de Eugenio II de Toledo ha sido mencionado con anterioridad, pero sería otro caso claro de este tipo de movilidad asociada al inicio de la vida monástica. Pese a formar parte del clero de Toledo, Eugenio prefirió no ingresar en ningún cenobio ubicado en el entorno de la *urbs regia* y encaminar sus

pasos hacia Zaragoza para adoptar allí la vida monástica.

Valerio del Bierzo, antes de dedicarse a la vida anacorética, quiso entrar en el monasterio de *Complutum*. Para llegar hasta él, también optó por desplazarse desde el entorno de Astorga hasta el emplazamiento del cenobio. Si bien la distancia no era abismal, sí que bastó para que Valerio la percibiese como una auténtica salida de su tierra: «salí impaciente de la tierra en que había nacido para dirigirme a este refugio de paz» (Val. Berg., *Ad beat. Donadeum* 2)⁵⁵. Otros casos han sido también mencionados previamente, así que no me detendré mucho en ellos. Bonelo, después de haber experimentado las visiones de las realidades ultraterrenas, no dudó en dirigirse a León para reemprender con mayor fervor su vida ascética (Val. Berg., *De Bon. mon.* 6). Además, aunque desconocemos el origen geográfico de la mayoría de los discípulos de Valerio, sí que debemos entender que su sobrino Juan procedería de un entorno más o menos próximo a Toledo (Val. Berg., *Replíc.* 24).

No obstante, no siempre se producían este tipo de desplazamientos. Por ejemplo, la mayoría de los abades que conocemos del monasterio de Agali estaban a menudo vinculados con la ciudad de *Toletum*.

Ahora bien, ¿por qué se producían estos desplazamientos? Como puede verse, las fuentes no son demasiado explícitas a la hora de indicar el origen de la mayor parte de los monjes por lo que es difícil comprender este fenómeno en su totalidad. Sin embargo, sabemos que la salida del lugar del que una persona era originaria era considerada como un paso necesario para una experiencia plena de la vida monástica. El propio Casiano, cuando aludía a la *uocatio ex Deo*, ponía como paralelo de esta elección a Abraham, que había tenido que salir de su tierra y abandonar la casa de su padre para seguir la promesa de Yahvé (Cass., *Conl.* 3, 4). Para Isidoro de Sevilla, el

53 *Arripiens iter peruenit ad eum*

54 *ex diuersis Spaniae partibus*.

55 *a terra natiuitatis mee [...] ad isdem quietis loca festinans fuissem egressus*.

desplazamiento físico era también de gran ayuda en los procesos de conversión espiritual:

A veces aprovecha a los conversos, para la salud del alma, el cambio de lugar, pues a menudo, con el cambio de lugar, se muda también el afecto del alma. Por ello, es conveniente ser arrancado, incluso corporalmente, del sitio donde uno se entregó a los placeres, ya que el lugar en que uno vivió disolutamente trae a la consideración de su mente todo aquello que en él continuamente pensó y realizó (Isid. Hisp., *Sent.* II, 10, 7)⁵⁶.

El desarraigo físico y geográfico debía ir acompañado de una ruptura con el pasado de la persona, con su vida en el siglo, con sus hábitos, sus costumbres y sus pecados previos. Esto quiere decir que la movilidad geográfica por motivos religiosos era al mismo tiempo una forma de desplazamiento simbólico en el espacio, que provocaría también un cambio en la condición social y espiritual del *conuersus* (Luckhardt 2020, 5-6).

Más allá del sentido espiritual que pudiese adquirir el salir de la tierra de origen, este desplazamiento podía ser bastante práctico en casos en los que la persona tuviese que hacer frente a la oposición de la familia. En la versión larga del *Elogium Ildefonsi*, escrito por Julián de Toledo, el padre de Ildefonso se opone a la entrada de su hijo al monasterio de Agali, aunque había sido una elección libre (Martín-Iglesias 2011, 210-215). Independientemente de si este pasaje es auténtico o es una interpolación posterior, refleja un tipo de conflicto familiar que no era infrecuente en situaciones similares. Lo mismo le sucedió a Fructuoso, que, aunque construyó el monasterio de Compludo en las propiedades familiares, eso no le impidió tener un conflicto con Visinando, su cuñado (V.F.

3). Esta situación también la vivió Benedicta, de la que sabemos que huyó «ocultamente de sus parientes» (V.F. 15)⁵⁷. Dado que tenía concertado un matrimonio con un gardingo del rey, los planes de Benedicta no coincidían con lo que esperaban de ella las personas de su entorno. De este modo, el alejamiento de su lugar de origen se antojaba como una garantía de libertad para poder optar por la vida ascética. En muchas ocasiones, este estilo de vida representaba la única opción disponible para las mujeres frente a las obligaciones sociales impuestas a su género

Finalmente, aunque las fuentes de las que disponemos parecen evidenciar que la movilidad geográfica era un factor más o menos común en los procesos de ingreso de una persona a la vida monástica, lo cierto es que sólo nos permiten conocer el carácter espiritual de estos desplazamientos. Desconocemos casos concretos de monjes y vírgenes que se alejaron de su hogar para vivir una vida ascética por otro tipo de causas.

4. CONCLUSIONES

Una vez presentados algunos de los casos de monjes, vírgenes y ascetas que nos permiten conocer un poco más sobre la experiencia particular de la vocación monástica, considero necesario hacer unas breves consideraciones finales.

En primer lugar, es importante resaltar cómo el estudio del monacato hispanovisigodo desde una perspectiva prosopográfica puede descubrirse como una fuente rica de información. Tal y como ha quedado reflejado a lo largo del presente estudio, existen numerosas limitaciones para comprender los procesos de vocaciones monásticas, como son la escasez de datos que nos ofrecen las fuentes textuales —en muchos casos únicamente conocemos el nombre del monje o de la virgen— o la excesiva dependencia del registro

56 *Valet interdum conversis pro animae salute mutatio loci. Plerumque enim, dum mutatur locus, mutatur et mentis affectus. Congrui est enim inde etiam corporaliter avelli, ubi quisque illecebris deservivit; nam locus ubi prave quisque vixit, hic in aspectu mentis opponit quod semper ibi vel cogitavit, vel gessit.*

57 *suos occulte fugiens parentes.*

hagiográfico para reconstruir la vida de los ascetas. Sin embargo, pese a esto, la mirada individualizada a cada uno de los actores de los que tenemos evidencias nos posibilita un nivel de comprensión considerablemente más profundo que aquel que nos permiten las reglas monásticas. De este modo, podemos distinguir hasta tres tipos principales de motivaciones monásticas: aquellas inspiradas por Dios a través de un deseo explícito de la divinidad o una inclinación hacia la vida religiosa. También la influencia de un hombre santo, cuya fama lo precediese, podía ser un factor importantísimo. Finalmente, la necesidad podía acabar siendo también un dinamizador de la vida espiritual. Aunque no poseamos casos concretos con los que atestiguarlas, me inclino a pensar que en ocasiones las motivaciones serían complejas y no se limitarían a una única.

Además, uno de los elementos que merecería una mayor y más pausada reflexión es el de la aparente correlación entre la vocación monástica y la movilidad geográfica. Parece que, en buen número de casos, la entrada a un cenobio o a la vida ascética conllevaba el desplazamiento de la persona fuera de su área de procedencia. En algunas ocasiones el desplazamiento sería menor, mientras que en otras vamos a encontrar grandes movimientos por el espacio. De este modo, el fenómeno monástico no solamente era un poderoso actor de dinamización social, sino que también de movilidad geográfica. Las personas se desplazaban por el territorio y lo habitaban a partir de su experiencia monástico-espiritual, así como podían adquirir una nueva condición social a través de su profesión en un monasterio. Sería, quizás, interesante para el futuro poder realizar algunos estudios comparados con otras regiones del mundo de la Antigüedad tardía.

ABREVIATURAS Y FUENTES

- Braul. Caes., V.S.A. = Oroz Reta, José 1978. *Sancti Braulionis Caesaraugustani episcopi. Vita Sancti Aemiliani. Perficit* 9 (119-120), 165-227.
- Cass., *Conl.* = Cassien, Jean 1955. *Conférences I-VII*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Conc. II Tol. = Vives, José 1963. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, 42-52. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Conc. III Zar. = Vives, José 1963. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, 475-481. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Conc. IV Tol. = Vives, José 1963. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, 186-225. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Conc. X Tol = Vives, José 1963. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, 308-324. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Conc. XII Tol. = Vives, José 1963. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, 380-410. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Eug. Tol., *Carm.* = Alberto, Paulo Farmhouse 2005. *Eugenii Toletani episcopi opera omnia*. Turnhout: Brepols.
- Greg. Tur., *Hist.* = Krusch, Bruno y Levison, Wilhelm 1951. *Gregorii Episcopi Turonensis Historiarum Libri X*. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani.
- Ild. Tol., *De uir. il.* = Codoñer Merino, Carmen 1972. *El «De uiris illustribus» de Ildefonso de Toledo. Estudio y edición crítica*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Ioh. Bicl. = Campos, Julio 1960. *Juan de Biclara, obispo de Gerona. Su vida y su obra*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Isid. Hisp., *Etym.* = Oroz Reta, José 2004. *Etimologías*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- Isid. Hisp., *Hist.* = Rodríguez López, Cristóbal 1975. *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción.* León: Centro de estudios e investigación «San Isidoro»-Caja España de inversiones-Archivo histórico diocesano.
- Isid. Hisp., *Sent.* = Campos, Julio y Roca, Ismael 1971. *Santos Padres españoles, II. San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso*, 226-525. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Iul. Tol., *Progn.* = Hillgarth, Jocelyn Nigel 1976. *Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi opera. Pars I*, 11-126. Turnhout: Brepols.
- Ps. Fred. = Wallace-Hadrill, John Michael 1960. *The Fourth Book of the Chronicle of Fredegar with its Continuations.* Westport-Connecticut: Greenwood Press Publishers.
- Reg. com. = Campos, Julio y Roca, Ismael 1971. *Santos Padres españoles, II. San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso*, 174-211. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Reg. Isid. = Campos, Julio y Roca, Ismael 1971. *Santos Padres españoles, II. San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso*, 90-125. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Reg. Fruct. = Campos, Julio y Roca, Ismael 1971. *Santos Padres españoles, II. San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso*, 137-162. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Val. Berg., *De Bon. mon.* = Díaz y Díaz, Manuel C. 2006. *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*, 210-217. León: Centro de estudios e investigación «San Isidoro»-Caja España de inversiones-Archivo histórico diocesano.
- Val. Berg., *De cel. reu.* = Díaz y Díaz, Manuel C. 2006. *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*, 218-223. León: Centro de estudios e investigación «San Isidoro»-Caja España de inversiones-Archivo histórico diocesano.
- Val. Berg., *De gen. mon.* = Díaz y Díaz, Manuel C. 2006. *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*, 210-217. León: Centro de estudios e investigación «San Isidoro»-Caja España de inversiones-Archivo histórico diocesano.
- Val. Berg., *De uana saec. sap.* = Díaz y Díaz, Manuel C. 2006. *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*, 172-193. León: Centro de estudios e investigación «San Isidoro»-Caja España de inversiones-Archivo histórico diocesano.
- Val. Berg., *Epist. Eg.* = Díaz y Díaz, Manuel C. 2006. *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*, 228-241. León: Centro de estudios e investigación «San Isidoro»-Caja España de inversiones-Archivo histórico diocesano.
- Val. Berg., *Ordo* = Díaz y Díaz, Manuel C. 2006. *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*, 246-277. León: Centro de estudios e investigación «San Isidoro»-Caja España de inversiones-Archivo histórico diocesano.
- Val. Berg., *Replíc.* = Díaz y Díaz, Manuel C. 2006. *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*, 280-311. León: Centro de estudios e investigación «San Isidoro»-Caja España de inversiones-Archivo histórico diocesano.
- Vinc., *Donatio* = Fortacín Piedrafita, Javier 1982. La donación del diácono Vicente al monasterio de Asán y su posterior testamento como obispo de Huesca en el siglo VI. Precisiones críticas para la fijación del texto. *Cuadernos de historia Jerónimo Zurita* 47-48, 7-70-
- V.F. = Díaz y Díaz, Manuel C. 1974. *La vida de San Fructuoso de Braga. Estudio y edición crítica.* Braga: Empresa do Diário do Minho.
- V.S.P.E. = Maya Sánchez, Antonio 1992. *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium.* Turnhout: Brepols.

BIBLIOGRAFÍA

- Brown, Peter 1971. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. *The Journal of Roman Studies* 61, 80-101.
- Castellanos García, Santiago 1998. *Poder social, aristocracias y hombre santo en la Hispania visigoda. La Vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza.* Logroño: Universidad de La Rioja.

- Castillo Lozano, José Ángel 2023. Dinámicas y categorías de poder en la caída del reino suevo. Reyes y tiranos en la *Gallaecia* del s. VI d. C. *Antigüedad y cristianismo* 40, 1-19. <https://doi.org/10.6018/ayc.534071>
- Cazier, Pierre 1994. *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*. Paris: Beauchesne.
- De Jong, Mayke 1996. In *Samuel's Image: Child Oblation in the Early Medieval West*. Leiden: Brill.
- Diago Jiménez, José María 2018. Las instituciones educativas de carácter religioso en el reino hispanovisigodo de los siglos VI y VII a través de los cánones conciliares y de las reglas monásticas. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval* 31, 197-220. <https://doi.org/10.5944/etfiii.31.2018.20317>
- Díaz y Díaz, Manuel C. 1985. *Visiones del más allá en Galicia durante la Alta Edad Media*. Santiago de Compostela: Bibliófilos gallegos.
- Díaz Martínez, Pablo C. 1987. *Formas económicas y sociales del monacato visigodo*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Díaz Martínez, Pablo C. 1988. Ascesis y monacato en la Península Ibérica antes del siglo VI. En *Actas I Congreso Peninsular de Historia Antigua*, 205-225. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- Díaz Martínez, Pablo C. 2003. La cárcel en la Hispania visigoda. En Pérez Martín, Inmaculada y Torallas Tovar, Sofía (eds.), *Castigo y reclusión en el mundo antiguo*, 193-208. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Díaz Martínez, Pablo C. 2011a. El eremitismo en la Hispania visigoda. Valerio del Bierzo y su entorno. En García de Cortázar, José Ángel y Teja Casuso, Ramón (eds.), *El monacato espontáneo: eremitas y eremitorios en el mundo altomedieval*, 59-83. Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real.
- Díaz Martínez, Pablo C. 2011b. *El reino suevo (411-585)*. Madrid: Akal.
- Díaz Martínez, Pablo C. 2011c. *Regula communis: Monastic Space and Social Context*. En Dey, Hendrik y Fentress, Elizabeth (eds.), *Western Monasticism Ante Litteram. The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and Early Middle Ages*, 117-135. Turnhout: Brepols.
- Díaz Martínez, Pablo C. 2019. La conversión personal como instrumento de salvación en el eremitismo y en el monacato visigodo. En Heras, Amélie, Gallon, Florian y Pluchot, Nicolas (eds.), *Ouvrier pour le salut, moines, chanoines et frères dans la Péninsule Ibérique au Moyen Âge: études réunies*, 17-38. Madrid: Casa de Velázquez. <https://doi.org/10.4000/books.cvz.9176>
- Díaz Martínez, Pablo C. 2020. Teoría y práctica de la medicina visigoda. Del enciclopedia de Isidoro a la enfermería monástica. *Asclepio* 72 (1), 299. <https://doi.org/10.3989/asclepio.2020.08>
- Dietz, Maribel 2005. *Wandering Monks, Virgins, and Pilgrims. Ascetic Travel in the Mediterranean World, A. D. 300-800*. University Park-Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Fernández Alonso, Justo 1955. *La cura pastoral en la España romanovisigoda*. Roma: Iglesia Nacional Española.
- Fernández Jiménez, Francisco María 2007. El *Chronicon* de Juan de Biclario. La crónica del rey Leovigildo y del III Concilio de Toledo. Estudio y traducción. *Toletana* 16, 29-66.
- Frighetto, Renan 2020a. Entre a caridade e o patrimônio: a oblação de crianças aos cenóbios e mosteiros no reino hispanovisigodo de Toledo do século VII. *Romanitas. Revista de Estudios Grecolatinos* 16, 190-207. <https://doi.org/10.17648/rom.v01i6.33068>
- Frighetto, Renan 2020b. De rei à clérigo: a tonsura como mecanismo de afastamento político no reino hispano-visigodo de Toledo (século VII). *Revista Diálogos Mediterrânicos* 18, 106-127. <https://doi.org/10.24858/391>

- García Moreno, Luis A. 1990. Expectativas milenaristas y escatológicas en la España tardoantigua (siglos V-VII). *Arqueología, paleontología y etnografía* 4, 247-258.
- Gil, Juan 1977. Judíos y cristianos en la Hispania del s. VII. *Hispania Sacra* 59 (30), 9-110.
- Kampers, Gerd 2015. Theudila. Königssohn, Usurpator und Mönch. *Millennium* 12 (1), 179-202. <https://doi.org/10.1515/mill-2015-0108>
- Luckhardt, Courtney 2020. *The Charisma of Distant Places. Travel and Religion in the Early Middle Ages*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429028359>
- Lynch, Charles H. 1938. *Saint Braulio, Bishop of Saragossa (631-651): His Life and Writings*. Washington, D. C.: The Catholic University of America.
- Martin, Céline 2003. *La géographie du pouvoir dans l'espace visigothique*. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion.
- Martín-Iglesias, José Carlos 2006. ¿Valerio en Compludo? Examen crítico de los opúsculos autobiográficos (CPL 1282-1284) y las Visiones del Más Allá (CPL 1277-1279) de Valerio del Bierzo. *Veleia* 23, 327-338. <https://doi.org/10.1387/veleia.2866>
- Martín-Iglesias, José Carlos 2011. Relatos hagiográficos sobre algunos obispos de la España medieval en traducción: Ildefonso y Julián de Toledo (BHL 3917 y 4554), Isidoro de Sevilla (BHL 4488) y Froilán de León (BHL 3180). *Veleia* 28, 209-242. <https://doi.org/10.1387/veleia.6311>
- Martín-Iglesias, José Carlos; Díaz Martínez, Pablo C. y Vallejo Girvés, Margarita 2020. *La Hispania tardoantigua y visigoda en las fuentes epistolares: antología y comentario*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Poveda Arias, Pablo 2022. Conquista e integración de la Gallaecia en el reino visigodo. *Lucentum* 41, 283-299. <https://doi.org/10.14198/LVCENTVM.19442>
- Orlandis Rovira, José 1971. La oblación de niños a los monasterios en la España visigótica. En Orlandis Rovira, José, *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, 51-68. Pamplona: EUNSA.
- Orlandis Rovira, José 2002. La escatología intermedia en el *Prognosticum futuri saeculi* de s. Julián de Toledo. En *Escatología y vida cristiana: XXII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, 419-424. Pamplona: EUNSA.
- Pozo, Cándido 1970. La doctrina escatológica del «Prognosticon futuri saeculi» de S. Julián de Toledo. *Estudios Eclesiásticos* 45, 173-201.
- Prego de Lis, Augusto 2006. La pena de exilio en la legislación hispanogoda. *Antigüedad y cristianismo* 23, 515-530.
- Riché, Pierre 1978. *Education and Culture in the Barbarian West. From the Sixth through the Eight Century*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Salvador Ventura, Francisco 2019. *Secundum regulam: cuidados y asistencia a enfermos y ancianos en las reglas monásticas hispano-visigodas*. *Dynamis* 39 (2), 381-402. <http://dx.doi.org/10.30827/dynamis.v39i2.9841>
- Sarti, Laury 2025. Introduction. Interdisciplinary approaches to early medieval mobility. En Sarti, Laury y Von Trott zu Solz, Helene (eds.), *Mobility in the Early Middle Ages, and Beyond. Interdisciplinary Approaches*, 1-9. Berlin-Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783111166698-001>.
- Summer, Michel 2025. Studying the networks and the mobility of clerics between Ireland, Britain and Francia (c. 640-750). En Sarti, Laury y Von Trott zu Solz, Helene (eds.), *Mobility in the Early Middle Ages, and Beyond. Interdisciplinary Approaches*, 29-42. Berlin-Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783111166698-003>.
- Testón Turiel, Juan Antonio 2024. La vida espiritual en san Isidoro de Sevilla. *Isidorianum* 33 (1), 239-278. <https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1011>
- Thompson, E. A. 2021 [1969]. *Los godos en España*. Madrid: Alianza.

- Tovar Paz, Francisco Javier 2017. Valerio del Bierzo sobre la *Peregrinatio Egeriae*: déixis del género literario y sentido de la epístola. *Limite* 11 (2), 35-55.
- Vallejo Girvés, Margarita 2003. Los exilios de católicos y arrianos bajo Leovigildo y Recaredo. *Hispania Sacra* 111 (55), 35-48. <https://doi.org/10.3989/hs.2003.v55.i111.166>
- Valverde Castro, María Rosario 2003. La reina viuda en el derecho visigodo: *religionis habitum adsumat*. *Anuario de Historia del Derecho Español* 73, 389-406.
- Valverde Castro, María Rosario 2008. Mujeres «viriles» en la Hispania visigoda. Los casos de Gosvinta y Benedicta. *Studia historica. Historia medieval* 26, 17-44.
- Villegas Marín, Raúl 2013. *Diversae svnt vocationes*: la experiencia personal de la salvación en algunos autores provenzales del siglo v y la oposición a la teología agustiniana de la gracia. En Benoist, Stéphane y Hoët-Van Cauwenberghe, Christine (eds.), *La vie des autres: Histoire, prosopographie, biographie dans l'Empire romain*, 307-328. Villeneuve-d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion. <https://books.openedition.org/septentrion/48668>
- Wood, Jamie 2009. Individual and Collective Salvation in Late Visigothic Spain. En Clarke, Peter y Claydon, Tony (eds.), *The Church, the Afterlife and the Fate of the Soul*, 74-86. Woodbrige: Ecclesiastical History Society.
- formación de la Universitat de Girona (IFUdG 2022-2024)” en colaboración con el Banco Santander, convocatoria de 2023 (IF_UdG2023). El trabajo se enmarca asimismo en el Proyecto ROMEX, Romanorum et exterarum gentium generalis consensus: procesos de integración en la Hispania tardoantigua (PID2021-123986NB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, la Agencia Estatal de Investigación (MICIU/AEI /10.13039/501100011033) con fondos FEDER de la UE.

CONTRIBUCIONES DE AUTORÍA

Jesús Huertas Gómez: conceptualización, metodología, investigación, análisis formal, redacción, revisión, edición y supervisión

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

El autor de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

FUENTES DE FINANCIACIÓN

Este artículo ha sido realizado gracias a un contrato del “Programa de ayudas para la contratación de personal investigador en

Cómo citar / How to cite: Carrera Airola, Leonardo 2025. La santidad como clave de lectura y justificación de las contradicciones. La *Vita Porphyrii* de Marco diácono: un caso en la Antigüedad Tardía. *Antigüedad y Cristianismo* 42, 131-160. <https://doi.org/10.6018/ayc. 668131>

LA SANTIDAD COMO CLAVE DE LECTURA Y JUSTIFICACIÓN DE LAS CONTRADICCIONES. LA *VITA PORPHYRII* DE MARCO DIÁCONO: UN CASO EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

HOLINESS AS A KEY TO READING AND JUSTIFYING CONTRADICTIONS. THE *VITA PORPHYRII* OF MARK DEACON: A CASE FROM LATE ANTIQUITY

Leonardo Carrera Airola
Universidad Autónoma de Chile
Talca, Chile
leonardo.carrera@uautonoma.cl
orcid.org/0000-0001-5105-9844

Recibido: 22-6-2025
Aceptado: 30-9-2025

RESUMEN

La *Vita Porphyrii* de Marco Diácono describe con excepcional detalle y meticulosidad la cristianización de Gaza a principios del siglo V bajo la iniciativa del obispo Porfirio, de forma que se ha visto en ella un testimonio de inestimable valor para el estudio de las transformaciones religiosas que tuvieron lugar en la Antigüedad tardía. La obra, sin embargo, también estaría revestida de un fuerte carácter apologético con el fin de justificar la violencia religiosa impulsada por Porfirio para hacer del sujeto histórico un objeto de culto. Porfirio, en otras palabras, encarnaría un modelo de vida ejemplar no tan convencional: el santo dispuesto a recurrir a medios violentos con tal de apuntalar su actividad misionera y pastoral. En ese sentido, el presente artículo propone como clave de lectura visualizar el contenido de esta bio-hagiografía, más que como un mero discurso narrativo, como un discurso judicial-deliberativo, donde al paso que su autor defendía el actuar del obispo en su polémica contra el paganismo, ofrecía pruebas de su santidad y denunciaba los males perpetrados por sus enemigos, encarnando Porfirio una propuesta de excelencia cristiana que cabría traducir como la deliberación o tesis de su escrito: de su iniciativa había que extraer una lección, un modelo vital que, de ser seguido y perpetuado por sus correligionarios, era una invitación a mantener la esperanza de que la religión cristiana, a pesar de la resistencia pagana, prevalecería. A fin de demostrar lo anterior, se examinan los diversos recursos argumentativos que habría utilizado el autor para justificar la condición sacrosanta de Porfirio, yuxtaponiendo la violencia religiosa a una serie de *topoi* hagiográficos de probado efecto persuasivo.

Palabras Clave: Marco Diácono, *Vita Porphyrii*, Porfirio de Gaza, hagiografía, santidad.

ABSTRACT

The *Vita Porphyrii* of Mark the Deacon describes with exceptional detail and meticulousness the christianization of Gaza in the beginnings of the V century under the bishop Porphyrius, being this a testimony of invaluable value to study the religious transformations that took place during the Late Antiquity. The document, nonetheless, would have a strong apologetic character in order to justify the religious violence impulsed by Porphyrius to make the historical subject an object of cult. Porphyrius, in other words, incarnates a model of exemplar life not so conventional: the saint willing to use violent means for his missionary and pastoral activity. In this sense, this article proposes as a key to lecture, visualizing the content of this bio-hagiography, as more that only narrative discourse, as a judicial-deliberative discourse, where, while its author defends the acting of the bishop in his polemic against paganism, offered proofs of his holiness and denounced the evils made from his enemies, incarnating Porphyrius a proposal of Christian excellence that could be translated as the thesis of his work: a lesson would have been drawn from his initiative, a vital model that, if followed and perpetuated by his coreligionists, was an invitation to maintain the hope that the Christian religion, besides the pagan resistance, would succeed. In order to demonstrate this, different argumentative resources used by the author to justify the holiness of Porphyrius are examined, juxtaposing the religious violence to a series of hagiographic *topoi* with proven persuasive effect.

Key words: Mark the Deacon, *Vita Porphyrii*, Porphyrius of Gaza, hagiography, holiness.

SUMARIO

1. Introducción: la *Vita Porphyrii* como discurso judicial-deliberativo. 2. Recursos estilísticos y argumentativos para sancionar la santidad de Porfirio. 2.1. *Topoi* hagiográficos. 2.2. La metáfora agonística como equiparación a los antiguos mártires. 2.3. La unión mística con Cristo. 2.4. La taumaturgia. 2.5. La *virtus*. 3. Conclusiones. 4. Fuentes primarias: ediciones y traducciones. 6. Bibliografía

1. INTRODUCCIÓN: LA *VITA PORPHYRII* COMO DISCURSO JUDICIAL-DELIBERATIVO

La *Vita Porphyrii episcopi Gazensis* –Βίος τοῦ Ἀγίου Πορφυρίου ἐπισκόπου Γάζης– de Marco el Diácono¹ describe el proceso de

1 Para la presente investigación, hemos seguido la versión griega que, sobre la base de un manuscrito de Jerusalén –y considerado el de mejor calidad, el BHG 1570–, Henri Grégoire y Marc-Antoine Kugener ofrecen de esta biografía en su conocida edición crítica: Grégoire y Kugener 1930. Para los fragmentos que reproducimos en español, hemos utilizado la traducción de Teja 2008, debido a que sigue muy de cerca la edición crítica ya referida. También se ha revisado la reciente edición crítica a cargo de Lampadaridi 2016, la cual, aunque utiliza manuscritos desconocidos para Grégoire y Kugener y corrige partes del texto, no trae cambios sustanciales en el argumento ni

novedades en relación con los ejemplos sobre la conversión de Gaza. Cabe advertir que sobre esta fuente pesa una dilatada controversia en torno a su historicidad. Esto porque la versión griega que nos ha llegado no sería propiamente la original, sino la revisión que un escritor posterior hizo de la misma, arrogándose la libertad de seleccionar –o incluso agregar– los episodios que debían estar presentes en el relato definitivo, así como de omitir aquellos que pudo considerar irrelevantes a su fin encomiástico, quedando ordenada de tal manera la trama que lo que se destaca en ella correspondería, en última instancia, a lo que sería significativo para él y, por extensión, también para su eventual audiencia. Lo más delicado de este trabajo de edición es que la persona responsable de llevarlo a cabo, probablemente para no restarle impresión de veracidad a la obra, asumió el propio perfil del Diácono, imposibilitando al lector posterior poder distinguir con exactitud el aporte

cristianización de Gaza a principios del siglo V a instancias del obispo Porfirio (ca. 347-420), girando la mayor parte de la narración en torno a los primeros años de su episcopado, esto es, entre el 395 y el 407, probablemente por ser el período más agitado y decisivo en su lucha contra el paganismo, además de contener los episodios más memorables y espectaculares que, por esa razón, también eran los más dignos de relatar. Ahora bien,

de cada cual en la composición. Esta “doble autoría” sería la responsable, en fin, del enconado debate historiográfico en el que se han dado cita las más diversas perspectivas, desde aquellas que defienden una fecha de redacción temprana y un autor próximo –si es que no directamente involucrado– a los hechos que relata, hasta posturas que apelan por una fecha de composición lo suficientemente tardía como para que el contenido de esta biografía sea considerado pura y vana ficción. Por nuestra parte, y sin cerrarnos a la posibilidad de conceder cierta condición autoral al redactor posterior, en especial porque debemos a su particular criterio la versión “definitiva” y por todos conocida del texto original, nos inclinamos a pensar que el editor habría buscado primordialmente reconstruir la obra tal como fue diseñada en su origen, o al menos que se habría apegado lo más exactamente posible a la autoría original del texto intentando intervenir lo justo y preciso, probablemente porque el contexto en que habría efectuado esta intervención, además de ser más o menos próximo al acto de escritura de Marco, tampoco habría diferido en demasía en términos religiosos y políticos, lo que significaría que los propósitos de uno y otro –al igual que sus audiencias– en ningún caso entrarían en contradicción. Esta hipótesis forma parte del estudio introductorio de nuestra tesis doctoral, apartado “La *Vita Porphyrii* y el problema de su historicidad” (Carrera Airola 2023, 39-60). Por otra parte, más allá de que algunos de los eventos narrados –sobre todo cuando los milagros se incorporan al curso de la narración para explicar el supuesto “éxito” del proceso de cristianización– posean una dudosa credibilidad, tenemos la seguridad de que la *Vita Porphyrii* es un claro reflejo del ambiente espiritual e ideológico en que se sitúa el episcopado de Porfirio –con sus convicciones, valores, mentalidades y sensibilidades–, lo que la valida como fuente de conocimiento –a la vez que documento insustituible– para la época que describe.

nuestra propuesta sostiene que Marco, más que solo narrar una biografía, lo que realmente pretendía era justificar un modelo de santidad. Esta, en efecto, no es una categoría unívoca o estática, sino profundamente dinámica que depende de ciertas circunstancias históricas y culturales, las cuales promueven la creación de un *typus* específico de “héroe santo”, cuyas características especiales se explicarían, en último término, como una respuesta a las principales necesidades y preocupaciones por las que estaría atravesando una comunidad en un lugar y momento determinado.

En ese sentido, si la inquietud más apremiante de la Iglesia en Gaza era cristianizar la ciudad y, de paso, erradicar las creencias y cultos paganos imperantes desde hacía siglos, el modelo de *uir Dei* que nos propone Marco es el del santo que está dispuesto a recurrir a medios violentos con tal de conseguir la victoria religiosa. Sin embargo, la sublimación de la violencia no deja de ser un ejercicio retórico complejo a la vez que controvertido, sobre todo en una religión donde el amor, la paz y la compasión son elementos definitorios de su *ethos*² (Volf 2008, 1-17), y, aunque los intentos por justificar el uso de la fuerza contra paganos y herejes no han faltado desde muy temprano en la historia del cristianismo, difícilmente podríamos aseverar que ha existido un consenso entre sus miembros sobre la efectividad o la legitimidad de tal actuar³. Sin ir más lejos, la

2 Sin duda, el fundamento histórico y doctrinal más claro en contra de la violencia dentro del cristianismo es el “Sermón de la Montaña”, donde Jesucristo inclusive enseña el mandamiento de amar a los enemigos: *vid.* Mt 5, 7, 9, 17-48.

3 Lo mismo cabe decir para el mundo romano-pagano, especialmente con respecto a la persecución programada contra los cristianos. Si bien un sector mayoritario de la población imperial pudo, sobre todo en un primer momento, haber validado la violencia religiosa, asumiéndola como la consecuencia casi inevitable de la “irracionalidad” y terquedad cristiana –que, por lo demás, denotaba una peligrosa falta de patriotismo y sentido cívico–, pronto la política anticristiana de finales del siglo III y comienzos del IV mostró su ineficacia, ya que uno

misma *Vita Porphyrii* –§ 72– trasluce esta situación a propósito del conflicto que se suscitó al interior de la comunidad cristiana de Gaza producto de la política coercitiva de su obispo para atraer a la población pagana (Fowden 1978, 78), y, en general, las críticas a este tipo de medidas represivas no faltan en diversas fuentes contemporáneas, tanto cristianas como paganas⁴. Marco, entonces,

de sus efectos colaterales fue el hastío generalizado que provocó tanta efusión de sangre, acentuando las disputas internas entre las facciones paganas moderadas y aquellas más radicales, proceso en el cual las primeras cada vez ganaron más espacio y dejaron atrás su condición de grupo minoritario. Quien testimonia esta falta de acuerdo dentro de las comunidades paganas y su escisión en facciones es Eusebio de Cesarea, afirmando que hubo paganos que se compadecieron de los castigos infligidos a los cristianos, dado que asumían, en general, que no eran más que fanáticos desquiciados. Es el caso, por ejemplo, del soldado Basíledes, entristecido por el martirio de la virgen Potamiana y, finalmente, convertido al cristianismo por el testimonio de su valor y su generosidad en medio del tormento. La *Passio Perpetuae et Felicitatis* narra un caso muy parecido, el del mártir Sáturo y el soldado Pudente. Un ejemplo más tardío es el que nos ofrece Gregorio de Nacianzo sobre Marcos de Aretusa; su negativa a reconstruir un templo pagano que él mismo había destruido en tiempos del emperador Constancio II (337-361), dio pie a que los habitantes de Aretusa iniciaran una persecución en su contra con la venia del nuevo emperador, Juliano (361-363). Sin embargo, fue tal su obstinación a dar dinero para pagar las reparaciones del templo, que al final los prefectos –*hyparchos*–, pese a ser paganos, se compadecieron de él y contravinieron la disposición del emperador, solicitándole que lo liberase. El rétor pagano Libanio (ca. 314-ca. 394), de hecho, le advirtió al celoso gobernador de Arabia –en plena restauración pagana impulsada por Juliano– sobre el peligro de fortalecer aún más la resistencia cristiana a través de una brutalidad sin sentido, precisamente como la que había sufrido el obispo Marcos en Aretusa. Cf. respectivamente: Eusebio de Cesarea, *Historia ecclesiastica* VI, 5, 1-6; Ruiz Bueno 1974, 438-439; Gregorio de Nacianzo, *Oratio* IV, 91, 10-26; Libanio, *Epistula* DCCCXIX, 6.

4 Especial flanco de críticas revistió la violencia de los monjes para con la alteridad religiosa,

habría tenido una doble tarea en función de sus posibles públicos destinatarios: resguardar –dentro de su propio presente como para la posteridad– la conducta episcopal de Porfirio del ataque de sus “enemigos” directos –los paganos–, pero también convencer a cierta parte de la audiencia cristiana, en principio presumiblemente hostil a su modelo social ideal, de la validez de aquel.

Por consiguiente, cabría la posibilidad de definir la “agenda oculta” de Marco, *grosso modo*, como la defensa de una “incómoda” praxis religiosa a través de la literatura. Si Porfirio encarnaba un modelo de santidad que se prestaba a debate, el desafío más inmediato de su biógrafo era aportar razones en amparo de su punto de vista, de tal manera que éstas, de ser el caso, lograsen modificar las ideas previas del interlocutor. La clave entonces para una interpretación adecuada del retrato que Marco confeccionó de Porfirio radicaría en la motivación apologética que yacería detrás de esta representación.

agresividad en la que coinciden invariablemente –aunque independiente de su apreciación positiva o negativa– los documentos de este período. Ambrosio de Milán (ca. 340-397), por ejemplo, se refiere al activo papel que desempeñaron en el incendio de una sinagoga y de un santuario gnóstico en Callinicum –o Calinico, Siria– el año 388, al parecer instigados y dirigidos por el obispo de la ciudad y sin ningún apoyo del brazo secular, como lo deja entrever la ordenanza del emperador Teodosio I (379-395) relativa a que la reconstrucción de la sinagoga tenía que correr por cuenta exclusiva del obispo local. Ahora bien, las críticas más acérrimas vinieron, lógicamente, desde el paganismo. El testimonio de Libanio es elocuente a este respecto, en particular su discurso *Pro templis*, donde, al paso que evidencia la cooperación entre obispos y monjes, se explaya en describir cómo estos últimos se dejaban caer en los santuarios rurales de Antioquía, atacándolos a mano limpia o con piedras, madera y fuego, razón por la cual compara su comportamiento al de cualquier malhechor o bandido. Cf. respectivamente: Ambrosio de Milán, *Epistulae* XL, 6-7; Paulino de Milán, *Vita Ambrosii* 22; Libanio, *Oratio* XXX, 8-12; *vid.* tb. Zósimo, *Ιστορία νεῦα* V, 23, 4.

De acuerdo con todo lo anterior, el verdadero “blanco” de la *Vita Porphyrii* no sería relatar cómo la religión cristiana intentó suplantarse las costumbres paganas y sus lugares de culto, sino demostrar por qué la intensa actividad que para tal propósito desplegó Porfirio justificaría su santidad. Ahora bien, como habría estado consciente de lo delicado que era lograr un acuerdo con respecto a este punto, lo cierto es que trató de apuntalar su “atípico” modelo de *uir Dei* echando mano a otros recursos estilísticos y argumentativos de probado efecto persuasivo. Si Marco, en ese sentido, más que solo contar una historia lo que pretendía era persuadir, entonces parece posible vincular esta biografía a un discurso judicial-deliberativo. La presencia, en efecto, de variados elementos tanto retóricos como dialécticos pueden dar fundamento a esta proposición, por lo que podríamos imaginar el acto de escritura de Marco como en medio de una situación procesal, esto es, como si fuese un orador que está enunciando un discurso ante un juez, un tribunal o una asamblea, en procura de un pronunciamiento –en el mejor de los escenarios, favorable– sobre los hechos que ha expuesto en términos de una causa, la cual, por cierto, tendría un grado de discutible de poder ser defendible, por cuanto el objeto en litigio –la vida del obispo de Gaza– y, específicamente, la postura que frente a él sustenta como orador –la iconoclasia del obispo como un *typus* definido de *uir Dei*–, se escaparía a la *opinio communis*, al ideario habitual de santidad que hasta entonces manejaba el público y formaba parte de sus concepciones y valores dominantes, siendo su discurso precisamente una propuesta concreta por ampliar éstos para así, en definitiva, sostener y validar su propia posición al respecto (Lausberg 1990, 111-114).

Por supuesto, que un obispo procediera con violencia contra los cultos y templos paganos de su ciudad no era en absoluto algo nuevo; lo que decimos que podía estar en abierta controversia era hacer de esta actividad una expresión de santidad. Ahora bien, podría criticarse este punto de vista simplemente

aduciendo que la *Vita Porphyrii* no es la única hagiografía tardoantigua en retratar a un santo iconoclasta –bastaría con recordar, por ejemplo, la contemporánea *Vita Sancti Martini* de Sulpicio Severo (363-ca. 425)–, pero lo cierto es que la violencia religiosa recién se estaba incorporando como una tipología dentro del género hagiográfico, en un intento por legitimar e incentivar el uso de la fuerza en contextos complicados de conversión religiosa (Marcos 2015, 169-196), de modo que Marco se habría visto obligado, además, a emplear con eficacia un repertorio de recursos argumentativos para dar fundamento y fuerza persuasiva a su discurso, haciendo que su propia perspectiva fuese aceptable por el receptor. Para ello, fue necesario insertar la actividad episcopal de Porfirio en una compleja estructura discursiva, donde aquella convergiera con un arsenal de pruebas de tal manera que el interlocutor, convencido ya de su calidad de “hombre santo” –*ἀγίου ἀνδρός*⁵ y “amigo de Dios” –*θεοφιλοῦς*⁶–, no pusiera en duda el valor de su política coercitiva ni menos la dimensión sobrehumana de la misma. Por eso, en fin, creemos que la situación procesal descrita en el párrafo anterior se configuraría como la instancia enunciativa básica de la biografía escrita por Marco, cuya estructuración formal y temática a la luz del modelo hagiográfico ya es expresiva a este respecto, según veremos con más detalle a continuación.

2. RECURSOS ESTILÍSTICOS Y ARGUMENTATIVOS PARA SANCIONAR LA SANTIDAD DE PORFIRIO

La elección del género hagiográfico, en efecto, no sería una casualidad, sino una decisión consciente por ser la forma literaria que mejor se adecuaba a sus objetivos. Y es que durante la Antigüedad tardía –y a lo largo de toda la Edad Media– las *vitae sanctorum* fueron una especie de verdaderos textos de divulgación, cuyo estilo y contenido –

5 *Vit. Porph.* prol. 1 y 3

6 *Vit. Porph.* prol. 2.

caracterizados por la amenidad y el encanto que evoca lo maravilloso– auguraban captar la atención de un público heterogéneo y masivo. La *Vita Porphyrii*, por supuesto, no habría sido la excepción, y el solo hecho de que se conserven manuscritos en distintos idiomas ya es sintomático de la temprana popularidad que alcanzó⁷, la misma que la pudo hacer merecedora de una extensa circulación. De hecho, del prólogo se infiere que este relato, como la generalidad de las obras hagiográficas (Velázquez 2007, 48, 81), habría estado destinado a una lectura pública ante una audiencia presumiblemente numerosa⁸ –casi con toda seguridad, durante la celebración del *dies natalis* del santo⁹, ocasión propicia para que el recuerdo de su memoria afectase de manera especial el ánimo de los allí presentes–, circunstancia que de por sí debiese haber contribuido a su difusión (Chartier 2002, V).

En síntesis, el valor agregado del género hagiográfico es que no estaba pensado para

7 Además de la versión griega, existe una versión en georgiano conservada en un manuscrito de los siglos VI-VII que, a su vez, parece ser una traducción de un original perdido en siríaco (*vid.* Peeters 1941, 65-216; Childers 2006, 154-178). Por otra parte, aunque es cierto que esta obra vino a ser traducida al latín recién en 1556 por el erudito francés Gentian Hervet (1499-1584), el caso es que “desde entonces no dejó de atraer la atención de los estudiosos por la precisión y el pintoresquismo de sus informaciones, recibiendo todo tipo de elogios”, Teja 2008, 16.

8 Acerca de la práctica de la lectura en voz alta de este tipo de textos, cf. p. ej.: Atanasio de Alejandría, *Oratio contra gentes* 1; del mismo autor, *vid. tb. Vita Antonii* [en adelante: *Vit. Ant.*] prol. 3; Basilio de Cesarea, *Homilia in sanctos XL martyres Sebastenses* [en adelante: *HMart.*] 2; Gregorio de Nisa, *Oratio in laudem fratris Basilii* [en adelante: *Laud. Bas.*] 46.

9 En lo que respecta a la celebración del *dies natalis* de los santos y su amplia convocatoria, cf. p. ej.: Basilio de Cesarea, *Homilia in Gordium martyrem* [en adelante: *HGord.*] 1; del mismo autor, *vid. tb. su Homilia in sanctum Mamantem martyrem* [en adelante: *HMam.*] 2; Jerónimo de Estridón, *Vita Hilarionis* [en adelante: *Vit. Hil.*] 30.

el exclusivo deleite de una minoría culta de lectores, sino para la instrucción y edificación de toda una comunidad (Fisher 1993, 43; Brown 2015, 24, 30; Velázquez 2007, 70, 94; Castillo 2002, 88), lo que amplificaba su radio de alcance a un porcentaje significativo de la población de una o varias ciudades como consecuencia de un proceso de socialización incesante¹⁰. No en vano se ha sostenido que el período tardoantiguo vio una creciente “democratización de la cultura” (Mazzarino 1960, 35-54)¹¹ –un fenómeno que, por lo

10 Tomas Hägg y Philip Rousseau han postulado que las biografías cristianas eran el “medio” a través del cual sus héroes podían ser “transportados” a nuevos escenarios, de modo tal que operasen un efecto práctico en entornos culturales que ellos mismos nunca hubiesen conocido o experimentado. Esta “movilidad textual”, afirman, parece haber sido particularmente característica de los relatos hagiográficos relativos a santos ascetas –pensemos, por ejemplo, en el testimonio de Agustín de Hipona, quien en sus *Confessiones* (VIII, 5) nos habla del papel que la *Vita Antonii* ejerció sobre su propia evolución espiritual–, lo que los lleva a plantear, en definitiva, el peligro que supone creer que estas obras –como la misma *Vita Antonii*, o la *Historia monachorum in Aegypto*, entre otras– fueran diseñadas para una audiencia estrechamente familiarizada con la vida ascética. Incluso, cabe advertir la posibilidad de que biografías concebidas, en principio, para ser manipuladas dentro de un círculo relativamente pequeño o cerrado, con el tiempo pudiesen volverse móviles y afectar a otras realidades. *Vid.* Hägg y Rousseau 2000, 16-17; *vid. tb.* Cameron 1995, 37. Quizá la expresión más clara de la idea anterior sea el hecho de que muchas obras escritas originalmente en griego ahora sobreviven única o parcialmente en siríaco u otros idiomas, lo que nos da cuenta de una permeabilidad ostensible, a tal punto que Eusebio de Cesarea o Teodoreto de Ciro son solo algunos de los autores de habla griega de este período cuyos textos han sobrevivido, en parte, a través de traducciones. Respecto a esto último, cf. Cameron 2006, 18-19.

11 Desde que Santo Mazzarino propusiera esta idea en “La democratizzazione della cultura nel Basso Impero” –reeditado con algunas modificaciones y adiciones bibliográficas en *Antico, tardoantico ed èra constantiniana* (1974, 74-98)–, se convirtió en objeto de un intenso debate entre los

demás, habría discurrido en buena medida “desde arriba”¹² gracias al desarrollo de formas literarias menos limitadas a una élite ilustrada y con temáticas atractivas para un rango más amplio de personas y grupos sociales, como era el caso, precisamente, del género hagiográfico, la literatura más popular de aquel entonces (Castillo 2002, 89)¹³. Por eso no resulta exagerado afirmar que, en una época en la que todavía no se había establecido un proceso formal de canonización por parte de la Iglesia de Roma –es decir, un mecanismo de carácter jurídico análogo al actual en el que una autoridad competente declara oficialmente si una persona determinada es o no un santo–, las

especialistas, cuya historia puede reconstruirse a partir de los siguientes artículos: Carrié 2001, 27-46; Cameron, 2004, 91-107; Cameron 2006, 17-18.

12 En razón de la capacidad de las élites para captar el apoyo de las masas y penetrar hasta los estratos más elementales del pueblo llano (vid. Brown 2015, 114; MacMullen 1967, 170-179; Cameron 1976, 157-192).

13 Prueba de esta popularidad y acierto literario es el éxito editorial que supusieron las *vitae sanctorum*, muchas de las cuales terminaron siendo auténticos *best seller* y prontamente fueron objeto de traducciones, como es el caso de la ya citada *Vita Antonii*, primera biografía estrictamente hagiográfica y que alcanzó una extraordinaria difusión –escrita originalmente en griego por Atanasio de Alejandría entre el 356 y 357, cuenta con dos traducciones latinas, una de ellas realizada por Evagrio de Antioquía muy poco después de su publicación, entre el 370 y 374–. Tiene el mérito, por lo mismo, de haber originado todo un fenómeno imitativo, fenómeno que se fue acentuando a través del tiempo con la elaboración de nuevas “vidas modelos”. Así, parece posible sopesar el protagonismo alcanzado por las *vitae sanctorum* en la historia de la literatura griega en función de la importancia e influencia que este género tuvo tanto para escritores como para épocas posteriores. Respecto a esto último, vid. Johnson 2006, 7. Para la literatura cristiana latina, a propósito del éxito que tuvieron Sulpicio Severo y Paulino de Nola (355-431) al relatar la vida de sus *patroni* espirituales –tanto es así que marcaron la pauta de las actitudes del Occidente cristiano para con los santos–, vid. Brown 2015, 124.

vitae sanctorum se configuraran en el principal procedimiento para validar popularmente la santidad de un individuo y propagar su culto (Vauchez 1988, cap. 1; Castillo 2002, 91; Velázquez 2007, 81-82). De ahí, a su vez, que estas biografías no deban entenderse en el sentido moderno de la palabra, es decir, a modo de relatos introspectivos que se explayan en una descripción detallada de los rasgos psicológicos de su protagonista –suministrándonos una acabada idea de su personalidad–, sino como obras, fundamentalmente, dirigidas a una audiencia, en virtud de la cual el personaje principal termina siendo un arquetipo que concentra en su persona los ideales de la comunidad (Cameron 2002, 38-39; Velázquez 2007, 85).

Marco, entonces, se implicó en una labor propagandística, asumiendo el desafío de hacer de su biografía un texto de “alto impacto” que permeara los distintos niveles de la sociedad de su tiempo¹⁴. En otras palabras, como la hagiografía se trataba de una categoría literaria privilegiada para incidir sobre una amplia audiencia, nuestro autor no dudó en convertir su relato en un retrato ideal proclive a exaltar y elogiar al personaje protagonista, y así, a través de este claro paso dado hacia su santificación, reportarle el reconocimiento de sus semejantes, logrando con esto, en definitiva, la promoción de una devoción popular o, para ser más exactos, que la opinión pública coparticipara de la admiración y veneración que él sentía hacia Porfirio¹⁵, un sentir según el cual este último no solo había sido un personaje destacado de

14 Como sostiene Pedro Castillo, la finalidad promotora de las *vitae sanctorum* “llega hasta el límite en no pocas ocasiones de lo que hoy se llamaría ‘marketing empresarial’; razón que no será ciertamente la menor en el desarrollo de esta literatura” (2002, 131).

15 Respecto al sentimiento de admiración que podía llegar a despertar la vida de piedad de los santos, de la mano a su *dynamis* sobrenatural, cf. p. ej.: Atanasio de Alejandría, *Vit. Ant.* prol. 3; 7, 5; 44, 1; 51, 5; 61, 3; 72, 5; 73, 1-3; 80, 5; 86, 7; Basilio de Cesarea, *HGord.* 1; Jerónimo de Estridón, *Vit. Hil.* 12; 40-41.

la comunidad en su rol de obispo –algo sobre lo que los contemporáneos implicados en su episcopado, ya fuesen cristianos o paganos, podrían estar de acuerdo sin excepción, más allá de la valencia positiva o negativa que le adjudicaran a su accionar–, sino que fue un sujeto señalado por la divinidad y, por ende, investido con certeza de áurea de santidad (Castillo 2002, 136).

2.1. *Topoi* hagiográficos

De todo lo anterior se colige que nuestro autor tenía la convicción de que la palabra escrita –bien utilizada–, junto con perpetuar la memoria del santo –que es lo que reconoce de manera explícita como principal motivo para redactar su obra–, además podía ser un medio muy adecuado para persuadir. Parece evidente que la materialización de este objetivo precisaba de la ayuda de recursos de tipo argumentativo que aportasen razones convincentes tanto para defender su opinión como para conseguir la adhesión de la audiencia y así promover en ella una conducta devocional afín con su particular experiencia. Entre estas estrategias de corte dialéctico –por estar destinadas, justamente, a lograr el convencimiento de la verdad de sus ideas, específicamente de la condición sacrosanta de Porfirio–, lo primero que cabe destacar es el esfuerzo literario de Marco por adornar el relato de la vida de aquel con los *topoi* convencionales del género hagiográfico. Y es que, si bien sus recuerdos personales impregnan de colorido y realismo la historia por él descrita, difícilmente habrían sido suficientes por sí solos para hacer del sujeto histórico un objeto de culto. Más bien, es su construcción narrativa, el diseño cuidadoso y estilizado de su biografía, el responsable último de la santidad del protagonista, del mismo modo que es el retrato en abstracto –y no su precisión o exactitud descriptiva– lo que en buena medida le da sentido al texto, lo que le confiere su peculiar naturaleza (Hägg y Rousseau 2000, 15) –en el entendido de que lo hace reconocible como un proyecto hagiográfico-encomiástico y nos devela parte

de los propósitos reales del autor–, al mismo tiempo que lo dota de una especial fuerza persuasiva.

Reparar en la presencia de *topoi* hagiográficos al interior de la *Vita Porphyrii* resulta, entonces, un ejercicio esclarecedor, pero no tanto para discernir qué parte de la historia es susceptible de contabilizarse como datos documentarios específicos frente a lugares comunes casi obligados en razón del género en cuestión. Asumir sin más esta presunción, de hecho, podría conducirnos a juicios errados o, cuanto menos, inexactos, particularmente porque el uso de *topoi* no guarda una relación estricta con el problema de la historicidad, cabiendo reconocer que un autor puede recurrir a estas formas literarias convencionales para expresar, por ejemplo, una emoción genuina o incluso para describir un hecho real (Hägg y Rousseau 2000, 10). En consecuencia, la verdadera importancia de dar con una serie de *topoi* es que no solo nos iluminan acerca de una manera de entender la realidad, sino de significarla como, a su vez, de construir significados.

En el fondo, que nuestro autor eche mano a un repertorio de convenciones literarias traduce su inquietud por controlar los registros de recepción por parte de la audiencia, limitando lo que es posible pensar e interpretar acerca de su texto. El mismo prólogo de la *Vita Porphyrii*, en ese sentido, funciona como una especie de “dispositivo textual” (Chartier 2002, V-VI) que nos formula cómo la obra debía ser leída y comprendida. En efecto, la declaración de Marco de que su discurso no logrará estar a la altura de la virtud del personaje protagonista, si bien es cierto que nos puede transparentar una preocupación genuina por sus capacidades como escritor, se trata de un reiterado tópico que usan los hagiógrafos cristianos¹⁶ para justificar su decisión de

16 Acerca de este lugar común relativo a “confesar” que el relato no estará a la altura de la virtud del personaje biografiado, *vid.* p. ej.: Basilio de Cesarea, *HMart.* 1; del mismo autor, *vid.* tb. su *HMam.* 1; Gregorio de Nisa, *Laud. Bas.* 57 y 61.

servirse de un estilo llano y sencillo¹⁷ –“pues tampoco las bellas palabras suelen acompañar la vida de tales hombres, sino que es el mérito de sus obras lo que embellece la expresión”¹⁸–, al mismo tiempo que les permite destacar la grandeza de la historia que están por contar (Velázquez 2007, 94), una afirmación detrás de la cual podemos percibir, finalmente, la intención didáctica y moralizadora que en gran parte motiva la redacción de estas biografías¹⁹. Por esa razón, aunque la literatura hagiográfica pueda ser considerada un género menor desde el punto de vista estilístico, difícilmente cabría decir lo mismo en cuanto método de adoctrinamiento (Castillo 2002, 89)²⁰.

Cabe precisar, finalmente, que la formulación de la incapacidad de ilustrar de manera adecuada la virtud del héroe, además de hallarse con frecuencia dentro de la literatura hagiográfica, también es recurrente en la tradición biográfica de ámbito pagano (Sfameni 2009, 215, n. 36).

17 Sobre el *topos* de valerse de un estilo sencillo y sin mayores artificios literarios, *vid.* p. ej.: Basilio de Cesarea, *HGord.* 1; del mismo autor, *vid.* tb. su *Homilia in illud: Attende tibi ipsi* 23-24; Gregorio de Nisa, *Vita Macrinae* [en adelante: *Vit. Mac.*] prol. 1, 3.

18 *Vit. Porph.* prol. 3: *Συγγραψω δὲ τὴν ἐκείνου εὐφημίαν οὐ κομπῶ λόγῳ· οὕτε γὰρ ἡ καλλιλεξία τὸν βίον τῶν τοιοῦτων κοσμεῖν εἴωθεν, ἀλλ’ ἡ ἀρετὴ τῶν ἔργων καὶ αὐτὴν τὴν φράσιν μεγαλύνει.*

19 Acerca de la finalidad didáctica y moralizante de los textos hagiográficos, cf. p. ej.: Atanasio de Alejandría, *Vit. Ant.* prol. 3; 7, 3; 94, 1-2; Basilio de Cesarea, *HGord.* 1-2; del mismo autor, *vid.* tb. su *HMart.* 1-2; Gregorio de Nisa, *Vit. Mac.* prol. 1, 3; del mismo autor, *vid.* tb. su *Laud. Bas.* 57; 62-65; Jerónimo de Estridón, *Vit. Hil.* 12; 26-27. Cabe señalar –tal y como se advirtió en una nota más atrás– que, si bien esta inquietud por proveer ejemplos morales –*exempla*– se convirtió en una de las grandes metas de la literatura hagiográfica, lo cierto es que ya estaba presente en la literatura grecorromana. Luciano de Samosata, por ejemplo, inicia su *Tóxaris o Sobre la amistad* –*Τόξαρις ἢ Φιλία*– recalcando la importancia de honrar y mantener viva la memoria de los muertos ilustres, toda vez que de su ejemplo era posible sacar mucho provecho.

20 En efecto, el hecho de que en la hagiografía

Resumiendo, Marco reviste la figura de Porfirio de aquellos rasgos tópicos que, con toda seguridad, formaban parte de los esquemas y representaciones sociales que los contemporáneos habían de tener respecto a los santos. Quizá la imagen final que obtengamos de un perfil diseñado en base a repetidos lugares comunes no sea la más original ni tampoco la más adecuada para reconstruir al sujeto histórico en su individualidad, pero lo cierto es que tenía su razón de ser: introducir en el imaginario social un *typus* no muy común de “hombre divino” en función de su solapado ensamblaje con aquellos atributos que ya daban cuenta de una tradición cristiana relativamente “oficial” en torno a lo santo²¹. El acierto de nuestro autor, podría decirse, es que ya en los capítulos iniciales –dedicados a relatar la formación y experiencia ascética de Porfirio antes de asumir el episcopado– se esmera porque la imagen del protagonista se proyecte como un compendio de tales características, de modo que desde un principio logra dirigir

tardoantigua y medieval domine la sencillez y la linealidad en la narración da como resultado una apariencia de cierta ingenuidad narrativa. Sin embargo, esta supuesta simplicidad no necesariamente se debería atribuir, sin más, a la incapacidad literaria de sus cultores por articular un relato retóricamente bien acabado, toda vez que habría sido la propia función edificadora la que, justamente, habría demandado el modo sencillo y lineal de la narración (Aurell 2013, 105). Por eso es que, en lugar de solo quedarnos con que la estructura narrativa de estas obras es muy sencilla, más bien deberíamos reparar en lo tremendamente eficaces que podían ser aquellos textos en su contexto, sobre todo desde el punto de vista de la promoción de las creencias cristianas y como forma de legitimar el accionar de sus principales autoridades y referentes religiosos.

21 Como sugieren Tomas Hägg y Philip Rousseau, no deberíamos abatirnos o dejarnos engañar por la aparente conformidad de los escritores tardoantiguos en repetir fórmulas literarias de probado éxito o efecto persuasivo, sino reconocer que el verdadero arte de su expresión residía en ofrecer nuevos modelos sin parecer hacerlo (2000, 20).

la atención de la audiencia a lo que él quiere mostrar en procura de no dejar espacio a duda sobre su santidad.

Marco, de esta manera, comienza su biografía describiendo tanto la elevada condición social de Porfirio (*Vit. Porph.* 4) como las considerables riquezas de su familia²², y es evidente que este contraste entre el origen nobiliario del santo²³ y su personal opción por la vida ascética no hace sino enfatizar la radicalidad de dicha elección²⁴, la cual es

22 *Vit. Porph.* 6: Τοῦτο δὲ μόνον αὐτὸν ἐλύπει καὶ ἔδακνεν τὸ διαμεῖναι τὴν περιουσίαν καὶ μὴ κατὰ τὸν εὐαγγελικὸν λόγον διαπραθῆναι καὶ διανεμηθῆναι τοῖς πτωχοῖς. Αἴτιον δὲ τούτου τοῦ ἐμποδισμοῦ γέγονεν τὸ εἶναι τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ παῖδας τυγχάνοντας ἡνίκα ἐξεδήμησεν τῆς ἰδίας πατρίδος. Ἀνιώμενος οὖν ἐπὶ τούτῳ, αἰτεῖ με ἤδη συνήθη αὐτῷ ὄντα (ἐξυπηρετούμην γὰρ αὐτῷ διὰ τὴν αὐτοῦ ἀσθένειαν) πλεῦσαι εἰς Θεσσαλονίκην καὶ διανεῖμαι τὴν οὐσίαν μετὰ τῶν αὐτοῦ ἀδελφῶν, καὶ δοῦς μοι βιβλίον ἐντολῆς καὶ παραθεμένός με τῷ κυρίῳ ἀπέλυσεν, παρασχὼν ἐλάχιστα δαπανήματα· οὐτε γὰρ ἠypόρει τότε. Εὐθέως δὲ κατελθὼν εἰς Ἀσκάλωνα καὶ εὐρὼν πλοῖον ἀνήχθη, καὶ δι' ἡμερῶν δέκα τριῶν εὐπλοήσαντες, ἐγενόμεθα εἰς Θεσσαλονίκην, καὶ ἐμφανίσας τὴν ἔγγραφον ἐντολήν, διένειμον τὰ πράγματα μετὰ τῶν αὐτοῦ ἀδελφῶν. Διαπέπρακα δὲ αὐτοῖς τὰ λαχόντα μοι κτήματα χρυσῶν τρισχίλιων, τὰ δὲ ἐσθήματα καὶ ἀργυρώματα ἤγαγον μεθ' ἑαυτοῦ καὶ ἄλλους χρυσοὺς χίλιους τετρακοσίους. De acuerdo con los datos consignados por Marco, la herencia que recibió Porfirio se trataba de una suma bastante considerable, lo que da cuenta, en efecto, de la riqueza de su familia. Basta recordar que el *solidus* era una moneda de oro –acuñada en tiempos del emperador Constantino– que tenía un peso de 4,55 gramos, y Marco declara que la parte de la herencia correspondiente a Porfirio ascendía a la cantidad de tres mil sueldos de oro, además de otros mil cuatrocientos *solidi* que, probablemente, eran parte de su patrimonio personal.

23 Destacar la noble cuna de los santos es otro de los *topoi* más frecuentes empleados por los hagiógrafos. *Vid.* p. ej. Atanasio de Alejandría, *Vit. Ant.* 1, 1. Acerca de la ascendencia generalmente noble de los protagonistas de las *vitae sanctorum*, *vid.* Bosl 1976, 161-190.

24 Tal y como opina Giulia Sfamini, independientemente de si este relato se vale de habituales *topoi* o expresa, acotada y parcialmente,

presentada por su biógrafo como un ansia o impulso divino²⁵ que lo empujó a abandonar su propia ciudad natal, Tesalónica, en pos de alcanzar, primero, el desierto²⁶ de Escete en Egipto²⁷ –donde al poco tiempo recibió el hábito monástico–, para luego dirigirse a los Lugares Santos²⁸. Tras venerar sus sagradas

el curso real de los acontecimientos, lo importante de rescatar es la habilidad retórica del autor, pues el hecho de que Porfirio renunciara a toda su fortuna para abrazar la vida monástica debió hacer que su elección ascética resultase a la audiencia más radical y espectacular aún (2009, 216).

25 Describir la elección de la vida ascética como una experiencia mística también es otro lugar común dentro de los relatos hagiográficos. Cf. p. ej.: Atanasio de Alejandría, *Vit. Ant.* 2, 2-4 –coincidencia entre el pensamiento de Antonio sobre la renuncia de los apóstoles y la lectura del Evangelio llamando a emprender el mismo camino (Mt 19, 21)–; Gregorio de Nisa, *Vit. Mac.* 8, 1 –Nauracio, hermano del autor y de Macrina, despreció todo lo que tenía y, movido por Dios, con un fuerte impulso del corazón se retiró a una vida solitaria y pobre.

26 Este patrón de comportamiento sigue, a grandes rasgos, el derrotero vital del propio san Antonio, aunque, en el caso de este último, su alejamiento de la ciudad –hasta su reclusión definitiva en el desierto egipcio– fue más bien gradual en un primer momento. Con todo, su ruptura con la cultura de su tiempo –que asumía el mundo urbano como garante de la vida civilizada y del desarrollo humano– marcó la pauta para los futuros anacoretas, que supieron apreciar en el aislamiento ascético un adecuado medio para la práctica de la contemplación divina. De ahí que los desiertos de Egipto, desde la pionera experiencia de Antonio, se llenaran de la presencia de monjes y eremitas. Al fin y al cabo, en eso había consistido el modelo moral y literario ofrecido por la *Vita Antonii*: era una exaltación de la renuncia ascética, simbolizada por el desierto, a expensas de los intereses mundanos, presentando la vida de su protagonista como el camino del alma hacia Dios (Cameron 1995, 37).

27 El desierto de Escete, en el valle bajo del Nilo y junto a la cercana Nitria, fue uno de los centros más importantes del monacato egipcio.

28 Esta última conducta es coherente con la religiosidad de la época. Ya desde las postrimerías del gobierno de Constantino († 337), aquellos

memorias, se estableció en una gruta en la región del Jordán, entregándose a una dura disciplina durante cinco años, pero el rigor de su práctica ascética socavó su salud –un lugar común dentro de las *vitae* que versan sobre anacoretas²⁹–, por lo que finalmente

lugares en los que Jesús vivió ganaron popularidad y se convirtieron en centros de peregrinación y de retiro monástico, tal como lo atestigua el temprano ejemplo de Egeria hacia mediados del siglo IV, momento en que esta práctica recién se estaba afirmando, consolidándose a partir de las siguientes centurias. Prueba de ello es que, en su *Carta* 2, Gregorio de Nisa se muestra contrario a este tipo de peregrinaciones por parte de monjes y vírgenes, sobre todo por las dificultades y peligros –incluso para la vida moral– que comportaba el viaje a Tierra Santa, razón por la cual justifica su propio viaje a Jerusalén como consecuencia de dar cumplimiento a una misión recibida en un Sínodo. No obstante, en su *Vit. Mac.* –prol. 1, 1– matiza esta posición y explica que el motivo de su viaje se habría debido, más bien, al cumplimiento de un deseo o un voto –*kat'euchén*– “con el fin de contemplar en aquellos lugares los vestigios de la venida del Señor en la carne”. De hecho, en su *Carta* 3 Gregorio da una lista de estos lugares: Belén, el Gólgota, el monte de los Olivos y la Anástasis. Sobre el fenómeno de la peregrinación a Tierra Santa existe una extensa bibliografía, entre la cual no podemos dejar de destacar: Taylor 1993.

29 Acerca de este *topos* relativo al deterioro de la salud producto de una severa ascesis, *vid.* p. ej.: Atanasio de Alejandría, *Vit. Ant.* 61, 2 –una virgen llega a padecer fuertes dolores en el estómago y en un costado a causa de una estricta ascesis–; Jerónimo de Estridón, *Vit. Hil.* 5 –al sufrir la tentación de la concupiscencia en el desierto, Hilarión, quien por entonces era un adolescente de tan solo quince años, se autoinflige golpes con el fin de sacar de su mente estos pensamientos pecaminosos. Su cuerpo, por lo demás, estaba tan extenuado y consumido a causa de su intensa ascesis, “que apenas sostenía sus huesos”–; 11 –el santo diezma su cuerpo como consecuencia de un riguroso régimen alimenticio–; 18 –al acercarse por sorpresa un endemoniado al santo, sus hermanos espirituales “temieron que destrozase sus miembros debilitados por el ayuno”, lo cual, según Jerónimo, fue lo que efectivamente ocurrió–; 30 –Hilarión apenas puede caminar producto de su dura ascesis–. *Vid.* tb. Fisher 1993, 52, donde se

regresó a Jerusalén con la asistencia de un pariente³⁰. En esta ciudad conoció a Marco, y una vez que prosperó la amistad entre ambos, le encomendó la misión de dirigirse a su patria para recuperar su parte de la herencia familiar y distribuirla entre los pobres y los monjes³¹. Con esta acción, Porfirio ha renunciado definitivamente a sus riquezas familiares³², otro de los tópicos habituales de la literatura hagiográfica de corte monástico³³, y que a

refiere al debilitado estado de salud de Auxencio de Bitinia (ca. 400-473) como consecuencia de sus prácticas ascéticas, a tal punto que apenas podía caminar. Para una reflexión contemporánea sobre la conveniencia o no de sobreexigirse en la ascesis, cf. el comentario que ofrece Evagrio Pónico en su *Praktikós* 40. En un alarde de tacto psicológico, el pensador cristiano sostiene que, en vista de ciertas circunstancias, lo más apropiado es cultivar la ascesis con moderación, pues, de lo contrario, es posible que termine resultando perjudicial para la salud.

30 *Vit. Porph.* 4. Acerca de la persistencia de vínculos familiares después de haber tomado la decisión de seguir el camino del ascetismo, cf. p. ej. Gregorio de Nisa, *Vit. Mac.* 8, 2; 9, 1 –pese a que Naucracio optó por la vida eremítica, no rompió del todo el vínculo con su familia y continuó prestándole servicios a su madre.

31 *Vit. Porph.* 6 y 9. El hecho de que a Porfirio le preocupase el destino de su fortuna es un patrón que se repite en otras personas ricas de su tiempo que, al igual que él, optaron por la vida ascética. En efecto, era común que las personas adineradas que habían seguido el camino del ascetismo estuviesen preocupadas porque su fortuna hallase, ante todo, un destino filantrópico. Para un caso similar al de Porfirio, *vid.* p. ej. Teodoreto de Ciro, *Historia Philotea* XIII, 7.

32 A pesar de que en el párrafo 9 Marco afirma que Porfirio repartió todos sus bienes hasta el extremo de faltarle el sustento necesario, otros datos que consigna de su vida –siendo ya obispo de Gaza– y su propio testamento –cf. *Vit. Porph.* 103– parecen revelar que el santo conservó durante toda su existencia parte de su fortuna, la cual habría reservado, eso sí, para labores de beneficencia en favor de los más necesitados o de la misma Iglesia.

33 La obra inaugural de este género, la *Vita Antonii*, ya es expresiva respecto de este motivo: su protagonista, de noble cuna, se tomó muy en serio

su vez Marco aprovecha para introducir, sin apariencia alguna de artificio literario, otra conducta característica de los santos ascetas: confiar su propio sustento a un trabajo

la invitación evangélica de abandonar los bienes materiales (Mt 19, 21), de modo que una parte de sus posesiones la donó a sus conciudadanos, mientras que el resto la vendió con el propósito de recaudar suficiente dinero para distribuirlo a los pobres, conservando solo un poco para que su hermana pudiera sustentarse, si bien ella también destinó su parte a los más necesitados. *Vid.* Atanasio de Alejandría, *Vit. Ant.* 2, 4; 3, 1 –en 91, 8-9, se confirma la pobreza material a la que se sometió san Antonio: Atanasio indica que, antes de morir, el abad encomendó a sus dos monjes asistentes de qué manera repartir sus escasos bienes, los cuales no eran más que dos pieles de cabra, un cobertor y una túnica de crines-. Para otros testimonios sobre la importancia de la renuncia a las riquezas y de su distribución entre los más necesitados según la óptica de la cultura cristiana del Mediterráneo oriental, cf. p. ej.: Basilio de Cesarea, *In illud dictum evangelii secundum Lucam: Destruam horrea mea, et maiora aedificabo: itemque de avaritia* [en adelante: *HDestr.*] 3; 7-8; del mismo autor, *vid. tb. su Homilia in divites* [en adelante: *HDiv.*] 2 y 3; Gregorio de Nisa, *Vit. Mac.* 7, 1; 20, 3; 29, 1-2; del mismo autor, *vid. tb. su Laud. Bas.* 23; 30; 44; Jerónimo de Estridón, *Vit. Hil.* 3; 35-36; 44; Evagrio Pónico, *Ad monachos* 17-18; 25; 30. Por supuesto, la renuncia ascética también alcanzó la vida cristiana del Occidente latino. A modo de ejemplo, podemos recordar el caso de Paulino de Nola, noble de origen galo cuyas propiedades familiares y las de su esposa se extendían desde Burdeos hasta Barcelona, situación que cambió drásticamente hacia el año 394, cuando tomó la decisión de abrazar una vida de continencia ascética, deshaciéndose de buena parte de sus tierras. No está demás acotar que en esto siguió el ejemplo de su patrono espiritual, san Félix, a quien describió como modelo de renuncia a la riqueza –*Carmina* XXI, 530-. Para una perspectiva más amplia sobre Paulino de Nola –en virtud del tema que nos convoca-, *vid.* Brown 2015, 121-133. Sobre el tópico de la renuncia de las riquezas terrenales por parte de personas piadosas con un estatus social elevado y su distribución a los pobres, *vid. p. ej.* Ravegnani 2015, 78-79, citando los casos de Hilarión y de Basilio Magno.

manual³⁴ –que, en su caso específico, consistió en el oficio de zapatero (*Vit. Porph.* 9).

La mortificación de la carne a la que se sometió Porfirio no fue en vano, por supuesto, y da pie a su biógrafo para continuar adornándolo con los típicos atributos hagiográficos. Así, afirma que su esfuerzo ascético le permitió alcanzar “la perfecta impasibilidad” –*τελείαν ἀπάθειαν*–³⁵, esto es, un control casi divino del cuerpo (Castillo 2002, 72) difícil de emular. Parece evidente que este sometimiento extraordinario de la propia naturaleza (*Vit. Porph.* 5) –donde, a pesar del padecimiento corporal, el alma permanece incólume (Prudencio, *Peristephanon* III, 144)– era digno de mención al funcionar como otra muestra clara de su santidad³⁶, una condición

34 El ejercicio de un oficio manual para auto sustentarse –o, en el caso de los cenobitas, para mantener a su comunidad– se trataba de una práctica muy extendida entre los monjes de la época. Sobre el trabajo manual y la autosuficiencia como notas características de la vida monástica, *vid. p. ej.*: Atanasio de Alejandría, *Vit. Ant.* 3, 6; 44, 2; 50, 5-7; 53, 1; Basilio de Cesarea, *Regulae fusius tractatae* 37; Gregorio de Nisa, *Vit. Mac.* 3, 2 – 4, 1; 5, 3; 12, 2; 20, 3; Jerónimo de Estridón, *Vit. Hil.* 5; 26-27; Evagrio Pónico, *Praktikós* 57.

35 *Vit. Porph.* 8. Acerca de la elevación espiritual que podía propiciar la ascesis como consecuencia de la purificación del intelecto –de tal forma de dominar los pensamientos provenientes de la parte irascible (*thumos*) y concupiscible (*epithumia*) del alma– y así poder alcanzar la “perfecta impasibilidad”, cf. p. ej.: Atanasio, *Vit. Ant.* 14, 4; 84, 2 y 6; 85, 1-4; Gregorio de Nisa, *Vit. Mac.* 11, 2-3; 22, 3; Jerónimo de Estridón, *Vit. Hil.* 12; y esp. Evagrio Pónico, *Praktikós* prol. 8; 33; 36; 57; 60; 63-64 y 67; 66; 68; 71; 78; 100; epílogo; del mismo autor, *vid. tb. su Ad monachos* 6; 31; 66-68; 98; 105-106; 118-119.

36 Todavía en el siglo VII Juan Clímaco (*ca.* 575-649), por ejemplo, insiste en la importancia de la ascesis, llegando a sostener que nadie debería ser considerado santo sin antes haber santificado su cuerpo –posibilidad ante la cual, de hecho, se muestra más bien escéptico en términos absolutos–, y pone especial énfasis en la mortificación del vientre al ser la práctica ascética que mejor favorece la renuncia a los placeres sexuales. *Vid. su* Η Κλίμαξ

de la cual Marco quiere dar todas las garantías de que no era producto de su subjetiva percepción. Para ello, señala que Porfirio se había ganado en vida el reconocimiento y la admiración de sus conciudadanos, tanto por su ascesis como por sus actividades evergéticas (*Vit. Porph.* 14). De hecho, la fama de santidad –*fama sanctitas*–, el fervor y el entusiasmo popular que provoca la actuación del santo en la comunidad, es de por sí un motivo tópico de los relatos hagiográficos³⁷, y lo mismo sucede con las consecuencias que aquella suele acarrear en quienes entran en esta categoría, como, por ejemplo, evidenciar un *cursus honorum* clerical. No olvidemos que la *Vita Porphyrii* es, en ese sentido, la historia de un monje cuya reputación lo hizo merecedor, primero, de ser ordenado presbítero³⁸ para luego ser elevado a obispo, consagraciones que, según Marco, Porfirio aceptó a su pesar³⁹,

Θείας ἀνόδου, esp. XXVI, 38, 125; XIV, 11, 6, respectivamente.

37 Acerca de este infaltable lugar común dentro del género hagiográfico, *vid.* p. ej.: Atanasio de Alejandría, *Vit. Ant.* 8, 1; 14, 2 y 7; 41, 4; 48, 1-4; 49, 1-7; 55, 1; 57, 1-3; 61, 1-3; 62, 1; 64, 1; 70, 1-4; 81, 1 y 6; 84, 2-6; 85, 1-4; 87, 2-6; 88, 2; 88, 3; 93, 3-5; Gregorio de Nisa, *Vit. Mac.* 12, 3; 14, 1; 21, 2; 33, 1; 33, 3 – 34, 1 y 3; del mismo autor, *vid.* tb. su *Laud. Bas.* 29; Jerónimo de Estridón, *Vit. Hil.* 3; 13; 14; 22; 24-25; 27; 30; 34; 35-36; 37; 42; 43. Para profundizar a este respecto, puede consultarse: Velázquez 2007, esp. 87-88, 99-100; Castillo 2002, 73, 136. Es sugerente apreciar cómo la fama de santidad de estos ascetas, junto con ser descrita dentro de la narración –es decir, a modo de tópico literario–, muchas veces terminó siendo, además, un corolario real gracias a la publicación de sus biografías, pues la curiosidad y el interés que suscitaron los relatos de sus vidas hizo que éstos rápidamente se difundieran hacia diversas ciudades del mundo mediterráneo. Al respecto, *vid. supra*, n. 8.

38 Marco precisa que, al momento de asumir el sacerdocio, Porfirio tenía alrededor de cuarenta y cinco años (*Vit. Porph.* 10).

39 Puesto que estaba muy extendido entre los monjes el rechazo del sacerdocio, es de suponerse que Porfirio no estuviera de acuerdo en ser consagrado presbítero. En la hagiografía monástica, de hecho, abundan los ejemplos de este

razón por la cual habría mantenido el mismo régimen de vida después de su ordenación sacerdotal y episcopal (cf. *Vit. Porph.* 10; 12; 14; 16). De más está decir que esta actitud de rechazo hacia la vida clerical –como, a su vez, de apego a la vida contemplativa– también ya era un lugar común en la hagiografía monástica⁴⁰, sin duda consignada para destacar la humildad y desprecio de los honores de parte de los monjes⁴¹, pero sobre todo porque, más que

tipo. Teodoreto de Ciro da cuenta de algunos casos en su *Historia Philotea* –I y II– y en su *Historia ecclesiastica* –I, 7, 4; II, 31 (30), 1-14–. Los motivos podían ser muy diversos, y Ramón Teja los resume así: “humildad y desprecio de los honores, apego a la vida contemplativa, o por un difuso sentimiento de que la vida monástica representaba un nivel de perfección superior al del clero” (2008, 77, n. 32). Por nuestra parte, creemos que, de entre los múltiples motivos que pudo tener Porfirio para mostrarse renuente a aceptar el sacerdocio, más allá de una convencional –aunque no por eso menos sentida– expresión de humildad, pudo ser decisiva su convicción de que la experiencia monástica se trataba de la forma más elevada de espiritualidad. Así se colige, al menos, del hecho de que, tras ser ordenado presbítero, conservara el mismo régimen vital, es decir, un estilo de vida ascético, conducta, por lo demás, bastante esperable de alguien que, para ese entonces, contaba con una larga trayectoria monástica, la misma que, sin duda, era la principal marca definitoria de su identidad (Sfameni 2009, 222).

40 En efecto, estaba extendido en la hagiografía de corte monástico recalcar que asumir la dignidad sacerdotal o episcopal no se traducían en un cambio del estilo de vida ascético. Cf. p. ej.: Atanasio de Alejandría, *Vit. Ant.* 81, 1-5; Jerónimo de Estridón, *Vit. Hil.* 18.

41 Varios de estos tópicos literarios se repiten, con matices, en un sinfín de hagiografías tardoantiguas. Sin ir más lejos, pensemos en la conocida *Vita Martini* de Sulpicio Severo, donde su autor señala que la *fama sanctitas* del entonces monje Martín estaba tan extendida en la Galia que los fieles de Tours lo eligieron obispo de la ciudad –el 4 de julio del año 371–, una consagración que, al igual que Porfirio, también aceptó a pesar de sí mismo, de modo que no abandonó su vida ascética, y en lugar de residir en el palacio episcopal, prefirió instalarse en una celda junto a la iglesia, para posteriormente

cualquier cosa, eran las prácticas ascéticas, la negación y el sometimiento de la naturaleza – al ser un medio para aproximarse a Dios–, lo que señalaba a un individuo como “santo” y, de paso, justificaba tributarle el culto derivado (Castillo 2002, esp. 84).

2.2. La metáfora agonística como equiparación a los antiguos mártires

En una época en la que ya no había persecuciones y, por ende, tampoco mártires en el sentido tradicional de aquellos que murieron por dar testimonio de su fe, la vida de ascetismo de los santos, su renuncia voluntaria a los placeres, afectos e intereses personales, tenía un significativo alcance en la vida de los fieles: a través de su abnegada conducta plena de sacrificios, revivían en la memoria de éstos los martirios de los primeros cristianos como también el recuerdo de los *confessores* (Velázquez 2007, 39-40) – aquellos que sufrieron persecución pero sin un desenlace mortal–. ¿Acaso lo que estimuló en Prudencio la redacción de su *Peristephanon*, a comienzos del siglo V, no fue justamente revitalizar la memoria de los antiguos mártires para tocar el alma de los fieles y volverlos a la fe? (Ruiz Bueno 1974, 140). Recordemos que su temeridad ante la muerte ni siquiera dejó indiferentes, en su momento, a los mismos paganos, tal como lo testimonia Eusebio de Cesarea al reproducir la carta que la Iglesia de Esmirna envió a otras sedes informando sobre el martirio de Policarpo⁴².

trasladarse a una fundación monástica ubicada a tres kilómetros de la ciudad, en Marmoutier. Al respecto, *vid.* Sulpicio Severo, *Vita sancti Martini Turonensis* IX, 1-10, 9.

42 “Aunque [Policarpo] hacía el número doce de los martirizados en Esmirna, junto con los de Filadelfia, él es el único de quien todos más se acuerdan, hasta el punto de que incluso los paganos están hablando de él en todas partes”, *Historia ecclesiastica* IV, 15, 45. El desprecio hacia el sufrimiento exhibido por Marcos de Aretusa en medio de los tormentos, según Sozomeno, también fue motivo de estima entre los paganos. Cf. su *Historia ecclesiastica* V, 10, 14.

En otras palabras, como el paradigma de santidad quedó definido en un principio y durante mucho tiempo por los mártires –sin duda las figuras centrales del cristianismo primitivo por su fundamental papel para la afirmación de la religión y la difusión de sus enseñanzas–, las *vitae sanctorum* tardoantiguas adaptaron su ejemplo de inmolación a la nueva realidad de los cristianos, y es por eso que sus protagonistas suelen compartir la característica de que, sin importar a qué tipo de hombre de Iglesia pertenezcan –monjes u obispos–, su existencia aparece revestida con la marca del sacrificio, por lo común expresado a través de la mortificación de la carne o de una vida austera volcada completamente al servicio de Dios. Los *uiri Dei* –o *theoi anthropoi*– fueron representados, en el fondo, como los nuevos mártires cotidianos, aquellos que, sin padecer tortura ni muerte en el martirio, con su forma de vida morían día a día, revigorizando el ejemplo de los primeros mártires y, al mismo tiempo, haciéndose equiparables a ellos, pues, si éstos habían experimentado un sufrimiento material, físico, el de aquellos era por sobre todo de carácter interior, volcado al fortalecimiento del espíritu en la virtud⁴³.

Esta relación de correspondencia pudo ser muy valiosa para el fiel contemporáneo, dado que desde temprano el mártir se configuró como el título más glorioso que podía recibir uno de sus miembros. La angustiada situación histórica en la que se desenvolvió su existencia, pero especialmente su persecución y sacrificio sangriento, hizo del mártir el *emulus Christi* por antonomasia, cuya *imitatio passionis* era, de hecho, la clave de su santidad, ya que suponía

43 Ya Orígenes había señalado que aquellos que vivían según su conciencia anhelando el martirio, en cierto modo se hacían susceptibles de ser considerados mártires: “Yo no dudo que también en esta asamblea hay algunos, conocidos solo por Dios, que ya son ante Él mártires por el testimonio de su conciencia, dispuestos, si alguien lo pide, a derramar su sangre por el nombre de nuestro Señor Jesucristo”, *Homiliae in Numeros* X, 2; cf. tb. Clemente de Alejandría, *Stromata* IV, 4, 15. Sobre el “martirio interior”, *vid.* pp. ss.

una especie de teofanía donde el imitador, una vez más, lograba hacer presente al imitado (Ruiz Bueno 1974, 167-173; Castillo 2002, 56, 58)⁴⁴. No resulta sorprendente, por lo mismo, que el constante ensalzamiento de la figura del mártir terminase por inspirar, en un contexto carente de persecuciones, una nueva propuesta de santidad. Es decir, el más perfecto imitador de Cristo se convirtió, a su vez, en modelo y objeto de imitación. A este respecto, la primera experiencia de asimilación –y que debió ofrecer un claro precedente para el posterior culto a los santos– fue la de los *confessores*; como ya se mencionó, al igual que los mártires también habían padecido la persecución, pero con la gran excepción de que no llegaron a morir, punto de inflexión importante en un comienzo, puesto que el elemento que definió históricamente el título de mártir fue la instancia que sellaba su heroicidad: la muerte. Sin embargo, con el tiempo la Iglesia puso énfasis en un segundo requisito para recibir este título honorífico: la causa, tal como lo expresó Agustín en uno de sus sermones: “Al mártir no lo hace el suplicio, sino la causa” (Agustín de Hipona, *Sermo CCCXXXVI*, 6). Esta actitud fue clave para que los *confessores* recibieran una consideración análoga, y dejó la puerta abierta para que los mártires sin efusión de sangre, como van a ser denominados también los ascetas, fuesen objeto de culto, valorándose ya no solo un momento sino toda una vida caracterizada por la santidad⁴⁵. Al fin

y al cabo, su rigor ascético solía implicar un padecimiento cotidiano y en grado extremo que daba cuenta de su semejanza con los antiguos mártires y confesores; en su situación actual, la ascesis había venido a reemplazar las torturas que en otro tiempo habían sufrido aquellos (Castillo 2002, 56, 67, 83-84, 86, 132-133).

Por eso, en definitiva, no es raro observar que los autores de las *vitae sanctorum* insistan tanto en el padecimiento de sus protagonistas. La ascesis, como expresión de este martirio cotidiano sin efusión de sangre –también conocido como “martirio interior”–, representaba un símil a los tormentos sufridos en persecución, y en base a esta equivalencia se habría afirmado, en un comienzo, el culto a los santos, llegando a ser descritos como una suerte de nuevos mártires en tiempos de paz. La *Vita Antonii* es elocuente a este respecto: Antonio deseaba tanto el martirio, que Atanasio afirma que para él era motivo de gran tristeza el no poder dar testimonio de su fe –la entrega voluntaria estaba prohibida en la Iglesia católica–, de manera que se tuvo que conformar con asistir a los confesores durante la persecución de Maximino Daya (a. 308). Sin embargo, cuando esta cesó y el santo volvió a su morada en el monte Pispir, ya consciente de que la posibilidad de alcanzar la corona del martirio era un imposible, se entregó día a día a cultivar la ascesis “con una intensidad cada vez mayor”, acción que su biógrafo describió, precisamente, como un martirio de carácter “interior”⁴⁶. Con esto, la similitud entre mártir

44 En palabras de Peter Brown, el heroísmo de los mártires es tratado en la literatura martirial “como una forma de posesión que en absoluto se debía al valor humano normal” (2015, 162). Quizá uno de los ejemplos más emblemáticos sea el testimonio de Felicidad cuando estaba dando a luz en la cárcel y fue increpada por uno de los oficiales de la prisión: “Tú que así te quejas ahora –dice el soldado–, ¿qué harás cuando seas arrojada a las fieras, que despreciaste cuando no quisiste sacrificar?”. Y ella respondió: “Ahora soy yo la que padezco lo que padezco; mas allí habrá otro en mí que padecerá por mí, pues también yo he de padecer por él”, *Passio Perpetuae et Felicitatis* XV, 5-6.

45 Aunque versa sobre un mártir en el sentido

tradicional del término, la *Vita et passio Cypriani*, escrita en el siglo III por Poncio –diácono del obispo de Cartago–, supone un claro antecedente del género hagiográfico, pues si bien el relato martirial sigue siendo lo más importante, su autor se esmeró en destacar toda su biografía como señalada por la santidad, lo que ha convertido a su narración en una de las mejores fuentes para el conocimiento de la personalidad de Cipriano y no únicamente de su concreta hazaña como mártir (Ruiz Bueno 1974, esp. 724).

46 Vid. Atanasio de Alejandría, *Vit. Ant.* 46, 1 – 47, 2. También Martín de Tours sería expresamente

y asceta –ya fuese un anacoreta, monje u obispo– ha quedado plenamente establecida. No en vano los relatos hagiográficos sucesivos buscaron engrandecer a sus protagonistas refiriéndose a su sufrimiento, percibido como un testimonio análogo al proporcionado por la

definido como ese nuevo mártir de espíritu –y no de sangre– en que se habían convertido los santos de los *tempora christiana*. Sulpicio Severo, en una epístola dirigida al diácono Aurelio poco después de la muerte del santo, sostenía con evidente exageración: “(...) aunque los tiempos en que vivimos no le han deparado el martirio, no se verá privado de la gloria de los mártires, porque en su fuero interno y por su virtud pudo y quiso ser mártir. Porque si le hubiera sido posible combatir en los grandes acontecimientos que tuvieron lugar en época de Nerón y Decio, pongo por testigo al Dios del cielo y de la tierra, que espontáneamente habría subido al potro de tortura (...). En resumen, se hubiese enfrentado inquebrantable a todo tipo de tormentos y suplicios inventados frecuentemente por la flaqueza humana sin apartarse un ápice de la confesión de su Señor, hasta el punto de que feliz con sus heridas y alegre en sus sufrimientos se habría reído en medio de cualquier tipo de tormentos. Pero, aunque no los sufrió, obtuvo sin embargo un martirio incruento. Pues para obtener la salvación eterna, ¿qué sufrimientos de los dolores humanos no soportó a causa del hambre, las vigiliass, la desnudez, los ayunos, las ofensas de los envidiosos, los ataques de los malvados, el cuidado de los enfermos, la preocupación por los que estaban en peligro? (...) Dejando de lado aquellos cotidianos y variados combates suyos contra el poder del mal humano y del mal espiritual, en este hombre asediado por tentaciones de diversa índole, siempre sobraba el deseo imperioso de vencer, la paciencia para esperar, la ecuanimidad para sufrir”, rep. en García Masegosa 1994, 59-60; *vid. tb.* Velázquez 2004, 42. Siglos después, Isidoro de Sevilla (*ca.* 560-636) también se referirá a la existencia de dos tipos de martirio, el del sufrimiento externo y el interior: “Hay dos clases de martirio, uno en el sufrimiento abierto, otro en la virtud escondida del espíritu. Pues muchos, al soportar las asechanzas del enemigo y resistir a todos los deseos carnales y porque se inmolaron de corazón ante Dios omnipotente, se convirtieron en mártires en tiempos de paz, quienes incluso si el tiempo de las persecuciones existiera aún, habrían podido ser mártires”, *Etymologiae* VII, 11.

primera propuesta de santidad: la de los mártires y confesores de la era preconstantiniana.

A la luz de todo lo antedicho, cabe dimensionar la referencia de Marco a la vida ascética de Porfirio como otro recurso argumentativo utilizado para demostrar su santidad. Ya en la descripción del primer encuentro que sostuvo con él se exployó en los padecimientos que soportaba a diario a causa de su profunda devoción, dando especial realce a su fortaleza de ánimo y a su resistencia física sobrehumana, casi como si deseara los propios tormentos, los cuales pareciera que reinterpretaba más bien como un dulce suceso⁴⁷. Para nadie pasará inadvertida la

47 *Vit. Porph.* 5: Θεωρῶν δὲ τὸν ὅσιον πορευόμενον συνεχῶς εἰς τὴν τοῦ Χριστοῦ Ἀνάστασιν καὶ εἰς τὰ ἄλλα εὐκτήρια, ἐθαύμαζον ὅτι ἐν τοσαύτῃ ἀσθενείᾳ σώματος οὐκ ὀκνεῖ οὕτως σκύλλεσθαι. Ἐν μὲν οὖν τῶν ἡμερῶν συναντήσας αὐτῷ ἐν τοῖς ἀναβαθμοῖς τὸν μαρτυρίου τοῦ κτισθέντος ὑπὸ τοῦ μακαριωτάτου Κωνσταντίνου τοῦ βασιλέως, μὴ δυνάμενον τῇ ποδὶ προσβῆναι, δραμῶν δὲ καὶ προτεινάς αὐτῷ τὴν ἐμὴν χεῖρα, παρεκάλουν αὐτὸν ταύτῃ ἐπερείδεσθαι καὶ ἀναβαίνειν τοὺς ἀναβαθμοὺς. Ὁ δὲ οὐκ ἤθελεν λέγων· Οὐκ ἔστιν δίκαιον ἐμὲ τὸν πορευόμενον αἰτῆσαι συγχώρησιν ἁμαρτιῶν ἐπερείδεσθαι ταῖς χερσὶν ἄλλου· ἀλλ' ἔασον, ἀδελφέ, τὸν θεὸν ἰδεῖν τὸν κόπον μου, ἵνα κατὰ τὴν ἁφατον αὐτοῦ εὐπλαγχνίαν κάμῃ ἐλεήσει. Πορεύετο οὖν καὶ τῶν θείων λογίων ἡκροῶτο τοῖς διδασκάλοις ὑποτιθεὶς τὰ ὅτια, καὶ τῆς μυστικῆς τραπέζης αἰὲ μεταλαμβάνων, ἐπανήρχετο εἰς τὸ καταγώγιον τὸ αὐτοῦ. Ὅποιον μὲν βίον ἔζη δῆλον ἦν. Τοῦ γὰρ πάθους τοσοῦτον κατεφρόνει ὥς νομίζειν αὐτὸν ἐν ἄλλοτρίῳ σώματι τὴν νόσον ἔχειν· ἡ γὰρ τοῦ θεοῦ ἐλπίς ταύτην ἐξ αὐτοῦ ἀπεφόρτου [“Viendo al santo dirigirse continuamente a la Anástasis de Cristo y a los restantes santuarios, quedé admirado de que, con tal debilidad de su cuerpo, no renunciaba a mortificarse de esta forma. Un día en que le encontré en las escaleras del Martyrion (...), incapaz como era de levantar los pies, le extendí y ofrecí mi mano rogándole que se apoyase en ella para subir las escaleras. Pero él rehusó diciéndome: “(...) deja, hermano, que Dios vea mi sufrimiento para que por su indecible misericordia se compadezca también de mí”. (...) Se veía bien cuál era su género de vida. Hasta tal punto se desprecupaba de su enfermedad, que podría pensarse que la llevaba en otro cuerpo:

relación de semejanza que guarda este relato con algunas de las características definitorias de los héroes de la literatura martirial; el perfil humano que ya en primera instancia Marco traza de Porfirio coincide con la actitud que, según las Actas y Pasiones, mártires y confesores mostraban frente a sus suplicios: la posesión de una fuerza extraordinaria que los conservó inmovibles ante su propio dolor (Brown 2015, 163). Esta impasibilidad, en efecto, se trataba de una de las notas más relevantes de los mártires (Velázquez 2007, esp. 103, 106), y Marco tampoco dudó en extrapolarla a Porfirio a propósito de la mortificación de sus pasiones (*Vit. Porph.* 8).

En otras palabras, al adornar hagiográficamente a su protagonista con atributos y contenidos similares a los mártires, el mensaje que Marco quería dar era que Porfirio merecía las mismas muestras de veneración que aquellos. Después de todo, su vida religiosa –ya fuese como monje o como obispo– no había sido la de un cristiano cualquiera; según se desprende del relato biográfico, lo que lo distinguió del común de los fieles habría sido el espíritu agonista que exhibió desde el momento de su conversión, un espíritu que terminó por tensar al máximo especialmente en el transcurso de su episcopado. La intensa actividad que desplegó para cristianizar la ciudad de Gaza, de hecho, es el foco principal de la narración, y ya en el prólogo Marco se vale de la metáfora agonística –ampliamente presente en la literatura martirial (Bowersock 2000, 255-271; Fisher 1993, 50)– para referirse a ella, describiéndola como una “lucha” y “combate” sostenida por este “valeroso hombre” en contra de la idolatría⁴⁸, y que,

tanto le aliviaba su esperanza en Dios”].

48 En el transcurso de la Antigüedad tardía no faltaron los esfuerzos por conciliar la cultura clásica tradicional con la nueva cristiana, como lo prueba la famosa fórmula de Agustín de Hipona expresada en el episodio del “expolio de los egipcios” (*De Doctrina Christiana* II, XL, 60-61). Sin embargo, en un contexto de abierta polémica religiosa, también fue una práctica común entre ciertos escritores cristianos reducir las creencias paganas a mera

como era de esperar, le habría reportado un sinfín de sufrimientos, pero tras los cuales finalmente alcanzó la “victoria”, simbolizada con la erección, en medio de la ciudad, de una iglesia cristiana cual auténtico “trofeo” (*Vit. Porph.* prol. 2).

Lo sugerente del relato de Marco es que la comparación de Porfirio con los antiguos mártires, además de ser figurativa, revestía cierto grado de realidad, ya que en su papel de obispo habría estado expuesto a correr la misma suerte que aquellos, justificando entonces por partida doble su santidad. Y es que, si como asceta su lucha decisiva había sido contra las pasiones, haciendo de su vida un sacrificio diario y abnegado –precisamente el ya mencionado “martirio interior”–, como prelado su lucha fue contra la intolerancia religiosa de casi todo un pueblo (*Vit. Porph.* prol. 2), vivenciando en más de una ocasión situaciones de peligro que pudieron evocar, en la imaginación del interlocutor, el recuerdo aún significativo de las persecuciones (*Vit. Porph.* 17; 21-25; 27; 32; 95-96, 103)⁴⁹. No olvidemos que el asunto central de la *Vita Porphyrii* versa sobre la cristianización –relativamente tardía– de una importante ciudad griega y, como tal, documenta un momento bastante delicado en el que los conflictos entre cristianos y paganos

“idolatría”, a un absurdo que había que combatir y refutar. A este respecto, cf. esp. Atanasio de Alejandría, *Oratio contra gentes* 8; 11-12, 15, 16, 26; 13, 14 y 15; 14; 16; 18-19; 19 y 21; 21 y 47; 22; 23-24; 27; 29; 45; del mismo autor, *vid. tb. su Vit. Ant.* 74, 3; 74, 5; 76, 2-4; Gregorio de Nisa, *Laud. Bas.* 12; 16; 17-19; Jerónimo de Estridón, *Vit. Hil.* 42.

49 Para más referencias al complejo contexto de las persecuciones de parte de otros autores cristianos en pleno siglo IV, ya sea como evocación de un pasado más o menos lejano o como testimonio de un problema relativamente contemporáneo, *vid. p. ej.:* Lactancio, *De opificio Dei* 1, 1; 1, 2; 20, 1; Atanasio de Alejandría, *Vit. Ant.* 46, 1-7; Basilio de Cesarea, *Homilia in martyrem Iulittam, et in ea quae superfuerant dicenda in prius habita concione de gratiarum actione* [en adelante: *Hlul.*] 1; del mismo autor, *vid. además su HGord.* 2, como *tb. su HMart.* 3; Gregorio de Nisa, *Vit. Mac.* 2, 1; 15, 1; 21, 1; Jerónimo de Estridón, *Vit. Hil.* 30; 33.

podían alcanzar tintes dramáticos con un desenlace próximo al martirio o, en su defecto, al riesgo de padecerlo, que sería justamente lo que Marco quería expresar con respecto a Porfirio (*Vit. Porph.*, esp. 22-23).

El santo, en definitiva, como antaño el mártir, es una especie de invencible atleta⁵⁰ –*atletha Dei*– que en su lucha –*agon*– contra el paganismo combatía por Dios para vencer a los poderes malignos (Delehay 1966; Grabar 1985, 24-25; Felici Castell, 2013, 142). De hecho, sería precisamente el alcance espiritual de este triunfo lo que explicaría que Marco concibiera la construcción de una iglesia en el centro de Gaza como un “trofeo”: en última instancia, Porfirio había “derrotado” nada menos que al máximo oponente del cristianismo, el diablo, de quien los paganos no eran sino sus “representantes” en este mundo. Ya la narración de su viaje a Gaza está impregnada de aquel lenguaje: los habitantes que vivían en los alrededores de la ciudad dispusieron una serie de obstáculos en el camino para evitar el arribo del obispo, pero Porfirio no se dejó amedrentar porque reconoció que el verdadero responsable de tales tretas era el demonio (*Vit. Porph.* 17)⁵¹.

Se podría decir que este episodio marca un punto de no retorno dentro de la biografía porque, por una parte, a partir de entonces toda la acción del protagonista estará volcada

a erradicar la idolomanía, pero especialmente porque nos delinea la actitud que, a la larga, aparecerá como el rasgo más distintivo del paganismo local: su carácter agresivo y violento, a tal extremo que habría representado una seria amenaza tanto para la pequeña comunidad cristiana como para su obispo (Sfameni 2009, 225). Lo concreto es que, frente a este hostil escenario, la inquebrantable determinación de Porfirio por sacar adelante su empresa –fruto de su *obstinatio* y de su excesivo celo contra los ídolos–, parece evocar las muestras de paciencia y perseverancia de los mártires en su negativa a sacrificar⁵² –y así, en último término, evitar confraternizar con los cultos paganos– (Torres 2017, 77; Castillo 2002, 52). Dicho de otro modo, la coherencia e inflexibilidad del santo –a pesar de que su causa desafiaba todo pronóstico favorable– se habrían erigido en un último parámetro de equivalencia que sellaría definitivamente la consonancia espiritual de Porfirio con la primera gran propuesta de santidad⁵³.

2.3. La unión mística con Cristo

Desde luego, esta posición de firmeza no podría ser consecuencia de la humana naturaleza, sino de la posesión de una fuerza especial que Marco concibe, ya en el prólogo de su obra, como inspirada por Dios (*Vit. Porph.* prol. 2)⁵⁴. En otras palabras, el valor

50 Para la representación de los mártires y de los santos como “atletas de Dios”, *vid.* p. ej.: Tertuliano, *Ad Martyres* III, 3; Eusebio de Cesarea, *Historia ecclesiastica* VI, 1; Atanasio de Alejandría, *Vit. Ant.* 12, 1; Basilio de Cesarea, *HLul.* 4; del mismo autor, *vid.* tb. su *HGord.* 1, 3; Gregorio de Nisa, *Vit. Mac.* 9, 1; 14, 2.

51 La concepción relativa a la naturaleza demoníaca de las creencias politeístas recorre toda la apologética cristiana, y lo mismo cabe decir de la literatura hagiográfica –especialmente aquella de corte monástico–, donde el poder maligno de los demonios también habrá de ocupar un papel relevante, sobre todo en aquellos relatos de santos capaces de obrar exorcismos. Respecto a la demonología dentro del horizonte hagiográfico, *vid.* Boulhol 1994, 255-303; Teja 2001, 107-128.

52 Agustín de Hipona describe a los mártires como aquellos a quienes Dios les había concedido el don de la perseverancia –*donum perseverantiae*– y lo habían reflejado en su vida. Cf. p. ej. su *De correctione et gratia* XII, 35.

53 Pues, como sostiene Peter Brown, “¿quiénes habían perseverado hasta la muerte de una manera más espléndida y pública que los mártires?” (2015, 151).

54 El *Decretum Gelasianum* –IV, 4– también alude a lo mismo cuando afirma con respecto a los mártires: “¿qué católico puede dudar de que sufrieron más de lo que los seres humanos son capaces de soportar y de que no lo hicieron en virtud de sus propias fuerzas, sino de la gracia y el auxilio de Dios?”; cf. tb. Agustín de Hipona, *Sermo CCLXXI (In natali martyrum Perpetuae et*

extraordinario con el cual aparece dotado el santo sería una expresión de su condición de elegido divino (Agustín de Hipona, *De dono perseverantiae* VII, 14), la cual le habría reportado la prerrogativa de tener a Dios como su protector personal directo (Brown 2015, 126). Esto significaría que Porfirio, en virtud de su misma trayectoria vital, habría alcanzado una relación o contacto privilegiado con Cristo, tal como en su momento la literatura martirial destacó con respecto a los mártires y confesores, cuya participación en la divinidad no solamente había sido la clave de su santidad (Hägg y Rousseau 2000, 21-22), sino la razón decisiva para que se hicieran objeto de culto público⁵⁵, justamente la veneración que nuestro autor también quería reportar, como dijimos con anterioridad, a su héroe. Marco, entonces, va a desplegar una serie de recursos retóricos para demostrar que Porfirio cultivó una relación íntima con Dios, la cual, inclusive, se habría terminado por traducir en una unión mística con Él.

Cristo es el *exemplum* a seguir de todo fiel cristiano que se aprecie como tal, pero lo cierto es que no cualquiera tiene la fuerza o capacidad de emular un nivel tan exigente de perfección moral como el que Aquel representa para la doctrina de la Iglesia. En consecuencia, la excepcionalidad de los protagonistas de los relatos hagiográficos radicaría precisamente en que son sujetos que han logrado hacer de su vida una permanente *imitatio Christi*⁵⁶, y Marco se encarga de

entregar un conjunto de antecedentes para acreditar que Porfirio también es un auténtico *emulus* del Verbo de Dios. A este respecto, cabe recordar especialmente los años iniciales de su vida religiosa, dentro de los cuales se situaría, primero, su estadía en el desierto egipcio y, después, su peregrinación a Tierra Santa, la que de hecho lo motivó a establecerse por media década en la región del Jordán, para luego retornar a Jerusalén con la aparente intención –truncada, por lo demás– de no moverse más de allí (*Vit. Porph.* 4; 14; 16). Como vemos, ya la primera acción que emprendió tras su conversión religiosa, su retiro espiritual en Escete, es una clara imitación del apartamiento de Cristo en el desierto (*vid.* p. ej. Mc 1, 12-15), mientras que su aislamiento ascético en el valle del Jordán parece seguir el precedente de otros personajes bíblicos –como, por ejemplo, Elías⁵⁷ y Eliseo–. Con todo, lo más notable de la descripción de Marco es que su protagonista no solo se conformó con imitar la actuación de Dios “hecho carne” (Jn 1, 14), primero como anacoreta y posteriormente como monje, sino que, además, decidió hacer su vida en la misma ciudad donde se consumó el misterio de la Redención, esto es, en aquellos parajes que pudieron haber dispuesto mejor su espíritu para sentir más próxima la presencia –*praesentia*– de Cristo, mostrando una muy

Christiani forma 12 –los rasgos característicos del verdadero cristiano son todos aquellos que ya se han descubierto en Cristo. De éstos, al igual que lo que sostiene en la referencia anterior, imitamos aquellos cuya imitación nos es posible, mientras que veneramos y adoramos aquellos otros que nuestra naturaleza no puede imitar–; Evagrio Pónico, *Ad monachos* 21 –emular a Cristo trae consigo dicha por la esperanza de una resurrección *apud Deum*–. Cf. además Fisher 1993, 50.

57 Respecto a la figura del profeta Elías como modelo de los santos ascetas, *vid.* p. ej.: Atanasio de Alejandría, *Vit. Ant.* 7, 12-13; Basilio de Cesarea, *HGord.* 2; del mismo autor, *vid.* tb. su *De ieiunio, homilia* 1, 172 B-C; Gregorio de Nisa, *Laud. Bas.* 12; 32-39 –aquí el autor hace un largo paralelismo entre el profeta y Basilio–; del mismo autor, *vid.* tb. su *De virginitate* 6, 1. Para Elías como modelo que imita Antonio, cf. De Vogüé 1992, 52-55.

Felicitatis) I, 12.

55 Libanio, por ejemplo, afirma que Marcos de Aretusa no solo se volvió una figura muy respetada como consecuencia del desprecio que había demostrado ante su propio sufrimiento, sino similar a un dios a juzgar por los honores que recibió. Cf. su *Epistula* DCCCXIX, 6.

56 Sobre la imitación de Cristo, cf. p. ej.: Gregorio de Nisa, *Laud. Bas.* 33 –para la naturaleza humana es imposible la imitación de aquello que está por encima de ella. Por tanto, se imita de Cristo aquello que nuestra condición nos permite emular, mientras que se venera lo que no nos es posible imitar–; del mismo autor, *vid.* tb. su *De perfecta*

sentida devoción hacia esos espacios donde –en clave cristiana– nunca había estado más cerca el cielo de la tierra: el santuario de la *Anástasis* –es decir, de la “resurrección” de Cristo– y la basílica que conmemoraba su sepulcro.

En este recinto, de hecho, habría tenido lugar el primer suceso extraordinario mencionado por Marco en la *Vita Porphyrii*, el cual, a su vez, sería la primera prueba que este nos entrega para expresar que el martirio interior de Porfirio le reportó, como gran recompensa, una conexión privilegiada con Dios. Marco, en efecto, narra la curación milagrosa que habría obtenido el santo –hasta entonces gravemente enfermo producto de su dura disciplina ascética– al interior de la iglesia del Santo Sepulcro⁵⁸. Es decir, tal como en otro tiempo Dios les había proporcionado su ayuda a los mártires –los *auxilia Dei*⁵⁹– especialmente en el momento de su inmolación, ahora ha acudido en socorro del santo –justo en un instante de insoportable dolor– devolviéndole la salud⁶⁰. Se trata de una escena, en verdad,

58 Es el mismo Porfirio quien le cuenta detalladamente esto a Marco, y el capítulo que describe esta experiencia es casi en su totalidad una reconstrucción de las propias palabras del santo. El hecho de que el beneficiario hiciera deliberadamente pública su curación milagrosa, según Peter Brown, denota el interés en promocionar la devoción a ciertos santuarios. Es decir, si antes los beneficiarios habían llevado con discreción su curación, casi como si se tratase de un asunto privado, hacia fines del siglo IV y principios del V se comienzan a llevar registros de las personas sanadas, quienes incluso se mostraban públicamente a la asamblea. De ahí la enorme molestia de san Agustín cuando se enteró de que una influyente dama de Cartago, en lugar de dar a conocer en dicha ciudad que se había visto beneficiada de una curación milagrosa en el templo de san Esteban, se guardó este asunto para sí. Cf. Brown 2015, 95; Agustín de Hipona, *De civitate Dei* XXII, 8.

59 Paulino de Nola, por ejemplo, dice que san Félix disfrutó de la protección indivisible de Cristo a lo largo de su vida: *Carmina* XV, 188.

60 Que los santos cuenten con el auxilio y la protección de Dios es uno de los lugares más comunes de la literatura hagiográfica por tratarse,

revestida de misticismo, puesto que Porfirio se encontraba en una especie de éxtasis en medio del cual se le habría aparecido Cristo en persona⁶¹ para mostrarle y confiarle el madero de la cruz. Tras esto habría vuelto en sí con su cuerpo completamente recuperado (*Vit. Porph.* 7). Marco, empero, quiere asegurarse de no dejar ningún cabo suelto, así que, para que el interlocutor no dude de que la visión de Porfirio ha sido realmente inspirada por la divinidad –a fin de cuentas, esa era la prueba concreta de la unión perfecta del santo con Cristo (Brown 2015, 119)–, le confiere además un carácter premonitorio, y, como acto seguido –luego de un interludio dedicado a ilustrar las diversas cualidades de Porfirio–, señala su nombramiento, por disposición del obispo de Jerusalén, nada menos que como custodio de la reliquia de la *Vera Cruz* (*Vit. Porph.* 10), un cargo que, por lo demás, también habría contribuido a reforzar, y de una manera muy especial, la identificación del santo con la pasión de Cristo.

No conforme con esto, nuestro autor hace culminar el excepcional vínculo del santo con la divinidad poniendo de manifiesto nuevamente un conocimiento revelado de otra situación que estaba a punto de suceder: su consagración como obispo de Gaza. Instado por el arzobispo de Cesarea a acudir a esta ciudad con la excusa de resolver un problema de interpretación relativo a un pasaje de las Escrituras, Porfirio inmediatamente comprendió que el verdadero

evidentemente, de una prueba verosímil de que habían alcanzado un estatus especial ante la divinidad gracias a su extraordinaria vida de piedad. Cf. p. ej.: Atanasio de Alejandría, *Vit. Ant.* 5, 7; 8, 2; 10, 1-3; 49, 1-7; 52, 1-4; 54, 4; 60, 4-9; 86, 1-7; Basilio de Cesarea, *HMart.* 6-7; Gregorio de Nisa, *Vit. Mac.* 31, 1-2.

61 Los protagonistas de la literatura martirial, por supuesto, no estuvieron ajenos a estos fenómenos místicos. Quizá el ejemplo más paradigmático sean las visiones de Perpetua, quien en sueños experimentó una conexión profunda con la divinidad gracias a la cual dispuso de un valor incalculable antes y durante el procedimiento de su martirio (cf. Cox Miller 1994, cap. 6).

motivo no era tal y que, más bien, implicaría asumir la dirección de una delicada tarea, ya que justo la noche anterior había tenido otra visión del Salvador, en la cual le pedía que le restituyera el depósito que le había confiado –es decir, el Santo Madero– y le anunciaba que lo esposaría con una “mujer” que le era muy cercana por ser su hermana –clara referencia a la Iglesia– para que en adelante cuidara de ella (*Vit. Porph.* 13). Cabe destacar, por cierto, cómo Marco ha consolidado con extraordinaria sutileza la singular cercanía de Porfirio con Dios: si en su primera visión no menciona ningún indicio para que aquel manifestara alguna clase de sospecha sobre lo que ésta podía simbolizar –poniendo énfasis, como argumento demostrativo central, en la función curativa de la misma, prueba de que la divinidad tenía una consideración especial hacia Porfirio al hacerlo partícipe de su realidad celestial–, esta segunda visión es presentada como una revelación divina que le permite anticiparse a lo que iba a pasar. En otras palabras, mientras que el santo solo logra comprender el significado de su primera visión una vez que acontece el hecho que aquella mostraba, en su segundo sueño premonitorio Marco lo perfila como un sujeto plenamente facultado para predecir el futuro⁶², justamente un carisma propio de los *uiri Dei* que no podía provenir sino de su unión mística con Dios.

62 Sobre los sueños como una instancia de encuentro con lo celestial, además de su función premonitoria, cf. p. ej.: Lactancio, *De opificio Dei* 18, 9-11; Atanasio de Alejandría, *Oratio contra gentes* 31; Basilio de Cesarea, *HMam.* 1; Gregorio de Nisa, *Vit. Mac.* 2, 3; 15, 2-3; del mismo autor, *vid. tb. su Laud. Bas.* 41. Acerca de los sueños como imágenes falsas para que las personas puedan descansar y recobrar energía, cf. Lactancio, *De ira Dei* 17, 3. Respecto a las imágenes que surgen en los sueños como “ecos” de las preocupaciones diurnas, cf. Basilio de Cesarea, *Hlul.* 4. Para una concepción negativa de los sueños como consecuencia, entre otras cosas, de su vínculo con la acción demoníaca, cf. Evagrio Pónico, *Praktikós* 54-56; del mismo autor, cf. *tb. su Ad monachos* 46-51.

2.4. La taumaturgia

Este grado excepcional de intimidad con la divinidad constituiría, pues, una tremenda garantía de la santidad de Porfirio, y la manera más asombrosa de expresar una y otra era poniendo hincapié en el carácter taumatúrgico de aquel. En efecto, tanto la capacidad de obrar milagros como, en general, la presencia de diversos hechos prodigiosos, tenían por objeto demostrar esta especial relación que el santo compartía con Dios y que tanto lo diferenciaba respecto del común de los fieles. Eran, en una palabra, lo que sancionaba de forma categórica y automática la santidad de un sujeto (Cameron 1995, 37; Velázquez 2007, 87 [n. 76], 111, 120; Castillo 2002, 69, 85, 87, 92, 133, 136). Después de todo, esta facultad para realizar prodigios se trataba de un atributo característico de los mártires (Velázquez 2007, 99), por lo que el hecho de que se reconociera dicho “don” en el santo “no mártir” pudo haber querido significar que su vida ascética, de sacrificios y de bondad, no solo hizo de él un cristiano ejemplar, sino que lo elevó al mismo estatus espiritual de aquellos.

Ya el primer sueño premonitorio de Porfirio hace aparecer su actuación como si estuviese dirigida por la intervención divina. En ese sentido, la visión de Cristo confirmando su misma cruz, además de anunciarle su futuro desempeño como guardián del Santo Leño, en realidad podría haber escondido un simbolismo mucho más profundo: en último término, lo que presagiaría su identificación con la pasión del Señor sería la certeza de su triunfo contra el paganismo en Gaza⁶³. No

63 Para otras referencias a la figura de la cruz como símbolo de victoria, cf. p. ej.: Atanasio de Alejandría, *Oratio contra gentes* 1 –la cruz como manifestación del triunfo de Cristo sobre la muerte y la idolatría–; del mismo autor, *vid. tb. su Vit. Ant.* 35, 3 –los demonios temen el signo de la cruz porque en ella Cristo los derrotó y los expuso a la infamia–; 74, 3 –para los cristianos, la cruz es señal de coraje y prueba de desprecio a la muerte–; 75, 1 y 3 –la cruz no solo simboliza la resurrección de Cristo, sino su voluntad de sufrir por las insidias de los malvados

en vano, a medida que avanza el relato y nos adentramos en su asunto central –el conflicto entre paganos y cristianos que tuvo lugar al interior de esta ciudad–, la *dynamis* del santo comienza a evidenciar una fuerza cada vez más sorprendente que pareciera dejar fuera de duda el éxito de su empresa.

En consecuencia, el bosquejo que Marco nos ofrece de la vida religiosa de Porfirio nos proyecta una suerte de progreso o evolución espiritual que alcanzaría su máxima expresión durante los primeros años de su episcopado, es decir, justamente en el período más intenso de su actividad misionera. De hecho, si observamos los prodigios acaecidos en la etapa monástica de Porfirio –su curación milagrosa y sus visiones premonitorias–, no será difícil advertir que el exclusivo beneficiario –y testigo directo– de estos eventos es el propio santo. Es decir, Marco no menciona ningún milagro en que aparezca propiamente actuando como su agente ejecutor; su perfil, más bien, es el de un devoto cristiano cuya excepcional vida de piedad le ha permitido acceder a una experiencia mística, por lo demás, muy personal. En cambio, cuando asume la prelatura de Gaza y su acción se traslada a esta ciudad, sí se manifiesta en estricto rigor el acervo taumáturgico de Porfirio, llevando a cabo milagros operativos con un enorme alcance colectivo, ya que no solo habrían tenido el efecto de amparar y proteger a su grey de problemas diversos, sino que terminarían motivando que muchos paganos decidieran convertirse al cristianismo (*Vit. Porph.* 19-21; 28-31; 56-57; 61-62; 89-91), un lugar bastante común, dicho sea de paso, en la literatura hagiográfica⁶⁴.

2.5. La *virtus*

Hemos dicho que la presencia de *miracula* en las *vitae* hagiográficas es uno de los principales procedimientos discursivos para sancionar popularmente y a nivel eclesiástico la santidad de un individuo, pero lo cierto es que esta facultad extraordinaria de obrar prodigios no habría sido posible sin el cultivo de una virtud interior –*virtus*–. Ahora bien, a pesar de que esta perfección moral era, en el ideario de la intelectualidad religiosa, una *conditio sine qua non* para que una persona llegara a ser considerada verdaderamente santa, la realidad literaria era otra. Es decir, los biógrafos no suelen explayarse en la vida de piedad de sus protagonistas, pues, de acuerdo con el sentir común, eran los *signa* la expresión más fehaciente y acabada de su santidad. Con todo, la mención de sus cualidades morales, por más acotada que fuese, tampoco respondería necesariamente a un mero formalismo dirigido a doctrinar las conciencias –en el sentido de que el despampanante poder taumáturgico del santo les hiciera perder de vista cuál era la causa última de su “don”–, sino que también habría contribuido a enriquecer el perfil sacrosanto de los *uiri Dei* al convertirlos en arquetipos humanos. Su consagración a Dios, su prudencia, su caridad, su sabiduría y, en fin, una serie de atributos de excelencia, hicieron de estos personajes auténticos modelos de vida ejemplar –*exempla virtutis*–⁶⁵. No contamos, en consecuencia, con una mayor individualización de sus rasgos psicológicos –ni menos con una descripción física–; están idealizados y reúnen sin excepción un cúmulo de virtudes, puesto que la imagen que importaba hacerse del santo venía dada por la percepción de su forma de actuar. Es posible

y su ausencia de temor ante la muerte–; 79, 1-2 –el poder “sobrenatural” de los paganos, expresado en sus oráculos, hechizos y visiones, ha quedado debilitado desde que existió la cruz de Cristo.

64 Sobre la ecuación milagros = conversiones masivas, *vid.* p. ej.: Atanasio de Alejandría, *Vit. Ant.* 70, 2-3; Jerónimo de Estridón, *Vit. Hil.* 14; 20.

65 Acerca de los santos como modelos a seguir e imitar en función de su actuación y conducta ejemplar, cf. p. ej.: Atanasio de Alejandría, *Vit. Ant.* prol. 2-3; 46, 6-7; 54, 7; 87, 2; 88, 2; Basilio de Cesarea, *HGord.* 2; del mismo autor, *vid.* tb. su *HMart.* 1 y 2; Gregorio de Nisa, *Vit. Mac.* 5, 4; 12, 2; del mismo autor, *vid.* además su *Laud. Bas.* 62-65; Jerónimo de Estridón, *Vit. Hil.* 24-25.

que la vida real de muchos de estos personajes haya transcurrido, en general, de una manera similar al relato de su existencia, pero ello no impide reconocer a sus biografías como una abstracción de tales características para presentar a sus protagonistas como prototipos de perfección cristiana.

El *uir Dei*, en definitiva, era una categoría y, como tal, su figura estaba adornada, cargada de atributos que, al ser un reflejo de los valores de la sociedad tardorromana, tenían por objeto engrandecer el *typus* específico de santidad que aquel representaba. En el caso de Porfirio, su biógrafo dedica un conciso capítulo a describir sus cualidades morales, exegéticas, intelectuales y espirituales (*Vit. Porph.* 8), pero la verdad es que, a lo largo de toda su obra, trae a colación referencias o exclamaciones que resaltan como propias aquellas virtudes cristianas que los contemporáneos más esperarían de sus cuadros dirigentes, particularmente su papel benefactor⁶⁶ –pues, junto con dirigir a la asamblea en los temas espirituales, el obispo también estaba encargado de los asuntos materiales, y Marco muestra a Porfirio haciendo gala de un evergetismo que le habría conferido un enorme protagonismo, sobre todo gracias a su actividad constructiva y a su caridad para con los sectores ciudadanos más marginales– y su función social rectora como líder ciudadano de su comunidad⁶⁷, destacando a este respecto

tanto su elocuencia y sapiencia –por ser armas con las que luchó contra la “impiedad” pagana– como también su carácter enérgico y fuerte, seguro de sí, conforme al cual supo imponer su autoridad, ganarse el respeto y la adhesión de los fieles, cohesionarlos, establecer relaciones entre iguales con los obispos de otras sedes, e incluso representar y transmitir los intereses de su comunidad local ante la instancia imperial⁶⁸.

De la suma de todas estas características, la imagen que emerge es la de una existencia ajustada a las expectativas de su sociedad, la de un modelo de ecuanimidad, de cristiano ejemplar que, al encarar su destino, enfrentando las penalidades y tentaciones de este mundo con la fortaleza de su fe y la confianza en la misericordia y el favor divino, ofreció el “remedio” y la solución a los graves problemas que aquejaban a su comunidad. Como se puede apreciar, el esfuerzo retórico de Marco por asegurar el prestigio de su protagonista esta vez se ha basado en un argumento de corte didáctico y ejemplar, es decir, en la utilidad pedagógica, en el efecto beneficioso que provocaría en la vida cotidiana de la asamblea cristiana la lectura o audición de su relato (*Vit. Porph.* prol. 1). De acuerdo con este argumento, la *virtus* ya no cabía presentarla como una fuerza mágica sino como un valor moral, como una norma de conducta que habría promovido al santo a ser motivo de referencia e imitación –*emulatio*– además

66 Sobre la importancia de practicar la caridad y beneficencia en la vida cotidiana de las comunidades cristianas, cf. p. ej.: Atanasio de Alejandría, *Vit. Ant.* 3, 6; 44, 2; Basilio de Cesarea, *HDestr.* 1 y 3; del mismo autor, *vid. tb.* su *HDiv.* 1; 2; 8-9; cf. además su *Homilia de invidia* 5; Gregorio de Nisa, *Vit. Mac.* 8, 2; 20, 3; del mismo autor, *vid. tb.* su *Laud. Bas.* 38; Evagrio Póntico, *Praktikós* 18; del mismo autor, *vid. tb.* su *Ad monachos* 25 y 30; 77-78; por último, *vid.* además sus *Sententiae ad Virginem* 17 y 32.

67 Acerca del liderazgo social que los relatos hagiográficos suelen asignar a los santos dado su papel rector en la sociedad de su tiempo, cf. p. ej.: Atanasio de Alejandría, *Vit. Ant.* 84, 3-6; Gregorio de Nisa, *Vit. Mac.* 21, 2; del mismo autor, *vid. tb.* su *Laud. Bas.* 19.

68 Este papel social de los *virī sancti* no solo es la proyección de una imagen estereotipada de los relatos hagiográficos, sino que resulta bastante próximo a la realidad histórica del momento y ha sido ampliamente estudiado por los principales especialistas en hagiología tardoantigua. *Vid.* p. ej.: Orselli 1989, 783-830; Orselli 1976, 85-104; Leonardi 1989, 261-283; Cracco Ruggini 1987, 127-152; Brown 1971, 80-101; Velázquez 2007, 118-119. Si bien se tratan de trabajos referidos al mundo occidental, ofrecen un esclarecedor panorama sobre la función social desempeñada por estos hombres de Iglesia que, aunque en su mayoría obispos, solían participar de otras facetas de la vida religiosa, ya fuese como monjes o eremitas.

de objeto de veneración. Se trataba, en última instancia, de proporcionar a los cristianos una biografía con un importante alcance modélico y práctico⁶⁹, de tal modo de estimularlos a vivir imitando al santo en cuestión⁷⁰, pues así, al mismo tiempo que se proveía a la audiencia de una alta dosis de edificación⁷¹, la memoria del *uir Dei* se perpetuaba –o, mejor, se revitalizaba– y su culto ganaba mayores posibilidades de difusión.

Marco, en otras palabras, ha hecho de Porfirio una vida modelo en virtud de un comportamiento ya valorado por la sociedad de su tiempo, esto es, la encarnación de un ideal –el *patrocinium*– en respuesta a los esquemas sociales, culturales y mentales de su realidad histórica (Hägg y Rousseau 2000,

69 Sobre la finalidad didáctico-moralizante de los relatos hagiográficos, sin duda uno de los rasgos más definitorios de este género literario, *vid.* p. ej. Velázquez 2007, esp. pp. 35, 39-40, 42, 47-48, 50, 52, 70, 72, 81-82, 92-93; Castillo 2002, 87, 91, 138 y 143; Aigrain 2000, 236-238; Fisher 1993, 46, 48, 51; Hägg y Rousseau 2000, 12-13. En el ámbito helenístico, la obra biográfica de Plutarco, representativa del modelo de origen aristotélico-peripatético en lo referente a la elaboración de biografías, está atravesada por un tono moralizador y edificante que pudo ser un claro precedente de las *vitae sanctorum* tardoantiguas. Con todo, el hecho de que la hagiografía cristiana dispusiera de modelos clásicos no significa que fuese una mera reversión de la biografía antigua. Al contrario, aunque hiciera uso de las mismas estrategias retóricas o de una estructura narrativa muy similar, rápidamente adquirió características originales en función de la nueva visión de mundo que transmitía (Anesi 1990, 75-103).

70 Casiodoro (*ca.* 485-580) es más explícito a este respecto, según se colige por su recomendación a leer las vidas de mártires y confesores a fin de despertar en los fieles una santa emulación que los revitalizara en su fe y los invitara a la acción. *Vid.* sus *Institutiones divinarum et saecularium litterarum* 35.

71 Gregorio de Tours (538-594), en el prefacio de su *Liber Vitae Patrum*, enuncia que escribe *vitae sanctorum* para *ecclesiam aedificare*, consciente de que el relato de sus virtudes *verum etiam auditorium animos incitet ad profectum*. Para esta referencia, *vid.* Heffernan 1992, 4.

5, 8) que pudo fortalecer la consideración sacral de su persona. Para ser más exactos, este rol de patrono comunitario, propio de su condición aristocrática a la vez que un carácter derivado de su mismo cargo, desde luego que no señalaba a Porfirio como santo, pero tampoco cabe duda de que se trataba de una expresión estilística y literaria que, sin ser parte del argumento central de Marco, lo potenciaba, contribuía a acrecentar la fama de santidad de su protagonista, pues el solo hecho de que lo presentase como un ejemplo de toda clase de virtudes lo convertía en una suerte de ícono en palabras.

Por eso hemos sostenido, al comienzo de este artículo, que la *Vita Porphyrii* no es tan solo un relato hagiográfico sino también un proyecto encomiástico. El retrato idealizado que nuestro biógrafo traza de Porfirio tendría que ver, en realidad, con una práctica habitual entre los autores de *vitae sanctorum* que ha sido definida por los especialistas como el “giro” al modo panegírico (Brown 1983, 1-25; Cameron 1991, 141-152; Cameron 2006, 22; Cameron 1995, 37; Cox Miller 2000, 241-250). Esta “hibridación literaria” (Johnson 2006, 8) quiere decir que, en razón de su propósito edificante, las hagiografías tenderían a mostrar “una faz cambiante”, tan pronto próxima a la historia como al *encomium* (Codoñer 1983, 440), guardando especial relación sobre todo con este último⁷² por ser una de las formas literarias que

72 Tanto es así que Tomas Hägg y Philip Rousseau consideran que hablar de la biografía y del panegírico como dos géneros separados entre sí resulta problemático para el período tardoantiguo, siendo más apropiado reconocer la existencia de dos conjuntos de textos, uno abiertamente encomiástico y el otro pretendidamente biográfico, porque en realidad fue la transgresión de los límites entre ellos, su interacción y fusión, lo que aparece como praxis más evidente. Ya la misma *Vita Costantini* de Eusebio de Cesarea –“la única hagiografía imperial de época bizantina”, por utilizar las palabras de Victoria Gerhold–, al haber sido diseñada para conservar el recuerdo del emperador, pero también como una alabanza que invitaba a idealizar su figura, manifiesta este entrelazo entre biografía y panegírico

mejor se adecuaba al objetivo de glorificar a los santos, de modo que el panegírico antiguo, en lugar de languidecer como medio de expresión, habría ganado nuevos bríos con la literatura martirial y hagiográfica al ser utilizado como elogio para contribuir a establecer y difundir el culto a mártires y santos (Delehay 1966, 133-171), quienes fueron revestidos, de hecho, con los atributos característicos del héroe, o sea, presentados como una especie de seres superiores al común de los mortales que, en su lucha contra el paganismo –personificación del mal– habían demostrado ser los invencibles y definitivos campeones⁷³. Tal es precisamente el cuadro que Marco bosqueja de Porfirio, proyectándolo como un obispo intachable que debía su prestigio, más que a las actividades derivadas de su mismo cargo, a la posesión de ciertas facultades personales que puso a disposición de la comunidad en pos de un beneficio colectivo, siendo entonces estas

facultades las que, en su expresión literaria, parecen justificar en última instancia tanto su poder y preeminencia como también el éxito de su empresa.

3. CONCLUSIONES

Si la *potentia* del santo, en definitiva, se despliega en todo su esplendor a propósito de su iniciativa para erradicar los cultos y templos del paganismo, parece confirmar el esfuerzo retórico de Marco por demostrar que su política coercitiva era una parte inmanente y fundamental de su santidad. De este modo, la violencia religiosa, en el caso de Porfirio, lejos de haber entorpecido su trayectoria espiritual, representaría la cima de su perfección cristiana y, como tal, la prueba más incontrovertible de su condición de *amicus Dei*. Con esto, el biógrafo se ha asegurado de afianzar el prestigio de su protagonista, cuya extraordinaria hazaña –revestida, a su vez, de signos asombrosos– era una clara muestra de que reunía los méritos necesarios para ser objeto de culto público –*dulia*–. No olvidemos que el acto de escritura de Marco es, en esencia, un ejercicio de santificación *postmortem* con el cual, gracias particularmente a la presencia de una serie de elementos destinados a despertar la admiración de la audiencia, quería salvaguardar la fama postrera de Porfirio. Es más, si tanto se empeña en demostrar que su protagonista había sido en vida un sujeto señalado por la divinidad y que participó con certeza de su santidad, en última instancia lo que quería expresar era que a su muerte debió gozar, como los antiguos mártires y confesores, de un rápido y privilegiado ascenso hacia el Reino de Dios desde donde seguiría irradiando *energeia* numinosa, una razón por definición suficiente para que su comunidad le tributara reconocimiento y, por sobre todo, veneración.

Bajo esta óptica, Porfirio no era un difunto cualquiera, sino uno de esos “muertos especiales” –por utilizar las palabras de Peter Brown– que permanecían cercanos al común de los cristianos a pesar de su privilegiada

que, de paso, explicaría en gran medida el carácter idiosincrático de la hagiografía tardoantigua. Vid. Hägg y Rousseau 2000, 1, 15; Gerhold 2013, 187. Por su parte, Averil Cameron sostiene que desde la *Vita Antonii* en adelante el encomio fue la base de la hagiografía, señalando que la oración fúnebre que Gregorio de Nacianzo dedicó a Basilio de Cesarea sería el ejemplo mejor logrado de esta interacción, a tal punto que cabría reconocerlo como un auténtico encomio clásico. Con respecto a la citada *Vita Constantini*, finalmente, dice que es una de esas obras difíciles de clasificar como consecuencia de la misma omnipresencia del panegírico y su cruce con todo tipo de literatura durante la Antigüedad tardía, si bien en otro de sus trabajos se decide por definirla como una combinación de encomio y biografía que, por lo demás, habría sufrido de un cierto influjo de la ya existente tradición de vidas de filósofos y de “hombres santos”. Vid. respectivamente: Cameron 2006, 22-23; Cameron 1995, 36.

⁷³ Acerca de las características del encomio cristiano y sus diferencias respecto al panegírico clásico, cf. p. ej.: Basilio de Cesarea, *HGord.* 1-2; del mismo autor, *vid. tb. su HMart.* 2, además de su *HMam.* 2, 3; Gregorio de Nisa, *Vit. Mac.* prol. 1, 3; del mismo autor, *vid. tb. su Laud. Bas.* 58; 59-60; 61; Gregorio de Nacianzo, *In laudem Basilii* 42-43; Jerónimo de Estridón, *Vit. Hil.* prol. 1.

posición en su condición de salvos, cargados de *dynamis* para proteger a los fieles y acudir a sus invocaciones, a modo de espíritus sublunares con capacidad de interceder por ellos ante Dios y, en el mejor de los casos, obtener su favor. Por tanto, la muerte no representaba el fin de su papel como *patronus* o *defensor ciuitatis* de la comunidad cristiana; al contrario, Porfirio debía seguir presidiendo la vida diaria de los fieles y seguir siendo su más valioso baluarte, especialmente ahora que su alma había resistido de manera segura la transición al más allá y estaba *apud Deum*. En otras palabras, la *Vita Porphyrii* habría pretendido plantear al intérprete la relación apropiada que debía darse entre los vivos y este muerto especialísimo, y su mismo autor parece querer ofrecer la pauta de esta relación participativa con el otro mundo –ya en el prólogo– al implorar la ayuda e intercesión del santo para describir de la mejor manera posible su virtud (*Vit Porph.* prol. 3). Lo destacable es que lo hace con tal convicción que suscita en el interlocutor la sensación de que el santo continuaba siendo una presencia casi tangible, cercana y, a la vez, digna de decoroso respeto, y que aún podía influir –con éxito– en la experiencia vital de los fieles que invocaban su beneficio.

4. FUENTES PRIMARIAS: EDICIONES Y TRADUCCIONES

- Acerbi, Silvia 2023. *Jerónimo de Estridón. Tres vidas en el desierto*. Madrid: Trotta.
- Ánchel Balaguer, Constantino y Serrano Galván, José Manuel 2004. *Tertuliano. A los mártires. El escorpión. La huida en la persecución*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Artioli, Maria Benedetta 1980. *Opere Ascetiche di Basilio di Cesarea*. Torino: UTET.
- Baldi, Davide 2015. *Atanasio di Alessandria. Vita di Antonio*. Roma: Città Nuova.
- Biblia de Jerusalén* 2009 (1967). Bilbao: Desclée De Brouwer, cuarta edición.
- Boella, Umberto 1973. *Lactantius. Divinae Institutiones. De opificio Dei. De ira Dei*. Firenze: Sansoni.
- Burgardt, Damián 2016. *Basilio de Cesarea. Homilía sobre las palabras: 'Pon atención a ti mismo'*. Buenos Aires: Cuadernos Monásticos 196, 48-64.
- Candau Morón, José María 1992. *Zósimo. Nueva historia*. Madrid: Gredos.
- Capánaga, Victorino 1949. *San Agustín. La corrección y la gracia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Capánaga, Victorino 1949. *San Agustín. El don de la perseverancia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Codoñer Merino, Carmen 1987. *Sulpicio Severo. Obras completas*. Madrid: Tecnos.
- Custodio Vega, Ángel y Rodríguez Díez, José 2019. *San Agustín. Confesiones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Dattrino, Lorenzo 1992. *Evagrio Pontico. Trattato pratico sulla vita monastica*. Roma: Città Nuova.
- De Luis Vizcaino, Pío y Anoz Gutiérrez, José 2017. *San Agustín. Sermones (Sermo CCLXXXI y CCCXXXVI)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Espinosa Alarcón, Andrés y Alsina Clota, José 1990. *Obras Completas de Luciano de Samosata*. Madrid: Gredos, Vol. III.
- Franco, Laura 2014. *Eusebio di Cesarea. Vita di Costantino*. Milano: BUR.
- Gallico, Antonino 2000. *Teodoreto di Cirro. Storia ecclesiastica*. Roma: Città Nuova.
- González Gálvez, Ángel 2001. *Libanio. Discursos*. Madrid: Gredos, Vol. II.
- González Villanueva, José y Rubio Sadia, Juan Pablo 2017. *Evagrio Póntico. Obras espirituales*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Grégoire, Henri y Kugener, Marc-Antoine 1930. *Marc le Diacre. Vie de Porphyre*. Paris: Les Belles Lettres.
- Lampadaridi, Anna 2016. *La conversion de Gaza au christianisme: La Vie de S. Porphyre de Gaza par Marc le Diacre (BHG 1570)*. Brussels: Société des Bollandistes; Teja, Ramón 2008. *Marco el Diácono. Vida de Porfirio de Gaza*. Madrid: Trotta.

- Leone, Luigi 1965. *Sancti Athanasii Archiepiscopi Alexandrini. 'Contra Gentes'*. Napoli: Libr. Scientifica.
- Marotta, Eugenio 1989. *Gregorio di Nissa. Vita di Santa Macrina*. Roma: Città Nuova.
- Martín Pérez, Balbino 1959. *San Agustín. Sobre la doctrina cristiana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Mateo-Seco, Lucas F. 1995. *Gregorio de Nisa. Vida de Macrina. Elogio de Basilio*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Mateo-Seco, Lucas F. 1992. *Gregorio de Nisa. Sobre la vocación cristiana*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Mateo-Seco, Lucas F. 2000. *Gregorio de Nisa. La virginidad*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Merino Rodríguez, Marcelo 2003. *Clemente de Alejandría. Stromata IV-V. Martirio cristiano e investigación sobre Dios*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Migne, Jacques-Paul 1845. *Ambrosius Mediolanensis. Epistulae*. Paris: Patrologia Latina 16.
- Migne, Jacques-Paul 1862. *Aurelius Prudentius. Liber Peristephanon*. Paris: Patrologia Latina 60.
- Migne, Jacques-Paul 1857. *Basilius Magnus. Homilia in sanctum Mamantem martyrem*. Paris: Patrologia Graeca 31.
- Migne, Jacques-Paul 1865. *Cassiodorus. Institutiones divinarum et saecularium litterarum*. Paris: Patrologia Latina 70; Donnini, Mauro 2001. *Cassiodoro. Le Istituzioni*. Roma: Città Nuova.
- Migne, Jacques-Paul 1862. *Decretum Gelasianum*. Patrologia Latina 59. Paris: Apud Editorem.
- Migne, Jacques-Paul 1857. *Gregorio de Nacianzo. Orationes*. Patrologia Graeca 35. Paris: Apud Editorem.
- Migne, Jacques-Paul 1849. *Gregorius Turonensis. Liber Vitae Patrum*. Patrologia Latina 71. Paris: Apud Editorem.
- Migne, Jacques-Paul 1862. *Orígenes. Homiliae in Numeros*. Patrologia Graeca 12. Paris: Apud Editorem.
- Migne, Jacques-Paul 1845. *Paulinus Mediolanensis. Vita S. Ambrosii*. Patrologia Latina 20. Paris: Apud Editorem.
- Migne, Jacques-Paul 1861. *Paulinus Nolanus. Carmina*. Patrologia Latina 61. Paris: Apud Editorem.
- Migne, Jacques-Paul 1864. *Sozomeno. Historia ecclesiastica*. Patrologia Graeca 67. Paris: Apud Editorem.
- Oroz Reta, José, Marcos Casquero, Manuel A. y Díaz y Díaz, Manuel C. 2018. *Isidoro de Sevilla. Etimologías*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ruiz Bueno, Daniel 1974. *Actas de los Mártires*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Santamarta del Río, Santos, Fuertes Lanero, Miguel y Capánaga, Victorino 2019. *San Agustín. La ciudad de Dios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Teja, Ramón 2008. *Teodoreto de Ciro. Historias de los monjes de Siria*. Madrid: Trotta.
- Valdés Gallego, José Antonio, Iso, José Javier y Moralejo, José Luis 2016. *Libanio. Cartas. Libros I-V*. Madrid: Gredos.
- Valdés García, María Alejandra 2007. *Basilio de Cesarea. Panegíricos a los mártires. Homilias contra las pasiones*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Valdés García, María Alejandra 2024. *Basilio de Cesarea. Homilias diversas*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Velasco Delgado, Argimiro 2008. *Eusebio de Cesarea. Historia eclesiástica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

5. BIBLIOGRAFÍA

- Aigrain, René 2000 (1953). *L'hagiographie: ses sources, ses méthodes, son histoire*. Brussels: Société des Bollandistes.
- Anesi, Gervasio 1990. Note sulla "Vita Cypriani" di Ponzio, "Vita Ambrosii" di Paolino, "Vita Augustini" di Possidio. En Ceresa-Gastaldo, Aldo (Coord.), *Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale. Atti del convegno tenuto*

- a Trento il 27-28 ottobre 1988, 75-103. Bolonia: Dehoniane (EDB).
- Aurell, Jaume 2013. La historiografía medieval: siglos IX-XV. En Aurell, Jaume; Balmaceda, Catalina; Burke, Peter y Soza Felipe (Eds.), *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*, 95-142. Madrid: Akal.
- Bosl, Karl 1976. Il santo nobile. En Boesch Gajano, Sofia (Ed.), *Agiografia altomedievale*, 161-190. Bolonia: Il Mulino.
- Boulhol, Pascal 1994. Hagiographie antique et démonologie: Notes sur quelques Passions grecques ("BHG" 962z, 964 et 1165-1166). *Analecta Bollandiana: Revue critique d'hagiographie* 112 (3), 255-303.
- Bowersock, Glen W. 2000. The Syriac Life of Rabbula and Syriam Hellenism. En Hägg, Tomas y Rousseau, Philip (Eds.), *Greek biography and panegyric in the late antiquity*, 255-271. Berkeley – Los Angeles – Londres: University of California Press.
- Brown, Peter 1971. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. *Journal of Roman Studies* 61, 80-101.
- Brown, Peter 2015 [1981]. *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cameron, Alan 1976. *Circus Factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium*. Oxford: Clarendon Press.
- Cameron, Averil 1991. *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*. Berkeley: University of California Press.
- Cameron, Averil 1995. *Il tardo impero romano*. Traducido Mauro de Nardis y Pasquale Rosafio. Bolonia: Il Mulino.
- Cameron, Averil 2002. On defining the holy man. En Howard-Johnson, James y Hayward, Paul Antony (Eds.), *The Cult of the Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, 27-43. Oxford: Oxford University Press.
- Cameron, Averil 2004. Democratization Revisited: Culture and Late Antique and Early Byzantine Elites. En Haldon, John y Conrad, Lawrence I. (Eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East, VI: Elites Old and New in the Byzantine and Early Islamic Near East*, 91-107. Princeton: Darwin Press.
- Cameron, Averil 2006. New Themes and Styles in Greek Literature, A Tittle Revisited. En Johnson, Scott Filtgerald (Ed.), *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*, 11-28. Aldershot: Ashgate.
- Carrera Airola, Leonardo 2023. *De emociones e imaginarios en la polémica entre cristianos y paganos. El caso de Gaza en la Antigüedad tardía a partir de la Vita Porphyrii de Marco Diácono (siglos IV-V)*. Tesis doctoral. Chile : Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
- Carrié, Jean-Michel 2001. Antiquité tardive et "démocratisation de la culture": un paradigme à géométrie variable. *Antiquité tardive: revue internationale d'histoire et d'archéologie* 9, 27-46.
- Castillo Maldonado, Pedro 2002. *Cristianos y hagiógrafos. Estudio de las propuestas de excelencia cristiana en la Antigüedad tardía*. Madrid: Signifer.
- Chartier, Roger 2002. *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Barcelona: Gedisa.
- Childers, Jeff 2006. *The Life of Porphyry: Clarifying the Relationship of the Greek and Georgian Versions through the Study of New Testament Citations*. En Childers, Jeff W. y Parker, David C. (Eds.), *Transmission and Reception: New Testament text-critical and exegetical studies*, 154-178. Piscataway-New Jersey: Gorgias Press.
- Codoñer, Carmen 1983. Literatura hispanolatina tardía. En *Unidad y pluralidad en el mundo antiguo: actas del VI Congreso Español de Estudios Clásicos*. Sevilla. 6-11 de abril de 1981, vol. 1, 435-465. Madrid: Gredos.
- Cox Miller, Patricia 1994. *Dreams in Late Antiquity. Studies in the imagination of a*

- Culture. Princeton: Princeton University Press.
- Cox Miller, Patricia 2000. Strategies of Representation in Collective Biography: Constructing the Subject as Holy. En Hägg, Tomas y Rousseau, Philip (Eds.), *Greek biography and panegyric in the late antiquity*, 241-250. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Cracco Ruggini, Lellia 1987. La città romana nell'età imperiale. En Rossi, Pietro (Coord.), *Modelli di città. Strutture e funzioni politiche*, 127-152. Torino: Einaudi.
- Delehaye, Hippolyte 1966. *Les passions des martyrs et les genres littéraires*. Brussels: Société des Bollandistes.
- Felici Castell, Andrés 2013. Ángeles portadores de coronas en las imágenes de los mártires. Origen del tipo iconográfico. *Anales de Historia del Arte* 23, 139-153.
- Fisher, Elizabeth A. 1993. Michael Psellos on the rhetoric of hagiography and the *Life of St Auxentius*. *Byzantine and Modern Greek Studies* 17 (1), 43-55.
- Fowden, Garth 1978. Bishops and temples in the Eastern Roman Empire A.D. 320-435. *The Journal of Theological Studies, New Series* 29 (1), 53-78.
- García Masegosa, Antonio 1994. *San Martín de Tours, patrono de Ourense, en los textos antiguos*. Ourense: Fundación Caixa Galicia.
- Gerhold, Victoria 2013. Constantino I y la santidad imperial: construcción y rol político de la figura de “San Constantino”. *Bizantion Nea Hellás* 32, 185-205.
- Grabar, André 1985. *Las vías de la creación en la iconografía cristiana*. Madrid: Alianza.
- Hägg, Tomas y Rousseau, Philip 2000. Introduction: Biography and Panegyric. En Hägg, Tomas y Rousseau, Philip (Eds.), *Greek biography and panegyric in the late antiquity*, 1-28. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Heffernan, Thomas J. 1992 (1988). *Sacred Biography. Saints and their Biographers in the Middle Ages*. New York: Oxford University Press.
- Johnson, Scott Fitzgerald 2006. Introduction. En Johnson, Scott Fitzgerald (Ed.), *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*, 1-8. Aldershot: Ashgate.
- Lausberg, Heinrich 1990 [1966]. *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura*, vol. 1. Madrid: Gredos.
- Leonardi, Claudio 1989. Modelli di santità tra secolo V e VII. En *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale, secoli V-XI*, vol. 36 (I), 261-283. Spoleto: Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo.
- MacMullen, Ramsay 1967. *Enemies of the Roman Order: Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*. Cambridge – Massachusetts: Harvard University Press.
- Marcos, Mar 2015. Religious Violence and Hagiography in Late Antiquity. *Numen* 62, 169-196.
- Mazzarino, Santo 1960. La democratizzazione della cultura nel Basso Impero. En *Rapports du XIe Congrès international des Sciences Historiques (Stockholm, 21-28 agosto 1960)*, 35-54. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Mazzarino, Santo 1974. *Antico, tardoantico ed era constantiniana*, vol. 1. Bari: Dedalo.
- Orselli, Alba Maria 1976. Il santo patrono cittadino: genesi e sviluppo del patrocinio del vescovo nei secoli VI e VII. En Boesch Gajano, Sofia (Ed.), *Agiografia altomedievale*, 85-104. Bologna: Il Mulino.
- Orselli, Alba Maria 1989. Santi e città. Santi e demoni urbani tra tardoantico e alto medioevo. En *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale, secoli V-XI*, vol. 36 (II), 783-830. Spoleto: Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo.
- Peeters, Paul 1941. La Vie géorgienne de Saint Porphyre de Gaza. *Analecta Bollandiana* 59, 65-216.

- Ravegnani, Giorgio 2015. *La vita quotidiana alla fine del mondo antico*. Bolonia: Il Mulino.
- Ruiz Bueno, Daniel 1974. *Actas de los Mártires*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Sfameni Gasparro, Giulia 2009. Porfirio di Gaza, un *uomo santo* fra pagani, eretici e maghi: modelli retorici di propaganda religiosa e realtà storica. En Monaca, Mariangela (Coord.), *Problemi di storia religiosa del mondo tardo-antico: tra mantica e magia*, 201-333. Cosenza: Lionello Giordano.
- Taylor, Joan E. 1993. *Christians and the Holy Places. The Myth of Jewish-Christian Origins*. Oxford: Clarendon Press.
- Teja, Ramón 2001. Monjes, magia y demonios en la “Vida de Hipazo” de Calínico. En Teja, Ramón (Coord.), *Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas: Actas del XIV Seminario sobre Historia del Monacato (1-4- de agosto de 2000)*, 107-128. Aguilar de Campoo: Coedición de la Fundación Santa María la Real y del Centro de Estudios del Románico.
- Teja, Ramón 2008. *Marco el Diácono. Vida de Porfirio de Gaza*. Madrid: Trotta.
- Torres, Juana 2017. Rhetoric and historical distortion: the case of Mark of Arethusa. En Sághy, Marianne y Schoolman, Edward M. (Eds.), *Pagans and Christians in the Late Roman Empire: New Evidence, New Approaches (4th – 8th centuries)*, 69-79. Budapest: CEU MEDIEVALIA.
- Vauchez, André 1988 [1981]. *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Roma: Ecole française de Rome.
- Velázquez, Isabel 2007. *La literatura hagiográfica. Presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda*. Segovia: Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua.
- Volf, Miroslav 2008. Christianity and Violence. En Hess, Richard S. y Martens, Elmer A. (Eds.), *War in the Bible and terrorism in the*

twenty-first century, 1-17. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

El autor de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

FUENTES DE FINANCIACIÓN Y AGRADECIMIENTOS

Este trabajo se ha realizado en el marco de un Proyecto Interno de Investigación e Innovación, financiado por la Vicerrectoría de Investigación y Posgrado de la Universidad Autónoma de Chile y asignado con el código DIUA 293-2024. Agradezco a la institución antedicha el respaldo otorgado, así como a los tres revisores, cuyos comentarios contribuyeron a enriquecer el presente artículo.

CONTRIBUCIONES DE AUTORÍA

Leonardo Carrera Airola: conceptualización, metodología, investigación, análisis formal, redacción, revisión y edición.

Cómo citar / How to cite: Loza Azuaga, María Luisa y Becerra Fernández, Daniel 2025. *Spolia* romanos, visigodos y otras piezas de acarreo en el Real Alcázar de Sevilla. *Antigüedad y Cristianismo* 42, 161-179. <https://doi.org/10.6018/ayc.675441>

SPOLIA ROMANOS, VISIGODOS Y OTRAS PIEZAS DE ACARREO EN EL REAL ALCÁZAR DE SEVILLA

ROMAN AND VISIGOTHIC SPOLIA AND OTHER REUSED ARCHITECTURAL ELEMENTS IN THE REAL ALCÁZAR OF SEVILLE

María Luisa Loza Azuaga
Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico (IAPH)
Sevilla, España
marial.loza@juntadeandalucia.es
<https://orcid.org/0000-0003-2554-8219>

Daniel Becerra Fernández
Universidad Complutense de Madrid (UCM)
Madrid, España
danbecer@ucm.es
<https://orcid.org/0000-0002-6540-3631>

Recibido: 8-8-2025

Aceptado: 10-10-2025

RESUMEN

El Real Alcázar hispalense cuenta en su ornamentación con un número importante de piezas elaboradas con material de acarreo de época romana y visigoda, así como de otros periodos más recientes, hasta nuestros días. Este proceso de reutilización ha pasado desapercibido en gran medida para la investigación actual. Nos proponemos con este artículo dar a conocer una visión del proceso de reutilización de los materiales del mundo antiguo –excepcionalmente de otras épocas– hasta la actualidad en este conjunto palatino, en un proceso que ha sido casi un *continuum* a través del tiempo, partiendo de la revisión bibliográfica y analizando los distintos espacios y momentos en los que se hicieron uso de estos *spolia* y otras reutilizaciones. No obstante, nos centramos en este estudio en particular en la presencia de material marmóreo de la Antigüedad empleado, tanto con una función ornamental y funcional, como por su valor como piezas facturadas en época romana y visigoda.

Palabras clave: Reales Alcázares; Sevilla; material de acarreo; *marmora*; ámbito palatino.

ABSTRACT

The ornamentation of the Real Alcázar of Seville includes a large number of pieces made with material from the Roman and Visigothic periods, as well other more recent periods, up to the present day. This process of reuse has gone largely unnoticed by current research. Our aim



in this article is to present a vision of the process of reuse of materials from the ancient world –exceptionally from other periods– to the present day in this palatial complex, in a process that has been almost a *continuum* process that has been almost a continuum through time, starting from the bibliographic review and analyzing the different spaces and moments *spolia* and other reuses. However, we are focusing on this study in particular on the presence of marble [*marmora*] material from the ancient times, as well as on the presence of marble material from ornamental and functional purposes.

Key words: *Reales Alcázares*; Seville; reused material; *marmora*; palatial complex.

SUMARIO

1. Introducción. 2. La muralla norte del Real Alcázar. 3. El Patio de Banderas. 4. Patio del León y Palacio del Yeso. 5. Patio de la Montería. 6. El Palacio del Rey Don Pedro. 7. Palacio Gótico. 8. Otras estancias. 9. Reflexiones. 10. Bibliografía.

1. INTRODUCCIÓN

El Real Alcázar de Sevilla se asienta sobre un antiguo promontorio que protegía de las frecuentes inundaciones del río Guadalquivir a las construcciones que en este lugar se realizaron. Por ello, era un espacio óptimo para su ocupación desde los siglos IX-VIII a.C. –el más antiguo documentado por ahora en Sevilla– hasta la actualidad y sin interrupción (Tabales Rodríguez y García Vargas 2021). Gracias a los proyectos de investigación liderados por M. Á. Tabales Rodríguez¹ hemos podido comprender el proceso histórico de ocupación de este lugar y las transformaciones arquitectónicas y urbanísticas que en él se dieron. A ellos debemos el exhaustivo conocimiento y la nueva visión que hoy en

día tenemos de este conjunto palatino, parte constitutiva del Patrimonio Mundial de la ciudad de Sevilla.

Sevilla –al igual que otras ciudades con un desarrollo histórico importante y de relevancia económica, política o administrativa– cuenta en sus calles y edificaciones con un gran repertorio de materiales proveniente de antiguas construcciones, muchos de ellos marmóreos procedentes de la ciudad clásica –*Hispalis, colonia Romula* (Caballos Rufino 2019; Beltrán Fortes y Rodríguez Gutiérrez 2018)– y tardoantigua (García Vargas 2018). Estos materiales pasan a tener un nuevo significado al ser vueltos a emplear, algunos con un mero valor funcional y otros, sin embargo, fueron seleccionados y reutilizados por su componente simbólico, como vínculo con el pasado de la ciudad de la que los coetáneos se sentían herederos y de una época que consideraban de esplendor, de alguna manera la continuidad de la tradición decorativa romana y del prestigio que conllevaba (Becerra Fernández y Loza Azuaga 2022; Loza Azuaga *et al.* 2024).

A pesar de ello, el carácter funcional de las distintas piezas siempre estuvo presente, ya que son materiales –los *marmora*– óptimos para la decoración arquitectónica y, a su vez, son muy resistentes, favoreciendo la perdurabilidad y

1 Entre los proyectos I+D+i y contratos para el estudio de los reales alcázares sevillanos destacan: “Sistematización cronológica del Real Alcázar de Sevilla. Dataciones absolutas y gestión de la información mediante SIG y Bim Arqueológicos (HAR2017-85182-P)”, financiado por el Plan Estatal; y “Análisis estratigráfico y cronotipológico de los recintos fortificados del Alcázar de Sevilla. Procedimientos, sistemas y aplicaciones desde su vertiente constructiva (P12-TEP-1843)”, financiado por el gobierno autonómico andaluz. Sobre las excavaciones arqueológicas, *vid.*, especialmente, M. Á. Tabales Rodríguez 2015.

la solidez de las construcciones a las que eran incorporados.

El fenómeno de la reutilización de estos materiales es conocido por la investigación con el término latino *spolium* o *spolia*, contando con trabajos en la capital andaluza como, entre otros, el de C. Márquez Moreno (2003) sobre “Los restos romanos de la calle Mármoles en Sevilla” o el de O. Rodríguez Gutiérrez (2004) en el que presenta material de acarreo de época severiana en el Patio de los Naranjos de la Colegiata del Divino Salvador (*cfr.* Loza Azuaga *et al.* 2024). Este proceso se hace presente de forma destacada en el conjunto monumental hispalense que se encuentra dentro de la declaración de Patrimonio Mundial de la UNESCO (Becerra Fernández y Loza Azuaga 2022). Los trabajos sobre *spolia* clásicos y de la Antigüedad Tardía han proseguido con un estudio centrado en los usos que de estas piezas se les dio en el Medioevo, tanto andalusí como tras la conquista cristiana (Cómez Ramos 2012; Loza Azuaga *et al.* 2024). Es una línea de investigación de gran interés que permitirá conocer mejor la ciudad de Sevilla y que en el ámbito de la arqueología española está dando muy buenos resultados (por ejemplo, Peña Jurado 2010; Mateo Cruz y Morán Sánchez 2020; Elices Ocón 2021; Márquez Moreno y Becerra Fernández 2021).

El Real Alcázar hispalense cuenta en sus espacios constitutivos con una gran variedad de materiales marmóreos procedentes de distintas épocas, entre las que encontramos *spolia* romanos, visigodos y también de épocas más recientes. El uso de estos varía su significado dependiendo del lugar que ocupen y del momento histórico en el que fueran reutilizados, siendo diferente el valor simbólico que se les diera a las piezas en los espacios islámicos que en las construcciones mudéjares o en las posteriores ampliaciones.

Con el presente trabajo pretendemos realizar una aproximación diacrónica y por espacios al fenómeno del reempleo de materiales de época romana y visigoda, así como de otros ejemplares elaborados en periodos

más recientes y que permitan profundizar en el conocimiento sobre el proceso de reutilización en el conjunto palaciego que conforma el Real Alcázar de Sevilla. Comprobaremos, en la medida de lo posible, procedencias, cronologías y materiales empleados, así como la función que han tenido dichas piezas –en origen y actualmente, pudiendo identificar empleos en fases intermedias–. Se parte de una revisión bibliográfica y de la recogida de los datos del material arqueológico presente en los Reales Alcázares, analizando los diferentes espacios que los constituyen, no pretendiendo presentar un catálogo de piezas –trabajo de gran relevancia que deberá realizarse en el futuro de forma interdisciplinar–, sino adentrarnos en los aspectos señalados para la mejor comprensión del uso de los *spolia* en este importante complejo monumental, incluido en la Lista de Patrimonio Mundial de la UNESCO.

2. LA MURALLA NORTE DEL REAL ALCÁZAR

La muralla septentrional de los Reales Alcázares es de las edificaciones más antiguas del complejo palatino, colindante con la Plaza del Triunfo y con la calle Joaquín Romero Murube. Fue construida a principios del siglo s. XI, en época taifa o almorávide, para proteger la ciudad y presenta una extensión de unos doscientos metros. Su realización se ha llevado a cabo mediante sillares de arenisca, considerados como vestigios de la antigua ciudad romana cuyos antiguos edificios serán utilizados como cantera para sus nuevas construcciones y procederían de las inmediaciones del propio complejo palatino (Tabales Rodríguez 2002, 197-198; Utrero Agudo y Sastre de Diego 2013, 311-312; Vargas Lorenzo 2019, 12). Junto a ella, inserta en la fábrica de ladrillos de la torre noroccidental junto a la Puerta del León, se sitúa un fuste de columna elaborada con caliza fosilífera de Sintra (también llamada “lumachella carnina”) –encalada, de ahí su tonalidad blanquecina–, de 2 m de alto por 0,40 m de diámetro, utilizada

como guardacantón, que fue descubierta durante la intervención arqueológica realizada en el año 2012 (Tabales Rodríguez y Vargas Lorenzo 2014, 51-52) (Fig. 1).



Figura 1. Fuste de columna de la torre noroccidental. Elaboración propia.

En el sector norte de la muralla se documentan fragmentos de fustes de columnas y capiteles, algunos embutidos en los muros – con un claro fin constructivo y de refuerzo de las estructuras– y otros exentos decorando el acceso actual al monumento, por la Puerta del León. Estos ejemplares funcionan como guardacantones o cantoneras, aunque alguno haya perdido esta función con las distintas reformas realizadas a la muralla. Los materiales parecen corresponder a la ya citada caliza fosilífera de Sintra (“lumachella carnina”) (Fig. 1) así como a mármoles blancos o bandeados en blanco y gris de las canteras de Almadén de la Plata o del anticlinal de Estremoz, en el Alentejo portugués (Fig. 2). En estas líneas no recogemos dos columnas que embellecen la muralla que dan al Patio de Banderas, siendo tratadas en los apartados subsiguientes.



Figura 2. Fuste de columna en mármol de Almadén de la Plata o del anticlinal de Estremoz decorando el acceso de la Puerta del León. Elaboración propia.

3. EL PATIO DE BANDERAS

El Patio de Banderas es la zona del Real Alcázar mejor conocida y documentada (Fig. 3), conociéndose su ocupación desde los siglos IX-VIII a.C. (Tabales Fernández 2015, 14). A partir del siglo I a.C. se edificará en esta zona una serie de almacenes, articulados en dos niveles, sustentados sobre un criptopórtico, en conexión con el primitivo puerto de la ciudad, y en cuyo entorno se elevaría posiblemente un templo en honor a la diosa Isis, si hacemos caso de las fuentes históricas que nos relatan el hallazgo de una escultura de la diosa en las inmediaciones y referida por el erudito Rodrigo Caro en el siglo XVII (Blanco Freijeiro 1992, 48). A partir del siglo III-IV se produce una intensa transformación en la zona, donde ahora se han identificado los cimientos de un posible antiguo cenobio, que podría estar en relación con el supuesto baptisterio localizado en las excavaciones de los años 1970 (Bendala Galán y Negueruela Martínez 1980; Sánchez

Ramos 2009, 258-259; cf. García Vargas 2012), fechado en el siglo III. Por el contrario, en la actualidad la propuesta de baptisterio se encuentra descartada por parte de la comunidad científica, tras las excavaciones arqueológicas realizadas por M. Á. Tabales Rodríguez en este espacio, ya que se constata la ausencia de enterramientos, hecho habitual en las inmediaciones de una edificación sacra como la mencionada, así como que no se ha podido identificar la presencia de ninguna estructura asignable a un complejo episcopal (Tabales Rodríguez y García Vargas 2021, 5).



Figura 3. Fragmentos de columnas hallados y conservados en el Patio de Banderas. Elaboración propia.

En este espacio se iniciará la construcción de *Dar el Imara*, la Casa del Gobernador, en los inicios del siglo X en época de Abderramán III, así como la reconstrucción y ampliación de la muralla, con objeto de fortalecer la ciudad frente a posibles levantamientos, ya que había quedado desprotegida tras el saqueo al que había sido sometida por los vikingos en el 844 (González Caveró 2020, 382-383).

El uso de *spolia* en el solar del Patio de Banderas se evidenciará desde la Antigüedad Tardía, como se ha puesto de manifiesto en los estudios de los materiales pétreos allí descubiertos, que procederían del expolio de anteriores construcciones, de los almacenes portuarios, conservándose *in situ* algunos fragmentos de grandes fustes en aquel espacio (Fig. 3). En su mayor parte son materiales constructivos locales, con ausencia de grandes *marmora* importados, siendo una práctica habitual en la mayor parte de las ciudades béticas (Beltrán Fortes y Taylor 2015).

Fruto de esta estrategia constructiva será el hallazgo de un epígrafe romano en la antigua puerta del *Dar al Imara*. La inscripción es una dedicación honorífica por parte los *olearii* de *Hispalis* (Blázquez Martínez 2007, 179-181), reutilizada con un fin litúrgico, quizás como parte de una mesa de altar con motivos decorativos de cuadrifolias, que parecen tener su empleo en el periodo de los visigodos en *Hispania* y se atestiguan en otros epígrafes sevillanos, como el controvertido epitafio del obispo Honorato (Bendala Rodríguez y Negueruela Martínez 1980, 335; Tabales Rodríguez y Alba Romero 2011, sin paginar; Becerra Fernández y Loza Azuaga 2022: 106). Se ha señalado que este pedestal conmemorativo del siglo II y dedicado a la diosa Minerva por el cuerpo de *olearii* de *Hispalis* fuese reutilizado, en vez de como parte de una mesa de altar, como cimacio en época visigoda y, posteriormente, en época almohade, pasase a servir de losa del pavimento (Tabales Rodríguez 2010, 56-58). El proceso de reutilización de esta pieza como distintos soportes es de gran relevancia, ya que se aprecia como una dedicación a la diosa Minerva pasa a formar parte de un altar o un cimacio en época visigoda, aprovechándose un material apropiado para la elaboración de estos nuevos útiles o elementos arquitectónicos, que puede tener una función simbólica, el de revalorizar un elemento pagano como un nuevo ejemplar cristiano o decorando los espacios con un material romano. Lo que es evidente es que

en el periodo almohade la pieza es empleada como pavimentación, lo que presupone un uso utilitario, aunque no se puede descartar que una intencionalidad secundaria fuese utilizar para un suelo transitable una pieza romana, ya fuese por su connotación pagana o por la cristiana, al asociar, en este último caso, romanidad y cristiandad².



Figura 4. Una de las columnas ubicadas en la salida del Patio de Banderas hacia la plaza del Triunfo. Elaboración propia.

Por otro lado, en este patio se documenta el uso de fustes de columnas y capiteles de acarreo, un común denominador que caracterizará a la decoración de la mayor parte de los patios y estancias a lo largo de todas las épocas, sin que sea posible datar en ocasiones el momento en

el que se incorporan al paisaje del Alcázar. Así, en la entrada del Patio de Banderas se puede ver este reaprovechamiento, con fustes de columnas en mármol de Almadén de la Plata o del anticlinal de Estremoz, tanto en las jambas de acceso exteriores como en las interiores, donde se adosan a los laterales del arco de entrada otros dos, uno en mármol blanco y un segundo, tallado en mármol bandeado, probablemente “cipollino”; ambos están coronados por dos capiteles encintados, de momentos almohades, y reaprovechados. Estos ejemplares sirven para embellecer el acceso y salida del Patio de Banderas con la plaza del Triunfo, a la vez que presentan una función de guardacantón, salvaguardando la integridad de la construcción del tráfico rodado (Fig. 4).

4. PATIO DEL LEÓN Y PALACIO DEL YESO

En el muro del Patio del León que conecta la zona oficial del palacio con la zona doméstica, junto al vano de acceso central con el Patio de la Montería y en la parte del muro que da al Patio del León, se conservan dos fragmentos de fustes de columnas, jalonando la entrada. Son dos fustes retallados –dejándolos a una baja altura, a la manera de cipos– y reutilizados a la manera de guardacantón, que embellecen y protegen el muro. Son elaborados en granito no identificado, en el caso del más próximo al Palacio del Yeso, y en caliza fosilífera de Sintra (“lumachella carnina”), el más alejado.

A la izquierda se da acceso a la Sala de la Justicia, que conduce al Palacio del Yeso, descubierto por Francisco María Tubino en 1885 y posiblemente una de las dependencias más antiguas. Este patio ha sido objeto de un buen número de intervenciones de restauración (De Tena Ramírez 2017). Así, la realizada en 1913 por el arquitecto José Gómez Millán, dirigida a la consolidación de las estructuras, o las realizadas por el Marqués de la Vega Inclán, consistentes en la reposición de fustes y capiteles donde se ha usado materiales de acarreo, como se puede apreciar en la actualidad (Blasco-López, Alejandro Sánchez

2 Esta hipótesis no resulta muy plausible al estar la pieza colocada con la cara trabajada no visible, quedando a la vista la parte lisa. Si hubiera un marcado carácter simbólico la inscripción podría ser observada por los transeúntes.

y Martín Del Río 2009). Por otro lado, en este espacio se han ido acumulando un gran número de columnas, labradas en distintos materiales, como mármoles, calizas y granitos, de procedencias diversas³, sobrepuestas por capiteles de épocas diferentes, que conforman una amalgama de materiales (Fig. 5). Algunos de los fustes mencionados presentan un diámetro mediano, adecuados para su empleo en edificios de carácter privado, salvo un fuste de granito expuesto en uno de los ángulos que en origen probablemente fuera usado en una construcción de carácter público. Estos materiales marmóreos constitutivos de columnas son de procedencias diversas y han sido colocados junto a los muros de la construcción con la finalidad de tenerlos recogidos y a la vez de embellecer, en cierto modo, el patio.

La Sala de Justicia, también denominada Sala de los Consejos también presenta evidencias de la reutilización de materiales; en este caso se empleó el llamado “mármol” de Peñaflor (Rodríguez Gutiérrez y Jiménez Madroñal 2019; Rodríguez Gutiérrez 2022) en una variedad muy verdosa y similar al “cipollino” (*marmor Carystium*) verde de Eubea (Grecia), para la elaboración de una losa (fragmentada en dos pedazos y unidas perfectamente) empleada a modo de umbral –rebajada en la parte central para conectar con la acequia que la atraviesa– entre el edificio y el patio adyacente (Fig. 6).

5. PATIO DE LA MONTERÍA

La práctica de embellecer y prestigiar las dependencias del Real Alcázar de Sevilla

3 Uno de los fustes conservado (Fig. 5) en este espacio parece estar facturado en la piedra que conocemos como Rodadero de los Lobos, procedente de la sierra de Córdoba. Se trata de un material lítico ampliamente utilizado en la provincia cordobesa y menos común fuera de ella. En la actualidad se están realizando distintos trabajos que permitirán caracterizar mejor y conocer la difusión de esta roca ornamental (por ejemplo, Ontiveros Ortega *et al.* 2021; 2024).



Figura 5. Material marmóreo romano empleado para ornamentar el Palacio de Yeso. Elaboración propia.



Figura 6. Umbral de la Sala de Justicia con el acceso al patio del Palacio del Yeso. Elaboración propia.

con antigüedades romanas no será solo una estrategia utilizada, como trataremos posteriormente, por el teniente de alcaide Francisco de Bruna en la segunda mitad del siglo XVIII, tras los desperfectos ocasionados por el “terremoto de Lisboa” de 1755, sino que parece que es un uso habitual que se perpetúa a lo largo de los siglos. Así, se desconoce la fecha

y circunstancias en las que es trasladado al Patio de la Montería, el altar a *Decimo Cutio Albino*, desde el desaparecido palacio de los Duques de Medina Sidonia, donde lo viera Emil Hübner a comienzos de la década de los años sesenta del siglo XIX (Beltrán Fortes, Gimeno Pascual y Mora Serrano 2020, 208-213, n.º 20, fig. 74, A-F). Quizás pocos años más tarde, en torno a 1868, cuando se construye en el solar de este edificio la casa del Marqués de Palomares, debió ser llevado a estas dependencias donde hoy se conserva (Cruz Isidoro 2006, 257-258).

En las inmediaciones, junto a la puerta que da acceso al patio, se conserva como parte de la decoración de los jardines un capitel corintio, situado sobre un fragmento de fuste, testigo quizás también de la famosa colección que atesoró F. de Bruna en las dependencias del Palacio Gótico (Gutiérrez Behemerid 1992, 113, n.º 495; sobre la colección, Beltrán Fortes 2018).

El patio se embellece con un sistema de fuentes en las que hace pervivir el influjo islámico, que se decorarán con una pila agallonada, ornado con una cabeza de animal como surtidor, de época califal (Cómez Ramos 1993, 13-14), y una segunda taza, trabajada en un mármol coloreado, quizás “pavonazzetto”. Entre los capiteles usados en la galería superior de este patio se utilizan tres capiteles corintios emirales (Domínguez Perela 1987, 510 CDLVIII.a, 495, CDLIII.b, 512, CDLX.b; Bermúdez Cano 2008, 251, nota 17).

6. EL PALACIO DEL REY DON PEDRO

El uso de columnas y capiteles de época romana, visigoda y emiral constituirá una técnica constructiva y una forma sencilla de adornar aquellas estancias de representación más prestigiosas, con lujosos materiales que rememoran y legitiman el poder político, remitiendo a la Antigüedad. El uso de antigüedades servirá para aumentar su gloria y pondrá de relieve su nexo con la antigua Roma. Su incorporación a estos espacios simbólicos constituye una forma sencilla

de prestigiarlos, de legitimar el poder que ostentan, poniéndolos en relación con el pasado (Cómez Ramos 2012, 87-88). La mayor parte de los capiteles y columnas que se han utilizado para la configuración del Palacio del Rey don Pedro son de acarreo, tanto los que se localizan en su fachada –donde se combinan diversos materiales– como en múltiples estancias de este.

Los capiteles más antiguos están situados en el vestíbulo del Palacio del Rey don Pedro (Domingo Magaña 2007, 507, n.º SIN063 siglo VII d.C.; 518-519, n.º SIN086 y n.º SIN 087; Idem 2011, n.os 194, 247, 270, 271). Dos de ellos, que presentan unas dimensiones y decoración similares, de menores proporciones que los otros dos conservados, han sido fechados entre los siglos VIII y IX (Domingo Magaña 2007, 18, n.º SIN086 y 519 n.º SIN 087 y 2011, n.os 270 y 271), para los que se había propuesto su posible uso en el hipotético baptisterio del Patio de Banderas (Bendala Galán y Negueruela Martínez 1980, 359, fig. 17)4. En los Jardines del Alcázar se conserva un cuarto capitel tardorromano, situado sobre un fuste de columna (Domingo Magaña 2007, 481, n.º SIN 011, del siglo III).

Hay un segundo grupo de capiteles precalifales que parecen provenir de un expolio continuado y sistemático de los palacios y almunias omeyas cordobeses, una actividad regulada mediante concesiones estatales, que parecen evidenciar una fuerte demanda de este tipo de materiales constructivos. A partir de la época almohade hay un aumento de los encargos de *spolia* con destino a la monumentalización de la ciudad de Sevilla, dando lugar a un dinámico comercio a partir del siglo XI que se intensifica en el siglo XII (Bermúdez Cano 2004). Hay otro grupo de capiteles compuestos, de época califal, fechados en época de Abderramán III y Alhaquén II.

4 En el Museo de Valladolid se conserva un quinto capitel, trabajado en caliza, que tiene un origen probable en el Alcázar de Sevilla (Gutiérrez Behemerid 1992, 158, n.º 697; Domingo Magaña 2011, 228, n.º 686), datado en el siglo IV.

En total, el conjunto de capiteles de acarreo es de 46 sobre un total de 97, a los que hay que restar los capiteles del Palacio de las Doncellas (Castro Fuertes 2002).

La demanda no será solamente de capiteles, sino también deben tener este origen la mayor parte de los fustes de las columnas, de procedencias diversas, muchos de ellos, elaborados sobre valiosos mármoles antiguos, que, como los capiteles, debieron ser objeto de comercio; con ellos se contribuiría a la ornamentación con mármoles y otras rocas decorativas de bellos colores, de una suntuosidad y riqueza que harían recordar a la época romana, en la que en los edificios públicos y privados estaban presentes *marmora* de todas las regiones bañadas por el Mediterráneo.



Figura 7. Fuste de columna en “verde antico” usado de parteluz. Elaboración propia.

Resulta reseñable señalar que entre los *marmora* clásicos documentados en este palacio destacan el “verde antico” (*marmor Thessalicum*) griego, empleado en pequeños fustes de columnas y usados de parteluz de



Figura 8. Fustes de columna en “breccia corallina” del Salón de Embajadores. Elaboración propia.

ventanales entre el Patio de las Doncellas y las estancias aledañas (Fig. 7), junto con otro ejemplar en “broccatello di Spagna” de la actual Tortosa (antigua *Dertosa*) y otra pequeña columna que parece estar elaborada en “porfido nero” del desierto oriental egipcio (Gnoli, Marchei y Sironi 2004), aunque el estado del material no nos permite asegurar dicha variedad. A estas piezas, sumamos otra columna empleada como parteluz en un material indeterminado. Además, el Salón de Embajadores, al que se puede acceder desde el mencionado patio, cuenta con cuatro accesos en la planta baja, el mencionado que conecta con el Patio de las Doncellas y otros tres que presentan dos columnas por cada uno de ellos; cada par está elaborado en un mismo tipo de roca ornamental de época romana, en lo que respecta a sus fustes. Estos *marmora* son el “verde antico” (*marmor Thessalicum*) de Tesalia –ya mencionado–, la “breccia corallina” (*marmor Sagarium*) de Asia Menor

(concretamente del actual Verzirhan, Bilecik, Turquía)⁵ (Fig. 8) y un material pétreo negro con venas blancas que parece tratarse de la “Piedra de Mina” de la sierra cordobesa. Son todos ellos fustes con un diámetro medio, que podría adscribirse a espacios públicos o privados, siendo en este último caso uno o distintos espacios domésticos con amplios recursos económicos.

7. PALACIO GÓTICO

Francisco de Bruna y Ahumada (1719-1807) fue teniente de alcaide del Alcázar desde 1765 a 1807, años en los que enriqueció y embelleció el Real Alcázar (Manzano Martos, 2018), a la vez que lo dotó de una importante colección de carácter diverso, que llamó “Colección de Estatuas, Inscripciones y Antigüedades de la Bética” (Beltrán Fortes 2018, 176-196). La ubicó en uno de los salones del Palacio Gótico –el de las Bóvedas, el más próximo a los jardines–, mientras que en la segunda sala paralela de este edificio será donde se expondrán los cuadros y otros objetos artísticos de la Escuela de Tres Nobles Artes, que prosperó en estos años bajo su protección, origen de los futuros museos públicos de Sevilla (De Besa Gutiérrez 2018; *cfr.* Beltrán Fortes *et al.* 2020). El objetivo de dicha colección no fue otro que decorar el espacio, así como conservar y exhibir las piezas “antiguas” a aquellos que visitasen el Real Alcázar, en consonancia con los principios ilustrados de la época. Asimismo, como un ilustrado de la época de aficiones diversas (Beltrán Fortes y Salas Álvarez 2018), tenía diferentes colecciones en su gabinete particular, ubicado en su residencia en el mismo Alcázar (Beltrán Fortes 2018; *cfr.* Bañasco Sánchez *et al.* 2018, 81, nota 6).

5 En la *Baetica* conocemos una variedad muy similar, la brecha de Cártama (actual provincia de Málaga), si bien esta roca ornamental tiene una dureza y calidad no apreciada en los ejemplares del Salón de Embajadores del complejo palatino hispalense (Ontiveros Ortega, Loza Azuaga y Beltrán Fortes 2017; Beltrán Fortes *et al.* 2018).

El núcleo fundacional de la “Colección de Estatuas, Inscripciones y Antigüedades de la Bética”, dibujado por Antonio Ponz en su viaje a Sevilla en 1792, en el volumen XVII de su *Viage de España*, estará compuesto por una escultura de Diana y otra de Meleagro, que F. de Bruna había descubierto en las excavaciones que lleva a cabo en 1781 en Itálica, así como otras dos de *Divus Traianus* en posesión de los monjes de San Isidoro del Campo, en Santiponce, y a los que el teniente de alcaide obligó a entregarlas, con la ayuda del Conde de Floridablanca desde Madrid (Beltrán Fortes 2018, 179-185; *cfr.* Beltrán Fortes *et al.* 2020: 38-41). Hoy sabemos que recopiló antigüedades, esculturas y epígrafes, no solo de las ruinas de la antigua ciudad de Itálica, sino que las habría recogido en diversas localidades sevillanas, incorporando así a fines de la centuria los restos de la colección conformada en el siglo XVII por Juan de Córdoba y Centurión en Lora de Estepa (López Rodríguez 2018). Testigos de una época en la que una colección arqueológica prestigiaba no solo a la persona que la poseía sino también a los lugares donde se conservaban y aquellos de donde procedían, manifestaciones de su pasado clásico y la antigüedad de su fundación. F. de Bruna será heredero de los principios renacentistas y, en palabras de Joaquín Romero Murube, “como un gran príncipe del Renacimiento” ornamentará los salones del Real Alcázar con esculturas traídas de diversos rincones de Andalucía, símbolos de poder que lo ensalzarán como recuerdos de un pasado glorioso que hunde sus raíces en el legado de la antigua Roma, un modelo de referencia para olvidar los siglos de la dominación islámica (Romero Murube 196, 61).

En los soportales de la Galería del Grutesco, entre 1613 y 1621, se recurrirá para su ornamentación al aprovechamiento de una serie de capiteles califales (Cómez Ramos 1993, 13), que pudieron ser elaborados en un taller local (Cómez Ramos 2001, 200). Los ejemplos de estas prácticas son muy numerosos en un buen número de dependencias y, para algunos

autores, este uso de materiales procedentes de construcciones –visigodas, romanas y omeyas– son alusiones a la historia, una particularidad del Real Alcázar de Sevilla (Ruiz Souza 2013).

Tras el terremoto de Lisboa de 1755 quedó muy dañada la galería de comunicación entre el Palacio Gótico con el Jardín del Crucero, para la que Sebastián van der Borcht proyectará una nueva galería. Para su ejecución se emplearon diez columnas que habían sido descubiertas en una excavación y se almacenaban en el Palacio Gótico desde el año 1742. Fueron halladas en el refuerzo de la galería meridional del jardín y se usaron sillares que procedían de la Torre del Oro (Baena Sánchez 2015, 138).

8. OTRAS ESTANCIAS

El Jardín de Troya cuenta con dos caños que han sido decorados con cabezas de animales, documentadas en época califal, concretamente en el siglo X (Cómez Ramos 1993, 13-14). Además, en la Huerta de la Alcoba en la alberca se ha aprovechado una cabeza de león de época califal como surtidor en el lado menor del estanque (Cómez Ramos 1993, 17).

El uso del material del acarreo no será sólo una prerrogativa de épocas pasadas, sino que se extiende en el Real Alcázar a lo largo de los siglos. Los ejemplos son numerosos y se reutilizan tanto columnas y otros elementos arquitectónicos procedentes de antiguos espacios del propio Alcázar, así como otros provenientes de antiguas casas palacio sevillanas, hoy desaparecidas. Las intervenciones de Rafael Manzano Martos, que ocupó el cargo de director-conservador del Real Alcázar entre 1970 y 1988 son un buen ejemplo de este tipo de restauraciones. En el patio del Crucero se reutilizará una reja con un escudo frente a la portada del palacio de los Condes de Gelves y una taza de fuente, también de acarreo; en el Jardín de la Alcobilla se han reaprovechado las columnas del derribo de la casa del n.º 2 del Patio de Banderas y una fuente de la casa palacio de los Sánchez Dalp. En el Pabellón de China se levanta una arquería

con las columnas de un claustro desaparecido, como atestiguan los escudos de sus capiteles (Bañasco Sánchez *et al.* 2018, 83-85, figs. 18-23).

En 1969, en la casa del Asistente del Alcázar, Rafael Manzano remodela el patio de Levíes, que debe su nombre a la procedencia de la arquería manierista con la que se decora su lateral oeste, procedente de la Casa de los Levíes o de Rodrigo de Xerez, ubicada en la judería sevillana –concretamente, en el barrio de San Bartolomé–, cercana a la iglesia de San José. Esta arquería está elaborada en una caliza amarillenta, hoy muy desgastada, conocida como de Espejón, explotada en los alrededores de Soria desde época romana y en época moderna (García-Entero *et al.* 2015; 2017; Peña Cervantes 2020). La arquería se compone de cuatro arcos de medio punto sostenidos por columnas en la parte central y sobre pilastras en los extremos y que se ha atribuido al arquitecto italiano del siglo XVI Benvenuto Tortello (Manzano Pérez de Guzmán *et al.* 2016, 1103-1104, fig. 03). Del jardín se ha conservado la monumental fuente de ladrillo en la Casa de los Pinelo. En el llamado Patio del Asistente encontramos un antiguo fuste en “cipollino” verde (*marmor Carystium*) de la isla griega de Eubea, reelaborado para servir como mortero de grandes dimensiones. Esta pieza se encuentra en dicho espacio sin un uso aparente más allá del decorativo y, a la vez, de conservación y almacenamiento de piezas empleadas en el complejo palaciego.

La técnica del reaprovechamiento se hace extensiva a otros tipos de materiales como es el caso de los elementos de madera, según se hace patente con el portalón de acceso de la Alcoba Real, de época almohade. También, en el Salón de Carlos V se reutilizará otro portalón de mediados del siglo XIV (Fernández Aguilera 2015; Campos de Alvear 2017, 75).

Por último, debemos señalar que en los grandes Jardines del Real Alcázar encontramos una gran cantidad de elementos arquitectónicos de época clásica o inspirada en ella jalonando y embelleciendo el lugar. Algunos incluso los

localizamos como elementos constructivos en el Cenador de Carlos V. Esta construcción de los jardines probablemente fuese erigida sobre una antigua estructura funeraria islámica, una posible tumba real abbí (Guerrero Lovillo 1974; Tabales Rodríguez 2010, 236) o palacio islámico (Soler Coll 2024). Este hecho nos lleva a pensar que sería factible que las rocas ornamentales clásicas y/o tardoantiguas utilizadas en el actual Cenador de Carlos V fuesen reaprovechadas de esta construcción precedente o de sus proximidades, también, posiblemente, ligadas al mundo funerario. En este pabellón vemos materiales lapídeos como la caliza fosilífera de Sintra (“lumachella carnina”), la “breccia corallina” (*marmor Sagarium*) microasiática –aunque esta variedad puede confundirse con la caliza nodulosa de Cártama (Beltrán Fortes *et al.* 2018)–, mármol de Almadén de la Plata y/o del anticlinal de Estremoz y la “Piedra de Mina” de la sierra de Córdoba.

El deseo de adornar este monumento con antigüedades que lo embellezcan y prestigien llegará hasta el siglo XX. En 1947, con motivo de la restauración en la zona moderna de unos jardines conocidos como “Jardines de las Praderas”, el conservador del monumento en esos momentos, Joaquín Romero Murube, solicitó al Museo Arqueológico de Sevilla el préstamo de una serie de esculturas de menor interés, seleccionándose diez fragmentos de sus fondos, entre los que se incluyó la n.º de inventario 138, un togado fragmentado, que puede proceder –por azares del destino, pues habría estado colocada por F. de Bruna en el pórtico que da al Patio de María de Padilla desde el Palacio Gótico– de la citada colección de Juan de Córdoba y Centurión, de Lora de Estepa, que fue dibujado por fray Alejandro del Barco, según sostiene J. R. López Rodríguez (2018, 159-161, figs. 16 y 17), así como otras esculturas y objetos arqueológicos, como tres esculturas fragmentadas en mármol blanco, la parte inferior de dos togados, un pedestal con restos de una inscripción, a los que habría que añadir una escultura fragmentada de

otro togado –elaborado en mármol de grano medio–, hoy conservado en el patio de la casa de Romero Murube, quizás de la misma procedencia (Fig. 9).



Figura 9. Fragmento escultórico del patio de la casa de Romero Murube. Elaboración propia.

Asimismo, ese afán de engalanar las numerosas estancias y jardines del Alcázar con antigüedades se hace evidente en la colocación de otro busto, hoy situado en una de las hornacinas del Jardín del Risco. En este caso se trata de una imitación moderna de un retrato romano, que en un momento indeterminado de principios del siglo XX fue trasladado al Museo Arqueológico de Sevilla desde la fachada de la denominada como “casa romana”, situada al norte del anfiteatro de Itálica como pabellón de firmas y sitio de descanso; se identificaba erróneamente como un “busto del emperador Adriano”, pero con el que no tiene ninguna afinidad iconográfica (Beltrán Fortes 2013, 234-235, nota 85, fig. 6 López Rodríguez, 2018,) (Fig.10).



Figura 10. Busto moderno del emperador Adriano en los Jardines del Risco. Fotografía presentada por cortesía de José Beltrán Fortes.

9. REFLEXIONES

El uso de material de acarreo de épocas precedentes en el espacio que ocupa el Real Alcázar de Sevilla se detecta desde la Antigüedad, concretamente en el actual Patio de Banderas. Los *spolia* clásicos y tardoantiguos son mayoritariamente elementos constitutivos de columnas, principalmente fustes y capiteles, aunque también detectamos el uso de otros elementos de la decoración arquitectónica, así como soportes epigráficos, pero que con el paso del tiempo se hará extensivo a otro tipo de materiales de prestigio, como los escultóricos, que serán usados hasta el siglo XX para el ornato de esta residencia real, adornada de forma exquisita, donde se combinan antigüedades de procedencia heterogénea. La evidencia arqueológica de este proceso de acopio de materiales de acarreo se circunscribe generalmente a los *marmora*. A pesar de ello, también se detecta el uso de otros tipos de materiales, como por ejemplo la madera para

portones, rejas, etc. aunque de épocas más recientes.

El uso de los *spolia* en este complejo palatino hispalense es de carácter práctico – como elementos decorativos y/o sustentantes – en la mayoría de los casos, aunque parece evidente que a pesar de su empleo como elementos arquitectónicos óptimos para la decoración de los espacios, también se ha jugado con el simbolismo de los *marmora* y su prestigio como referentes del mundo antiguo, algunos de ellos, procedentes de las antigua *Hispalis*, un nexo con los restos físicos de momentos más antiguos, fácilmente accesibles para su reutilización. También se constata el uso de estos materiales como guardacantones o cantoneras en puertas y esquinas, tanto embutidas como exentas, con la finalidad de proteger la integridad de las estructuras arquitectónicas en los lugares más comprometidos, así como para embellecer estos mencionados puntos.

El uso de *spolia* responde a distintas razones según el periodo histórico y el espacio en donde se les vuelva a dar uso. Hemos comprobado como durante el Medioevo cristiano se emplearon para embellecer y prestigiar espacios de representación, y que el Renacimiento llevó consigo el interés por estos materiales como elementos de prestigio y de ostentación de la herencia romana. También se comprueba como con la Ilustración se favoreció el coleccionismo y la exhibición pública de “antigüedades”, y como ello llevó a que se estableciera una galería con piezas del arte antiguo y de arqueología clásica en este complejo palatino, precedente claro del Museo Arqueológico de Sevilla actual, de la mano de F. de Bruna y Ahumada, teniente de alcaide de los Reales Alcázares hispalenses. También, se ha constatado que distintos ejemplares de material de acarreo de época romana o visigoda empleados en el Alcázar hispalense han tenido varios usos a lo largo del tiempo, siendo reutilizados en distintos momentos y espacios en este complejo palacial, es decir un proceso de *spolia spoliarum*, siguiendo las pautas de

reempleo propias del momento y según las necesidades decorativas y arquitectónicas del espacio en el que se usaron.

Entre los *marmora* que identificamos en las piezas de *spolia* en el Real Alcázar de Sevilla encontramos mayoritariamente el mármol blanco y su variedad bandeada de Almadén de la Plata o del anticlinal de Estremoz, la caliza fosilífera de Sintra (“*lumachella carnina*”) y granitos no identificados. También se constata el uso de *marmora* extraídos de la *pars Orientalis* del Imperio romano, como el “verde antico” (*marmor Thessalicum*) del norte de Grecia, el “cipollino” (*marmor Carystium*) de Eubea y la “breccia corallina” (*marmor Sagarium*) de Asia Menor. Además, tenemos documentado el reempleo de otros materiales hispanos que aparecen en menor volumen, como la “Piedra de Mina” o la caliza de Rodadero de los Lobos de la sierra cordobesa, así como el llamado “mármol” de Peñaflor y el “broccatello di Spagna”. En definitiva, en los Reales Alcázares de Sevilla encontramos una importante variedad de rocas ornamentales empleadas a lo largo y ancho del orbe romano, evidenciando que la antigua *Colonia Romula* y las ciudades cercanas contaban con un suministro importante de estos materiales de prestigio, ya que las pautas de reutilización, por lo general, hacen que el material de *spolia* óptimo sea el hallado en las proximidades – con excepciones, como las mencionadas en este trabajo –, ya sea del monumento o de la ciudad en la que este se encuentre.

10. BIBLIOGRAFÍA

- Alba Romero, Margarita y Tabales Rodríguez, Miguel Ángel 2011. La ciudad sumergida. La ciudad y sus defensas. En Fernández-Baca Casares, Román; Salmerón Escobar, Pedro y Sanz, Nuria (Eds.), *El paisaje histórico urbano en las ciudades patrimonio mundial: indicadores para su conservación y gestión. II, Criterios, metodología y estudios aplicados*, 164-193. Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.
- Baena Sánchez, María Reyes 2015. Los jardines del Alcázar de Sevilla en el siglo XVIII: otras lecturas. En Marín Fidalgo, Ana y Plaza Morillo, Carlos (Eds.), *Los jardines del Real Alcázar de Sevilla: historia y arquitectura desde el medievo islámico al siglo XX*, 134-148. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla-Patronato del Real Alcázar de Sevilla.
- Bañasco Sánchez, Pablo; Robador González, María Dolores; Barrero Ortega, Pedro y Gámiz Gordo, Antonio 2018. El entorno arquitectónico de Francisco de Bruna en el Real Alcázar de Sevilla. La vivienda del teniente de Alcaide. En Beltrán Fortes, José; León, Pilar y Vila Vilar, Enriqueta (Eds.), *Francisco de Bruna (1719-1807) y su colección arqueológica en el Real Alcázar de Sevilla*, 69-90. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Becerra Fernández, Daniel y Loza Azuaga, María Luisa 2022. *Spolia* presentes en conjunto monumental de Sevilla declarado Patrimonio Mundial de la Unesco. En Navarro Mateu, Diego; Fernández Paradas, Antonio Rafael y Baquero Cabrero, José Daniel (Coord.), *Ciencias sociales, artes y humanismo como contenidos universitarios (“Colección Nueva Academia” - Estudios Aranzadi, n.º 21)*, 101-116. Cizur Menor: Thomson Reuters-Aranzadi.
- Beltrán Fortes, José 2013. La escultura romana en el primer Museo Arqueológico de Sevilla de 1879. Valoraciones de Demetrio de los Ríos (1827-1892). En Claveria, Montserrat (Ed.), *Antiguo o Moderno. Encuadre de la escultura de estilo clásico en su período correspondiente*, 215-238. Sarriena del Vallés: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Beltrán Fortes, José 2018. Las colecciones arqueológicas de Francisco de Bruna. En Beltrán Fortes, José; León, Pilar y Vila Vilar, Enriqueta (Coords.), *Francisco de Bruna (1719-1807) y su colección de antigüedades en el Real Alcázar de Sevilla*, 165-210. Sevilla: Universidad de Sevilla.

- Beltrán Fortes, José y Taylor, Ruth 2015. Estudio de revestimientos marmóreos romanos. En Tabales Rodríguez, Miguel Ángel (Coord.), *Excavaciones arqueológicas en el Patio de Banderas, Alcázar de Sevilla: memoria de investigación 2009-2014*, vol. 2. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla-Patronato del Real Alcázar de Sevilla.
- Beltrán Fortes, José y Rodríguez Gutiérrez, Oliva 2018. *Sevilla Arqueológica. La ciudad en época protohistórica, antigua y Andalusí*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Beltrán Fortes, José; Loza Azuaga, María Luisa; Melero, Francisco y Ontiveros Ortega, Esther 2018. *Marmora de Cartima* (Cártama, Málaga). En Beltrán Fortes, José; Loza Azuaga, María Luisa y Ontiveros Ortega, Esther (Eds.), *Marmora Baeticae: usos de materiales pétreos en la Bética romana: estudios arqueológicos y análisis arqueométricos*, 75-111. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Beltrán Fortes, José; Gimeno Pascual, Helena y Mora Serrano, Bartolomé 2020. *Sobre inscripciones y monedas. El anticuario Francisco Xavier Delgado Jurado en los primeros decenios del siglo XIX. Schedae epigráficas se villanas y monetario*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Bendala Galán, Manuel y Negueruela Martínez, Iván 1980. Baptisterio paleocristiano y visigodo en los Reales Alcázares de Sevilla. *Noticiario Arqueológico Hispánico* 10, 335-380.
- Bermúdez Cano, José Manuel 2004. *Estudio arqueológico de los capiteles hispanomusulmanes de Madinat al-Qurtuba*. Tesis doctoral. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- Bermúdez Cano, José Manuel 2008. Los capiteles corintios normales de época emiral. *Romula* 7, 249-270.
- Blanco Freijeiro, Antonio 1992. La Sevilla Antigua. En Morales Padrón, Francisco (Ed.), *Historia de Sevilla*, 19-92. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Blasco-López, Francisco-Javier; Alejandro Sánchez, Francisco Javier y Martín Del Río, Juan Jesús 2009. Evolución de yeserías de los Patios del Yeso y del Sol del Real Alcázar de Sevilla a través de las fuentes escritas, reforzadas por ensayos de caracterización. En Huerta Fernández, Santiago (Ed.), *Actas del Sexto Congreso Nacional de Historia de la Construcción: Valencia, 21-24 de octubre de 2009*, 201-209. Valencia: Instituto Juan de Herrera.
- Blázquez Martínez, José María 2007. Inscripciones de *olearii* en *Hispalis*. En Mayer Olivé, Marc; Baratta, Giulia y Guzmán Almagro, Alejandra (Eds.), *Provinciae Imperii Romani inscriptionibus descriptae: Barcelona, 3-8 septembris 2002*. Acta, vol. 1, 179-184. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- Caballos Rufino, Antonio 2019. *Hispalis, de César a Augusto. La Colonia Romula y los orígenes institucionales de la Sevilla romana entre la República y el Imperio*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Campos de Alvear, Rocío 2017. El mantenimiento y las medidas de conservación preventiva de los bienes culturales en el Real Alcázar de Sevilla. *Apuntes del Alcázar de Sevilla* 18, 71-87.
- Cómez Ramos, Rafael 1993. Imágenes califales en los jardines del Alcázar de Sevilla. *Laboratorio de Arte: Revista del Departamento de Historia del Arte* 6, 11-25.
- Cómez Ramos, Rafael 2001. Un taller hispanomusulmán de escultura del siglo XII en Sevilla. *Laboratorio de Arte: Revista del Departamento de Historia del Arte* 14, 197-206.
- Cómez Ramos, Rafael 2012. Reutilización de materiales antiguos en la arquitectura mudéjar sevillana. En Melo, Arnaldo Sousa y M. Carmo Ribeiro (Eds.), *Historia da construção os materiais*, 77-88. Braga: CITCEM - LAMOP.
- Cruz Isidoro, Fernando 2006. El palacio sevillano de los Guzmanes según dos planos de mediados del siglo XVIII. *Laboratorio de*

- Arte: Revista del Departamento de Historia del Arte* 19, 247-262.
- De Besa Gutiérrez, Rafael 2018. Francisco de Bruna y la Real Escuela de Bellas Artes de Sevilla. En Beltrán Fortes, José; León, Pilar y Vila Vilar, Enriqueta (Coords.), *Francisco de Bruna (1719-1807) y su colección de antigüedades en el Real Alcázar de Sevilla*, 111-133. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- De Tena Ramírez, Carmen 2017. Precedentes de la Arqueología de la Arquitectura en la historiografía artística: las investigaciones de Francisco M.^a Tubino en el Alcázar de Sevilla (1885). *Arqueología de la Arquitectura* 14, e053. <https://doi.org/10.3989/arq.arqt.2017.002>
- Domingo Magaña, 2007. *Capiteles tardorromanos y altomedievales de Hispania* (ss. IV-VIII d. C.). Tarragona: Universitat Rovira i Virgili.
- Domingo Magaña, Javier Ángel 2011. *Capiteles tardorromanos y visigodos en la península ibérica (siglos IV-VIII d. C.)*. Tarragona: ICAC.
- Domínguez Perela, Enrique 1987. *Capiteles Hispánicos Altomedievales*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense Madrid.
- Elices Ocón, Jorge 2021. *Antigüedad y legitimación política en la Alta Edad Media peninsular (siglos VIII-IX)*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Fernández Aguilera, Sebastián 2015. Origen del Palacio de Pedro I en el Alcázar de Sevilla: el mirador hoy llamado de los Reyes Católicos. *Archivo Español de Arte* 88 (352) (Octubre-Diciembre), 331-348.
- García Vargas, Enrique 2012. La Sevilla tardoantigua. Diez años después. En Beltrán Fortes, José y Rodríguez Gutiérrez, Oliva (Eds.), *Hispaniae urbes. Investigaciones arqueológicas en ciudades históricas*, 881-925. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- García Vargas, Enrique 2018. La Sevilla tardoantigua. En Beltrán Fortes, José y Rodríguez Gutiérrez, Oliva (Eds.), *Sevilla Arqueológica. La ciudad en época protohistórica, antigua y Andalusí*, 221-251. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- García-Entero, Virginia; Gutiérrez García-M., Anna; Vidal Álvarez, Sergio; Peréx Agorreta, María Jesús y Zarco Martínez, Eva 2015. Espejón Limestone (Soria, Spain): Quarrying, Archaeometric characterization and uses in Hispania. En Poljak, Daniela Matetić y Marasović, Katja (Eds.), *XI ASMOSIA International Conference (Split, mayo 2015)*, 567-576. Split: University of Split.
- García-Entero, Virginia; Gutiérrez García-M., Anna; Royo Plumed, Hernando y Vidal Álvarez, Sergio 2017. La Caliza de Espejón (Soria, España). Caracterización arqueométrica. *Digitar* 4, 5-13. https://doi.org/10.14195/2182-844X_4_1.
- Gnoli, Raniero; Marchei, Maria Cristina y Sironi, Attilia 2004. Repertorio. En Borghini, Gabriele (Ed.), *Marmi Antichi*, 131-302. Roma: De Luca Editori.
- González Caverro, Ignacio 2020. Referencias sobre el patrimonio arquitectónico en *Išbiliya* a través de los autores y fuentes documentales árabes entre las épocas emiral y almorávide. *Espacio, tiempo y forma. Serie VII, Historia del arte* 8, 369-396.
- Guerrero Lovillo, José 1974. *Al-Qars al-Mubārak*. El Alcázar de la bendición. *Boletín de Bellas Artes* 2, 81-110.
- Gutiérrez Behemerid, María Ángeles 1992. *Capiteles romanos de la Península Ibérica*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- López Rodríguez, José 2018. Don Francisco de Bruna y la colección de estatuas de Juan de Córdoba Centurión. En Beltrán, José; León, Pilar y Vila Vilar, Enriqueta (Coords.), *Francisco de Bruna (1719-1807) y su colección de antigüedades en el Real Alcázar de Sevilla*, 137-164. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Loza Azuaga, María Luisa; Restaino, Giuseppe; Beltrán Fortes, José y Becerra Fernández, Daniel 2024. Rimpiego di materiali romani nel paesaggio urbano medievale di Siviglia.

- En Cristilli, Armando; Di Luca, Gioconda; Gonfloni, Alessia; Capra, Elena Sofia y Pontuali, Martina (Coords.), *Experiencing the Landscape in Antiquity 3. III Convegno Internazionale di Antichistica Università degli Studi di Roma 'Tor Vergata' (British Archaeological Reports, International series n.º 3178)*, 167-172. Oxford: BAR Publishing. <https://doi.org/10.30861/9781407361550>
- Manzano Martos, Rafael 2018. Francisco de Bruna y sus obras en los Reales Alcázares. En Beltrán Fortes, José; León, Pilar y Vila Vilar, Enriqueta (Coords.), *Francisco de Bruna (1719-1807) y su colección de antigüedades en el Real Alcázar de Sevilla*, 51-68. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Manzano Pérez de Guzmán, Julia; Barrero Ortega, Pedro y Manzano Martos, Rafael 2016. Intervenciones arquitectónicas de Rafael Manzano en el Real Alcázar de Sevilla. 1966-1988. En *Congreso Internacional de Expresión Gráfica Arquitectónica. El arquitecto, de la tradición al siglo XXI. Docencia e investigación en expresión gráfica arquitectónica. Edición celebrada 2016, Alcalá de Henares*, 1101-1110. Alcalá de Henares: Fundación General de la Universidad de Alcalá.
- Márquez Moreno, Carlos 2003. Los restos romanos de la calle Mármoles en Sevilla. *Romula* 2, 127-148.
- Márquez Moreno, Carlos y Becerra Fernández, Daniel (Eds.), 2021, *El periodo clásico como recurso: Mimesis y reemplazo en la Antigüedad Tardía y el periodo islámico*. ANCIAN 6. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- Mateos Cruz, Pedro y Morán Sánchez, Carlos Jesús (Eds.) 2020. *Exemplum et Spolia. La reutilización arquitectónica en la transformación del paisaje urbano de las ciudades históricas*. MYTRA Monografías y Trabajos de Arqueología 7. Mérida: Instituto de Arqueología de Mérida (CSIC - Junta de Extremadura).
- Ontiveros Ortega, Esther; Loza Azuaga, María Luisa y Beltrán Fortes, José 2017. Caracterización arqueométrica de una brecha marmórea utilizada en la construcción del Foro de Cartima (Cártama, Málaga). *Macla* 22, 95-96.
- Ontiveros Ortega, Esther; Beltrán Fortes, José; Monterroso Checa, Antonio; Loza Azuaga, María Luisa; Gasparini, Massimo y Ventura, Ángel 2021. Primeros avances en la investigación sobre las canteras de marmora en la Sierra de Córdoba, Sector Ossa-Morena (España). *Geotemas* 18, 947-950.
- Ontiveros Ortega, Esther; Loza Azuaga, María Luisa; Beltrán Fortes, José; Moreno Escribano, Juan Carlos; Monterroso Checa, Antonio y Becerra Fernández, Daniel 2024. Las calizas de Rodadero de Lobos (Córdoba, España). Análisis de los frentes de cantera y caracterización arqueométrica de las rocas localizadas en el Cortijo Piquín. *Geotemas* 20, 1247.
- Peña Cervantes, Yolanda 2020. El uso, la saca y el transporte de las calizas de Espeja de San Marcelino-Espejón (Soria, España) en época moderna. Una aproximación arqueológica. En García Entero, Virginia; Vidal Álvarez, Sergio; Gutiérrez García-M., Anna y Aranda González, Raúl (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*, 413-466. Madrid: UNED.
- Peña Jurado, Antonio 2010. *Estudio de la decoración arquitectónica romana y análisis del reaprovechamiento de material en la Mezquita Aljama de Córdoba*. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- Rodríguez Gutiérrez, Oliva 2004. Programas decorativos de época severiana en Itálica. En Ramallo Asensio, Sebastián F. (Ed.), *La decoración arquitectónica en las ciudades romanas de occidente: actas del Congreso Internacional celebrado en Cartagena entre los días 8 y 10 de octubre de 2003*, 355-377. Murcia: Universidad de Murcia.

- Rodríguez Gutiérrez, Oliva 2022. Más sobre *marmora* hispanos. La variedad policroma del Valle del Guadalquivir. En Gorostidi Pi, Diana y Gutiérrez García-M., Anna (Eds.), *Tituli-Imagines-Marmora: Materia y prestigio en mármol*, 431-442. Madrid: CSIC.
- Rodríguez Gutiérrez, Oliva y Jiménez Madroñal, Diego 2019. Caracterización de un nuevo *marmor* policromo bético explotado en época romana. *Lucentum* 38, 255-280.
- Romero Murube, Joaquín 1965. *Francisco de Bruna y Ahumada*. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla (edición facsímil de 2021, en Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla, con estudio previo de J. Beltrán Fortes: IX-XXX).
- Ruiz Souza, Juan Carlos 2013. *El Real Alcázar de Sevilla y la Alhambra de Granada*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla.
- Sánchez Ramos, Isabel 2009. Arquitectura sacra de época tardía en *Hispalis*. Algunas reflexiones. *Archivo Español de Arqueología* 82, 255-274. <https://doi.org/10.3989/aespa.082.009.010>
- Soler Coll, Rocío 2024. El Cenador de Carlos V del Alcázar de Sevilla fue un palacio islámico con estancias para el ocio y la diversión. *El Correo de Andalucía* (edición digital). <https://www.elcorreoweb.es/sevilla/2024/09/09/cenador-carlos-v-alcazar-sevilla-107923747.html> [Consultado el 08/08/2025].
- Tabales Rodríguez, Miguel Ángel 2002. Investigaciones en la primitiva puerta del Alcázar de Sevilla. En *Anuario Arqueológico de Andalucía 1999. Actividades sistemáticas y puntuales*, vol. 2, 195-211. Sevilla: Junta de Andalucía- Consejería de Cultura- Dirección General de Bienes Culturales.
- Tabales Rodríguez, Miguel Ángel 2010. *El Alcázar de Sevilla: reflexiones sobre su origen y transformación durante la Edad Media. Memoria de Investigación Arqueológica 2000 – 2005*. Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.
- Tabales Rodríguez, Miguel Ángel, y Vargas Lorenzo, Cristina 2014. La Arqueología en el Alcázar de Sevilla. Nuevos estudios en el recinto primitivo e investigaciones derivadas de hallazgos casuales (2012-2104). *Apuntes del Alcázar de Sevilla* 15, 9-59.
- Tabales Rodríguez, Miguel Ángel 2015. *Excavaciones arqueológicas en el Patio de Banderas del Alcázar de Sevilla (Memoria de Investigación 2009-2014)*. Sevilla: Patronato del Real Alcázar y Casas Consistoriales de Sevilla.
- Tabales Rodríguez, Miguel Ángel y García Vargas, Enrique 2021. Las estructuras portuarias del Patio de Banderas del Alcázar de Sevilla y el *emporium* de *Hispalis*. *Archivo Español de Arqueología* 94, e10. <https://doi.org/10.3989/aespa.094.021.10>
- Utrero Agudo, María de los Ángeles, e Sastre de Diego, Isaac 2013. Reutilizando materiales en las construcciones de los siglos VII-X. ¿Una posibilidad o una necesidad? *Anales de Historia del Arte* 22 (Esp. II), 309-323. https://doi.org/10.5209/rev_ANHA.2013.v23.41575
- Vargas Lorenzo, Cristina 2019. La recuperación del palacio primitivo del Alcázar de Sevilla. *Arqueología de la Arquitectura* 16, e089. <https://doi.org/10.3989/arq.arqt.2019.011>

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

Se declara formalmente que no existen conflictos de intereses de índole financiera, profesional o personal en relación con esta investigación.

FUENTES DE FINANCIACIÓN

Este trabajo se enmarca en el proyecto “Itálica Adrianea: la Nova Urbs. Análisis arqueológico del paradigma urbano y su evolución, y contrastación del modelo (PID2020-114528GB-I00)” del Plan Estatal 2017-2020 Generación Conocimiento, financiado por el Ministerio de Ciencia,

Innovación y Universidades – Agencia Estatal de Investigación (10.13039/501100011033). Además, Daniel Becerra Fernández contó con un contrato de Incorporación de Doctores del II Plan Propio de Investigación, Transferencia y Divulgación Científica de la Universidad de Málaga; el cual le ha permitido desarrollar esta investigación

AGRADECIMIENTOS

Quisiéramos agradecer especialmente la ayuda prestada por José Beltrán Fortes –catedrático de Arqueología de la Universidad de Sevilla–, Román Fernández-Baca Casares –anterior alcaide del Real Alcázar hispalense–, Pilar León-Castro Alonso –catedrática emérita de Arqueología de la Universidad de Sevilla y académica de la Real Academia de la Historia– e Isabel Rodríguez Rodríguez, anterior directora del Real Alcázar de Sevilla.

CONTRIBUCIONES DE AUTORÍA

María Luisa Loza Azuaga:
Conceptualización, metodología,
investigación, análisis formal, redacción,
revisión, edición y supervisión.

Daniel Becerra Fernández:
Conceptualización, metodología,
investigación, análisis formal, redacción,
revisión, edición y supervisión.

Cómo citar / How to cite: Mendez Santiago, B. 2025. Plutarch and his Contemporaries: Sharing the Roman Empire. Jazdzewska, Katarzyna & Doroszewski, Filip (eds.). Brill, Leiden-Boston, 2024, 491 pp. ISBN: 978-90-04-68729-5. *Antigüedad y Cristianismo* 42, 181-185. <https://doi.org/10.6018/ayc.626991>

PLUTARCH AND HIS CONTEMPORARIES: SHARING THE ROMAN EMPIRE. JAZDŻEWSKA, KATARZYNA & DOROSZEWSKI, FILIP (EDS.). BRILL, LEIDEN-BOSTON, 2024, 491 PP. ISBN: 978-90-04-68729-5

Recibido: 24-8-2024

Aceptado: 14-12-2024

Aunque la historiografía sobre Plutarco y su obra se ve, cada año, enriquecida en cientos (sino miles) de estudios, son relativamente escasos los volúmenes que sitúan efectivamente al Queronense en el marco cronológico y cultural en el que vivió. Los editores del volumen reseñado pueden presumir de haber coordinado una de esas escasas excepciones. Este libro recoge aproximadamente la mitad de las comunicaciones presentadas durante el 12th International Congress of the International Plutarch Society, celebrado de manera online en septiembre del 2021, tras tener que haber sido aplazado un año por culpa de la pandemia del COVID-19. Desde un punto de vista estructural, los 28 capítulos que integran el volumen han sido organizados en seis secciones diferentes.

En la primera sección, “Residents of the Empire: Politics and Civic Life” se aborda, a lo largo de cuatro capítulos, el grado de involucración de Plutarco y sus contemporáneos en la vida social y política del Imperio romano. El capítulo de Jeffrey Beneker, “Plutarch’s Flamininus: A Roman Hero for a New Greek World” (pp. 3-13), ofrece una interesante exploración de la *Vida de Flaminio* que, frente a otras lecturas que han tendido a verlo como una figura unidimensional, muestra la notable profundidad de un hombre que cimentó las bases de la Grecia que habitó Plutarco¹. Los

siguientes dos capítulos comparan la obra de Plutarco con la de Dión de Prusa. En “Cattle in the Marketplace: The Abandoned Agora in Plutarch’s *Life of Timoleon* and Dio Chrysostom’s *Euboean Discourse* (pp. 14-32), Colin Bailey analiza el potente simbolismo del retrato decadente de las *agorai* para unos autores que, en plena época imperial, seguían otorgando a la ciudadanía y a la participación política una gran importancia, en tanto que elementos esenciales para la construcción identitaria de la masculinidad. El siguiente trabajo, firmado por Thierry Oppeneer y titulado “Speaking to the People in Theory and Action: Plutarch’s *Political Precepts* and Dio of Prusa’s Assembly Speeches (pp. 33-45), compara las recomendaciones de Plutarco al orador en los *Praeceptae gerendae reipublicae* con algunas de las *orationes* (40, 43-48, 51) efectivamente pronunciadas por Dión en la localidad de Prusa. De este modo, “While the *Political Precepts* draws our attention to the aims and motives behind the politician’s rhetoric, Dio’s speeches help us to imagine how Plutarch’s instructions could be applied to real-life politics” (p. 44). La sección se cierra con “Avoiding Tyranny through Education: Plutarch’s, Dio Chrysostom’s, and Seneca’s Drugs for the Illness of the Roman *Principatus*”

Plutarch’s *Philopoemen-Flamininus*”, en C. Giroux (ed.), *Plutarch: Cultural Practice in a Connected World*, Teiresias Supplements Online, vol. 3, pp. 97-118. Disponible en: <https://www.uni-muenster.de/Ejournals/index.php/tso/article/view/4502/4602>

1 Este texto ha de ser leído junto a otro anterior, al que complementa: Beneker, J. (2022), “The Last of the Greeks, and Good Riddance: Historical Commentary in

(pp. 46-59), donde Andrea Catanzaro analiza las obras de estos tres autores para hacer ver cómo todos ellos –preocupados por el riesgo de que la monarquía (romana) terminara degenerando en tiranía– compartieron no solo un mismo diagnóstico de los (posibles) problemas derivados del gobierno unipersonal, sino, también, una misma creencia acerca de la importancia de la educación del gobernante como la única manera de poner coto a sus (probables) abusos.

La segunda sección, titulada “Among Philosophers: Debates and Disputes”, está integrada por otros cuatro capítulos que, principalmente, ponen su atención en algunos de los oponentes filosóficos de Plutarco. El primero de ellos, a cargo de Wim Nijs y titulado “‘Cease Provoking the God, My Dear Planetiades’: How Plutarch Deals with Cynic Anti-Oracular Polemics” (pp. 63-75), analiza la obra *De defectu oraculorum* para desentrañar algunos aspectos como el carácter subversivo del parlamento de Dídimos el cínico (apodado Planetiada), la airada respuesta (física) de Heracleón y la pronta reacción con la que Lamprias, el hijo de Plutarco, consiguió restituir el orden que debía reinar en una conversación educada. Los dos capítulos siguientes comentan interesantes aspectos de la interacción de Plutarco con el epicureísmo. Richard Stoneman, en “Plutarch and Epicurus” (pp. 76-90), destaca hasta qué punto son perceptibles algunos elementos de esta escuela filosófica en obras como *De tranquillitate animi*, *Gryllus* y *De adulatore et amico*, y trata de analizar los motivos que subyacen a que Plutarco no comente, nunca, la obra de ningún epicúreo contemporáneo a él. El siguiente capítulo, a cargo de Geert Roskam, y titulado “The Wreck of an Ancient Titanic: Plutarch and Maximus of Tyre on Epicurean Pleasure” (pp. 91-109) compara la refutación de la filosofía epicúrea presente en *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* con el ataque que Máximo de Tiro realiza en sus *Oraciones* (29-33). Este estudio demuestra con solvencia que, aunque ambos autores escribieron sus obras

desde una “perspectiva platónica”, utilizaron diferentes estrategias para desacreditar las ideas de Epicuro. El último texto de este apartado, obra de Theofanis Tsiampokalos y titulado “Plutarch in the Middle of a Conflict between Epictetus and Favorinus” (pp. 110-124) analiza, principalmente a través de textos como el *De optima doctrina* de Galeno, la (posible) participación de Plutarco en una conocida polémica entre el sofista Favorino de Arlés y el estoico Epicteto. La novedad de este texto radica en su llamada de atención sobre el diálogo *De sollertia animalium*, que en su opinión puede contribuir a esclarecer la referida discrepancia.

La tercera sección, “Facing the (Super) natural” está conformada por tres capítulos. En “Some Chemical *Mirabilia* in Plutarch and Apuleius: Platonist Piety, Natural Science, and Entertainment” (pp. 127-140), Daniele Morrone compara el acercamiento de Apuleyo y Plutarco a algunos *Mirabilia* relacionados con la “química”, señalando sus principales similitudes (como su tendencia a privilegiar explicaciones basadas en la filosofía natural sobre aquellas basadas en la magia) y diferencias. A continuación, Paola Volpe Cacciatore, “De fato of Ps.-Plutarch: Fate, Providence, Free Will” (pp. 141-148) presenta un sintético pero efectivo análisis del *De fato*, que le permite a la autora comentar las concepciones plutarqueas del “Destino” y la “Providencia” conectándola con la elaborada, también en esa misma época, por otros relevantes autores como Séneca el Joven (estoico), Apuleyo de Madaura o Máximo de Tiro (ambos, como Plutarco, medioplatónicos). El último trabajo de la sección, obra de Fabio Tanga, y titulado “Artemidoro, *Onirotica* 4.72 e l’ultimo sogno premonitore di Plutarco” (pp. 149-164), no solo explica en detalle la descripción del sueño que Plutarco tuvo poco antes de morir tal y como es descrito en la *Interpretación de los sueños* de Artemidoro de Éfeso, sino que, también, señala, con acierto, la gran importancia del relato de los sueños (y

su interpretación) tanto en las *Vidas paralelas* como en los *Moralia*.

La cuarta sección, “Readers and Spectators”, reúne cinco capítulos. El primero de ellos, a cargo de Giovanna Pace, y titulado “Plutarch, Seneca, and the Greek Tragedy” (pp. 167-180), discute las similitudes y diferencias en el uso que Plutarco y Séneca hicieron de las tragedias griegas de época clásica. El estudio aborda las formas en las que se citan y (re) contextualizan algunos fragmentos euripideos y sofocleos, demostrando los mecanismos que permitieron a ambos autores *retorcer* sus fuentes para otorgarles nuevos significados. Krystyna Bartol, en “Philoxeni in Plutarch and Athenaeus” (pp. 181-192), aborda el tratamiento del poeta de Citera por unos autores que, pese a sus innegables diferencias, eran herederos de una tradición cultural de muy larga duración. La lectura propuesta muestra cómo tanto uno como otro fueron capaces de adecuar la información que estaba a su alcance a las distintas finalidades de sus obras. Seguidamente, el trabajo de Francesco Padovani, titulado “Plutarch, Lucian, and the Debate on How to Write History: A Matter of Paideia?” (pp. 193-206), propone una lectura en paralelo del *De Herodoti malignitate* de Plutarco y el *Quo modo historia conscribenda sit* de Luciano para iluminar algunas cuestiones relacionadas con la concepción de la historiografía en la época altoimperial. Se abordan, principalmente, cuestiones como el “valor” y las “motivaciones” que, según estos dos autores, debían caracterizar la escritura de la “historia”. El siguiente texto, titulado “A Greek in a Roman Library” (pp. 207-221) y escrito por Katarzyna Pietruczuk, parte de un cuidadoso análisis del proemio de la *Vida de Demóstenes* (Dem. 2.1-2) para destacar no solo la gran importancia que Plutarco concedía a la documentación antes de escribir sobre los protagonistas de sus *Vidas* y los hechos que habían protagonizado, sino, también, a su consciencia de que su elección personal de seguir viviendo en Queronea (y no en una gran ciudad como Roma), le imposibilitaba para

escribir la historia de su tiempo. Cierra el bloque el capítulo de Eva Falaschi, “Plutarch and Pliny the Elder: Rome, Art, and Artworks” (pp. 222-238). Se parte del análisis de las actitudes de Plinio el Viejo y Plutarco sobre las obras de arte y los monumentos que adornaban la ciudad de Roma para tratar, a continuación, la influencia de la filosofía y del contexto histórico en la concepción artística que subyace a algunas de las más famosas representaciones de la figura del gobernante de toda la antigüedad.

La quinta sección, titulada “Uses of the Past”, aborda en sus cinco capítulos las relaciones de Plutarco y sus contemporáneos con el pasado y con la “memoria cultural”. En el primero de estos trabajos, titulado “Aspects of Cultural Memory in the Imperial Age: On Some Local Arcadian Traditions in Plutarch, Pliny the Elder, and Pausanias” (pp. 241-253), Maria Elena De Luna estudia la recepción plutarquiiana de una tradición arcadia presente en las *Quaestiones Graecae* (Mor. 300A-D) y que nos permite contrastar su acercamiento a la misma en comparación con la actitud de otros estudiosos antiguos que, como Plinio el Viejo (*Historia natural* 8.82) o Pausanias (*Descripción de Grecia*), también comentaron en sus obras varias tradiciones arcadias. Los siguientes dos capítulos abordan distintos aspectos de la figura del mítico legislador Licurgo. Martina Gatto, en “Lycurgus of Sparta in the Imperial Age: Plutarch, Pausanias, and Lucian” (pp. 254-265), analiza las similitudes y diferencias en el tratamiento recibido por este personaje por parte de Pausanias y Luciano, por un lado, y Plutarco, por otro. El texto atestigua la existencia de distintas lecturas *de y sobre* Esparta en la época altoimperial. El trabajo de Iris Sulimani, titulado “Beyond the Limits of Biography: A Comparative Analysis of Plutarch’s *Lycurgus*” (pp. 266-283), es interesante por al menos dos motivos: en primer lugar, por desmontar la afirmación plutarquiiana de que Licurgo *era* un personaje “histórico”. La autora demuestra que el Queronense utilizó una serie de estrategias que nos inducen a pensar que, realmente, no estaba

convencido de ello; en segundo término, por las conexiones establecidas entre la biografía plutarquiana y el *Agrícola* de Tácito. Ambos textos (biográficos) hicieron uso de elementos propios de otros géneros literarios. A renglón seguido, en “Anecdotes and Rhetorical-Lexical Structures in Plutarch, Valerius Maximus, and Polyaeus” (pp. 284-300), Serena Citro analiza la estructura retórica y léxica utilizada en dos anécdotas incluidas en los *Regum et imperatorum apophthegmata* (Mor. 196B y 198C) plutarqueos, y las compara con el tratamiento de las mismas en los *Facta et dicta memorabilia* de Valerio Máximo y en las *Stratagemata* de Polieno. El último trabajo, firmado por Laurens van der Wiel y titulado “*Exempla for the Emperors: A Comparison of the Prefaces to Valerius Maximus’ Facta et dicta memorabilia and Plutarch’s Regum et imperatorum apophthegmata*” (pp. 301-314), señala interesantes diferencias entre los prefacios de estas dos obras, prestando especial atención a las siempre complejas relaciones entre los gobernantes y los intelectuales (su conclusión es que Plutarco muestra un menor grado de servilismo que Valerio Máximo).

La última sección, “Cultural Practices: Inhabiting and Subverting the Norms”, integra siete capítulos siendo, así, la más extensa del presente volumen. El primer estudio, firmado por Laura Bottenberg y titulado “One Body, one Mind: Friendship in Plutarch’s *De amicorum multitudine* and Lucian’s *Toxaris*” (pp. 317-334), es un interesante repaso a las concepciones de la amistad en la antigüedad que se centra, sobre todo, en dos textos que, aunque defienden unas ideas aparentemente similares, presentan algunas diferencias de importancia que se deben, entre otras cuestiones, al distinto género en el que se enmarcan. Los dos siguientes textos abordan diversos aspectos de la concepción de las mujeres por parte de Plutarco. En el primero de ellos, titulado “Permission to Speak? Cleobulina/Eumetis in Plutarch’s *Symposium of the Seven Sages* and Mary in the *Pistis Sophia*”, Dawn LaValle Norman (pp. 335-351)

compara la reticencia de Plutarco a dejar que las mujeres de sus tratados filosóficos *hablen* (como mucho, tan solo lo hacen a través de un hombre) con el papel protagonista que estas últimas tienen en los “evangelios dialogados”. Para ello, se analizan con relativo detalle los ejemplos de Cleobulina en el *Septem sapientium convivium* y la representación de María en el *Pistis Sophia*, un interesante texto gnóstico. En el segundo, “The Incomplete Feminisms of Plutarch and Musonius Rufus” (pp. 352-365), Tomohiko Kondo se embarca en un análisis comparativo de las obras de estos dos autores para demostrar que, contrariamente a lo que algunos han defendido, presentan importantes diferencias en su concepción de temas como la virtud de las mujeres, el sexo y el matrimonio. Los dos capítulos que vienen a continuación se adentran en algunas de las normas culturales expresadas en una de las obras más interesantes de todo el corpus plutarqueo, las *Quaestiones convivales*. Delfim Leão, en “Petronius’ *Cena Trimalchionis* and Plutarch’s *Quaestiones convivales: A Comparative Approach to the Banquet and to the Banqueters*” (pp. 366-380), propone un análisis comparado del Libro 1 de las *Quaestiones convivales* y de la *Cena Trimalchionis* del *Satiricón* para apreciar cómo tanto Plutarco como Petronio –en calidad de herederos de una literatura simposiástica con siglos de historia a sus espaldas– expresaron unas ideas y conceptos similares a través de un uso muy interesante de *topoi* literarios y *exempla*. El siguiente texto, titulado “Plutarch and Lucian on *Symposia*” (pp. 381-397), obra de Anna Ginestí Rosell, compara las *Quaestiones convivales* con el *Symposium* de Luciano. Como se demuestra de manera convincente, es muy probable que algunas de las escenas del *Symposium* parodien deliberadamente las representaciones ideales de banquetes realizadas por el Queronense. Para ello, Luciano no dudó en invertir algunas de sus normas sociales más básicas. El estudio de Chiara di Serio, titulado “Plutarch and the Greek Reason for Avoiding Pork by the Jews” (pp. 398-409), también se adentra en

las *Quaestiones convivales*, pero esta vez para señalar los comentarios que Plutarco pone en boca de dos personajes, Calístrato y Lamprias (*Mor.* 669E-671B), en torno al tema de la prohibición judía de consumir carne de cerdo. El análisis propuesto resulta especialmente pertinente por mencionar otras fuentes antiguas que ilustran cada una de las posturas de este debate. Cierra esta sección –y el volumen– “A Gentleman’s Health: Plutarch and the ‘Age of Hypochondria’” (pp. 410-422), trabajo en el que Michiel Meeusen sitúa los amplios conocimientos médicos de Plutarco en el contexto más amplio de los exhibidos por algunos de sus contemporáneos. Esta “medicina amateur”, más cercana a la “ética” que a la “teoría médica”, también motivó el desarrollo de unas actitudes próximas a la “hipocondría” que resultan perceptibles, sobre todo, en la obra de autores como Séneca, Marco Aurelio y Elio Arístides.

En base a todo lo anterior, se puede afirmar, sin lugar a duda, que nos encontramos ante un volumen sólido, coherente y que ha conseguido reunir a varios de los plutarquistas más reconocidos a nivel internacional. La mayoría

de los capítulos son de una notable calidad, y atestiguan la vitalidad de los estudios sobre Plutarco en pleno siglo XXI (y ello a pesar de la marcada asimetría entre aquellos capítulos que analizan los *Moralia* y las *Vidas paralelas*). Los editores del volumen han realizado un gran trabajo, limitando al máximo los errores ortotipográficos y elaborando un índice sólido a través del cual han dado coherencia argumental a contribuciones de muy diversa índole. Nos encontramos, por tanto, ante una obra de referencia que debe ser adquirida por las bibliotecas universitarias que ofrezcan estudios de historia y/o filología clásica.

Borja Méndez Santiago
Universidad de Vigo,
Oviedo, España

borja.mendez@uvigo.gal
orcid.org/0000-0002-0030-4122

Cómo citar / How to cite: Nieva, Antoni. 2025. Monacato primitivo, paisajes eternos: capítulos de espiritualidad en Occidente (siglos IV-VII). Sales-Carbonell, Jordina, Sancho i Planas, Marta (Eds.). Edicions de la Universitat de Barcelona (Col·lecció Mvnera, 2), Barcelona, 2023, 142 pp. ISBN: 978-84-9168-987-4. *Antigüedad y Cristianismo* 42, 187-190. <https://doi.org/10.6018/ayc.659941>

**MONACATO PRIMITIVO, PAISAJES ETERNOS: CAPÍTULOS DE
ESPIRITUALIDAD EN OCCIDENTE (SIGLOS IV-VII). SALES-
CARBONELL, JORDINA, SANCHO I PLANAS, MARTA (EDS.).
EDICIONS DE LA UNIVERSITAT DE BARCELONA (COL·LECCIÓ
MVNERA, 2), BARCELONA, 2023, 142 PP. ISBN: 978-84-9168-987-4**

Recibido: 24-4-2025

Aceptado: 2-5-2025

Umberto Eco, en *Il nome della rosa*, recupera la escenografía monacal desarrollada por Dostoievski en su obra sobre los tres hermanos Karamazov para representar, como el autor ruso, diferentes filosofías personales mediante las convicciones concretas de una serie de monjes. Siglos atrás, durante la Antigüedad Tardía, los romanos de Occidente también replicaron la ideología eremítica surgida en Oriente. Mediante las prácticas ascéticas, pretendían performar un *imitatio Christi* que les permitiera desarrollar una profunda conexión espiritual con Dios.

El objetivo de esta monografía, como destaca la editora Marta Sancho i Planas en la presentación de la obra (pp. 9-11), es ofrecer una serie de contribuciones capaces de poner en diálogo tanto a especialistas de fuentes escritas como de fuentes arqueológicas con la finalidad de profundizar en el conocimiento histórico sobre el primer monacato occidental más temprano. Así, este volumen reúne una serie de contribuciones presentadas en el seminario de trabajo “Paisajes Patrísticos del Monacato Primitivo en Occidente”, que serán completadas con otra publicación de aquellos autores que participen en un segundo seminario que lleva por título “Paisajes Arqueológicos del Monacato Primitivo en Occidente”. A cargo de Carles Buenacasa Pérez, Raúl Villegas Marín, Jordina Sales-Carbonell (historiadores y arqueólogo, respectivamente, de la

Universitat de Barcelona) y Mattia C. Chiriatti (filólogo e historiador de la Universidad de Granada), se nos presentan cuatro sugerentes propuestas sobre cómo las élites aristocráticas occidentales importaron y mimetizaron los diferentes modos de vida religiosos surgidos en Oriente a sus realidades concretas, tanto en el norte como en el sur del mar. Haciendo especial énfasis en la construcción ideológica del espacio, del paisaje, donde se realizaron estas primeras experiencias cenobíticas en el Imperio Romano de Occidente.

El primer capítulo, “La conciliación entre pensamiento cívico y ascético en los orígenes del monacato del norte del África romana occidental (s. IV-VI)” (pp. 13-79), a cargo de Carles Buenacasa, es una extensa contribución que analiza el desarrollo de las experiencias de vida cenobítica en la diócesis.

Después de analizar el surgimiento e implementación de los diferentes tipos de experiencias monásticas en el Oriente del Imperio y las diferencias entre el modelo monacal, de base ascética, promovido por Pacomio y el desarrollado por Basilio de Cesarea, capaz de integrar el mundo eremita con una intelectualidad implicada en las problemáticas propias de la urbanidad romana (pp. 16-30). Buenacasa profundiza en la llegada de estas corrientes filosóficas a África. Entre los diferentes promotores de esta forma de vida en el lado occidental del Imperio

Romano, Agustín se convierte en el personaje clave a la hora de poner en orden las múltiples experiencias ascéticas que ya se estaban replicando en África. Así, el impulso de Agustín se convierte en clave no solamente en la introducción del cenobitismo, sino también en su normativización mediante una regla, la primera en latín, esencial a la hora de ofrecer un marco común que facilitara la gestión y logística de estas comunidades. De estas experiencias agustinianas, Buenacasa destaca que «se patentizó como innecesaria la huida del núcleo urbano al campo» (p. 42) aunque el norte de África «contaba en su entorno con un medio físico desértico semejante al egipcio» (p. 43). Así, Agustín contribuiría de forma significativa a abrir la posibilidad de llevar a cabo una experiencia cenobítica desnaturalizada de la idea de desierto.

Más allá de las fundaciones que aparecen en textos del obispo de Hippo y pese a la extraordinaria abundancia de edificios cristianos en el patrimonio arqueológico africano anterior a la conquista musulmana, el registro documental no es mucho más extenso. Pero dado que «los ideales ascéticos encajaban con el rigorismo espiritual de la fe donatista» (p. 48), Buenacasa considera que vale la pena hipotetizar que la relación entre los *martyria* y los monasterios donatistas sin duda sería muy marcada.

Por último, Buenacasa ofrece una perspectiva sobre la continuación de las experiencias cenobíticas en época vándala (pp. 49-57). A grandes rasgos, y como consecuencia de la tensión religiosa entre una población de base católica y una élite de confesión arriana, se redujeron tanto «su ámbito de expansión como las construcciones monásticas de tiempos precedentes» (p. 57). Tampoco ninguna noticia textual o información arqueológica le lleva a concluir que esta tendencia se revirtiera en época de dominio bizantino.

Adicionalmente, la contribución de Buenacasa incluye un apéndice en el que se nos presentan los 54 monasterios conocidos en la diócesis de África durante las cronologías

de la Antigüedad Tardía. Aparecen clasificados en tablas distintas. La primera de estas (pp. 59-69), la más esencial, nos presenta un desglose con cincuenta y cuatro entradas respectivas donde se menciona la localización (sede episcopal y provincia imperial administrativa), la naturaleza de los habitantes del monasterio y su situación (urbana/rural), una breve descripción de cada espacio y, finalmente, las fuentes textuales directas en las que aparecen mencionados. Las demás tablas presentan los monasterios africanos agrupados por: provincias y localidades (pp. 69-70); naturaleza de sus habitantes (pp. 70-71); ubicación urbana o rural (p. 71). Estas tres últimas tablas ofrecen, además, una división temporal de los monasterios entre los documentados en época de Agustín y los documentados en época vándala, agrupando así los datos con un criterio cronológico adicional. Este vaciado de las fuentes realizado por Buenacasa, sin duda, representa una excelente base de datos para otras investigaciones sobre el patrimonio eclesiástico en la diócesis de África.

A continuación, Raúl Villegas, nos ofrece “La construcción del paisaje monástico en los primeros escritos de los monjes de Lérins” (pp. 81-100). El texto de Villegas se centra en la simbología de la imagen del desierto en las primeras fuentes textuales escritas por los monjes de la abadía de Lérins. Los religiosos de esta isla de la Costa Azul, inspirados por el desarrollo del concepto de desierto por parte de sus correligionarios egipcios, trasladaron estas ideas al Occidente imperial a través de la equiparación del espacio insular al propio de un desierto. Básicamente, el estudio de Villegas trata de responder a la cuestión sobre cómo se trasladó, por parte de las élites cristianas occidentales, la experiencia cenobítica egipcia en una región de mundo donde los espacios geográficos equiparables a los desiertos brillan por su ausencia. Así, la isla de Lerina se convierte, en los textos patrísticos, en un ejemplo paradigmático sobre cómo estos ámbitos insulares de la costa mediterránea adquirirían la significación de espacios

materiales, es decir más allá de una realidad introspectiva, capaces de absorber una carga simbólica comparable a la de la adversidad hacia la vida que representan, naturalmente, los desiertos orientales.

La ocupación de islas de la costa mediterránea con finalidad religiosa respondía a una resignificación del uso del ámbito insular como espacio destinado al exilio de los individuos considerados heterodoxos en la normatividad católica. Situación que Villegas, acertadamente, califica de paradójica: estos islotes costeros, en la mentalidad tardoantigua, eran tanto espacios para el confinamiento de los hombres-bestia como «lugares privilegiados de encuentro con Dios» (p. 85) donde quienes se establecían «devenían, de bestias, auténticos hombres por la acción de la palabra de Dios» (p. 88). Hilario, el obispo de Arlés, por ejemplo, comparaba la tarea del fundador del monasterio, Honorato, como antagonico a la tarea de Circe.

En Lérins, y al margen de la *despuerquificación* de los hombres, Honorato promovió en el paso del s. IV al s. V una forma de vida a imagen y semejanza de las comunidades cenobíticas egipcias. La diferencia, sin embargo, es que estas comunidades insulares, a diferencia de aquellas inspiradas por el ideal desértico de Pacomio, estaban bien situadas en las rutas comerciales mediterráneas y, por tanto, comunicadas con el mundo exterior. Podemos concluir, pues, que, de ningún modo, la retórica eremítica se correspondía con la realidad.

Por esta razón, Villegas encuentra muy sugerente el constante interés por parte de los textos tardoantiguos en insistir en una dimensión simbólica que equipara el paisaje insular con el desértico. Analiza, a tal efecto, las opiniones de Euquerio de Lyon y de Fausto de Riez a la hora de llevar a cabo esta redefinición del paisaje provenzal como un marco físico equiparable al sinaítico. A grandes rasgos, y mediante las analogías veterotestamentarias, estos intelectuales cristianos del siglo V redefinieron la percepción simbólica de Lérins

como un espacio de formación doctrinal donde la experiencia de los monjes se convertía en equiparable a la de Moisés en Egipto. Villegas destaca como en el s. VI, Cesario de Arlés ya había naturalizado plenamente a Lérins como un espacio recluso e ideal para la formación del alma de una serie de individuos que, como Moisés, estaban llamados a experimentar una intimidad con Dios en ese espacio liminal que se correspondería con el paisaje desértico-insular. Podemos añadir que esta propaganda reimaginaba el paisaje de Lérins con el objetivo concreto de legitimar el *Erfahrung* de los ascetas de la isla: mediante esta performatividad eremítica se justificaba la dirección espiritual de la sociedad por parte de estos religiosos de ascendencia aristocrática.

Sin abandonar Lérins y siendo un complemento ideal con lo propuesto en el anterior capítulo, Mattia Chiriatti nos presenta “La Regula *Macarii*, una fuente monástica del siglo V” (pp. 101-110). La contribución de Chiriatti, a pesar de ser la más breve de las cuatro, tiene un gran valor instrumental: en medio de dos imágenes muy evocadoras de la belleza de Lérins, encontramos la primera traducción directa al castellano de este texto en latín. El primero dado que la anterior traducción de Enrique Contreras del año 1990 era una traducción del texto en francés de Adalbert de Vogüé. Chiriatti también sigue a Vogüé, pero su traducción se basa en la edición crítica en latín y no en el texto en francés. En cuanto a la controversia de la autoría de la regla (si este Macario es o no es en verdad Porcario, abad de Lérins), Chiriatti no se pronuncia abiertamente.

De su labor filológica, el traductor ha querido destacar el tono pragmático del texto, en consonancia con el modelo de vida que propone el mismo. Se trata, pues, de un ejemplo paradigmático de las reglas monásticas occidentales de la tardoantigüedad, «un género literario orientado a fijar una disciplina de vida en común basada en una convivencia pacífica y en unas normas prácticas derivadas de la Sagrada Escritura» (p. 102).

Por último, Jordina Sales-Carbonell, la editora del volumen, cierra esta obra colectiva con el capítulo “La moda monástica en la Hispania tardorromana y visigoda: ¿una cuestión aristocrática?” (p. 111-139). Moda se entiende aquí no como uso y costumbre social, sino desde una perspectiva más material, es decir, como la vestimenta externa. En este caso, la de los primeros monjes de Hispania. A tal efecto, Sales-Carbonell investiga las diferentes disposiciones, a menudo inadvertidas, en las distintas reglas monásticas sobre las distintas regulaciones acerca de la vestimenta de los monjes. Este es el primer estudio monográfico sobre esta cuestión centrado en el ámbito de la diócesis imperial de Hispania.

En relación con los anacoretas, Sales-Carbonell destaca que la mortificación individual, marcada por la semidesnudez y la dejadez en la higiene personal, se había convertido en el paradigma entre este tipo de monjes. Por lo que respecta a las comunidades cenobíticas, se distinguen dos fases cronológicas en cuanto a la vestimenta durante la tardoantigüedad. La primera (a grandes rasgos, ss. IV-V), promovida por Jerónimo y seguida por la aristocracia latifundista, buscaba la ascesis, pero sin caer en la extravagancia. La segunda (de nuevo, a grandes rasgos, ss. VI-VII) se correspondería a una etapa de institucionalización y normalización de las experiencias monásticas, marcada por una voluntad de dignificar la apariencia de los religiosos cenobíticos y la aparición de normas de vestimenta (mediante las *regulae*) que buscaban tal fin. Como resultado, en esta segunda etapa apareció una tendencia contracultural que quería recuperar la apariencia moral de extrema humildad a través de la plasmación física en una vestimenta parca y un aspecto dejado (la autora destaca el ejemplo de Martín de Tours).

En cuanto al caso concreto de Hispania, a pesar de no disponer de iconografía propia, sí existen cuatro reglas monásticas y otras evidencias en las que es tratado este tema. El estudio de Sales-Carbonell concluye que el

aspecto físico del monacato se fue alejando del rigorismo de los primeros tiempos del cristianismo en pro de un control episcopal centrado en consolidar la institución religiosa y su paradigma sociopolítico. Así, «se construyó y se afianzó con el auxilio estético y una parafernalia externa que incluyó un ropaje acorde con el objetivo que se pretendía alcanzar» (p. 135).

Nos encontramos, pues, ante una obra colectiva que presenta un conjunto unitario de capítulos centrados en cómo se produjeron las diferentes recepciones, difusiones e innovaciones en Occidente de un nuevo modo de vida nacido al otro lado del Mediterráneo. Esta ristra de capítulos, que nos lleva a África, Galia e Hispania desencadena una conclusión evidente: que el desarrollo del monacato occidental es un fenómeno mucho más antiguo, coral y complejo que la idea común de Benedicto de Nursia como padre fundador del modo de vida cenobítico en Occidente.

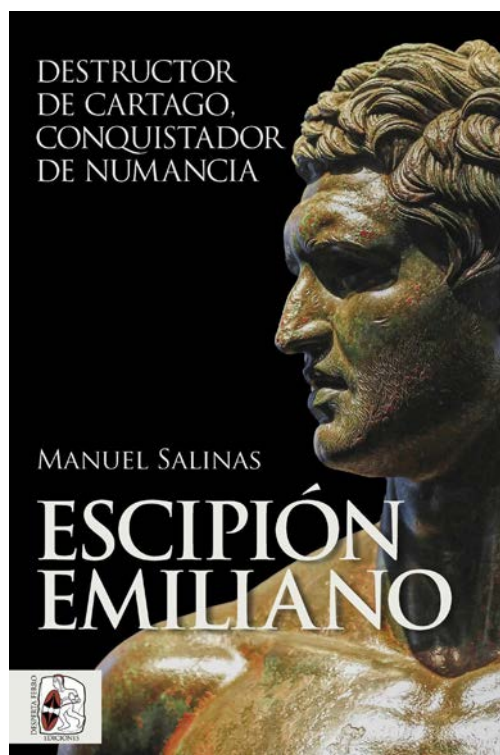
Antoni Nieva
Universitat de Barcelona
Barcelona, España
Grup de Recerques en Antiguitat Tardana
nieva@ub.edu
orcid.org/0000-0002-7974-7371

Cómo citar / How to cite: Espí Forcén, Carlos. 2025. Escipión Emiliano. Destructor de Cartago, conquistador de Numancia. Salinas, Manuel. Desperta Ferro, Madrid, 2025, 380 pp. ISBN: 978-84-128157-7-1. *Antigüedad y Cristianismo* 42, 191-193. <https://doi.org/10.6018/ayc.662701>

ESCIPIÓN EMILIANO. DESTRUCTOR DE CARTAGO, CONQUISTADOR DE NUMANCIA. SALINAS, MANUEL. DESPERTA FERRO, MADRID, 2025, 380 PP. ISBN: 978-84-128157-7-1

Recibido: 14-4-2025

Aceptado: 15-5-2025



Nos enfrentamos a una obra monográfica, más que una biografía, sobre uno de los personajes más importantes de la historia de Roma: Escipión Emiliano. A través de su figura, Manuel Salinas consigue imbuir al lector en los aspectos políticos, históricos, artísticos y literarios de la Roma del siglo II a.C. Para ello, el autor dedica un amplio esfuerzo en explicar el contexto histórico, la mentalidad, la estructura social, así como la jerarquía política y militar del periodo. La

lectura de *Escipión Emiliano. Destructor de Cartago, conquistador de Numancia* permite, de este modo, comprender muchos aspectos históricos de la Roma anterior, contemporánea y posterior a la época de Emiliano. En ciertos aspectos, el libro podría considerarse un manual de historia de la Roma republicana, lo que probablemente deriva de la trayectoria docente universitaria del autor.

En la introducción, se señalan las fuentes históricas principales para abordar la figura de Escipión Emiliano, fundamentalmente la obra de Polibio, Apiano, Plutarco, Cicerón, Valerio Máximo y Aulo Gelio. No es de sorprender que, como catedrático emérito de Historia Antigua, Manuel Salinas apoye su relato en un exhaustivo conocimiento y estudio de las fuentes históricas, lo que supone, sin duda, todo un privilegio a los lectores, ya que abundan por doquier publicaciones de carácter divulgativo nutridas exclusivamente de fuentes secundarias e incluso de fuentes de escaso valor académico. Sin embargo, hemos de apostillar que la meticulosa dependencia de las fuentes y la rigurosidad histórica puede resultar algo árida a lectores aficionados, ya que, en ocasiones, se ofrecen datos que no contribuyen a mejorar la comprensión del discurso y dificultan la fluidez argumental. A veces se dedican páginas a determinados aspectos que probablemente han sido relevantes en la trayectoria académica del autor, pero que quizás desvíen la atención del tema central de la obra: la figura de Escipión Emiliano. Este es el caso de las exhaustivas listas de cónsules, pretores

o magistrados de cada periodo analizado, así como las digresiones sobre si este u otro cargo pudo estar ocupado por un personaje u otro en un año determinado. Valga de ejemplo cómo, en el capítulo 8, se ofrece una brevísima reseña biográfica de cada uno de los personajes que participaron en la guerra de Numancia, algo más propio de un apéndice documental que de un libro con aspiraciones divulgativas.

Una de las principales virtudes del libro es la calidad de la información en la narración de determinados episodios históricos, derivada del profundo conocimiento del autor; esta es particularmente reseñable en el caso de las guerras celtibéricas y el asedio de Numancia. El lector tiene, además, una oportunidad excelsa para conocer la historia de la expansión militar de la República en el Mediterráneo, el funcionamiento de la política republicana, las rivalidades entre las principales familias patricias o plebeyas, el poder de cada uno de los cargos públicos y las consecuencias de la aplicación de dicho poder. También se explica con claridad la composición del ejército, las dificultades del sistema de reclutamiento y las tensiones sociales que provocaron el enfrentamiento político entre Escipión Emiliano y su cuñado Tiberio Sempronio Graco. Este último aspecto es destacable porque Escipión Emiliano estuvo emparentado con muchos de los principales personajes políticos de la Roma de los siglos III y II a.C., a los que Manuel Salinas dedica muchas páginas para que se entienda mejor la relevancia de Escipión Emiliano. A través del libro, el lector leerá interesante información sobre el padre biológico de Escipión Emiliano, el cónsul Lucio Emilio Paulo que derrotó a Perseo de Macedonia en la batalla de Pidna (168 a.C.), su abuelo adoptivo Escipión el Africano, su padre adoptivo Escipión el augur y su suegra Cornelia, madre de sus cuñados Tiberio y Cayo Sempronio Graco. Interesante resulta la información dedicada a su hermano sanguíneo, Quinto Fabio Máximo Emiliano, que le acompañó en algunas de sus principales hazañas militares.

El siglo II a.C. se caracterizó por una fuerte helenización de Roma derivada, entre otros episodios históricos, de las victorias de Tito Quincio Flaminio y Lucio Emilio Paulo en Grecia, episodios nítidamente explicados en la obra de Manuel Salinas. En este sentido, el autor dedica una parte de su obra al evergetismo de Escipión como censor, así como a algunas de las obras de arte más relevantes de la Roma del siglo II a.C.: la tumba de los Escipiones, la estátera de Tito Quincio Flaminio, la escultura de bronce de un general desnudo, el monumento de Lucio Emilio Paulo, el altar de Domicio Enobarbo o la escultura de bronce de Hércules del foro boario. Como historiador del arte, creo que podría haberse obtenido un mayor rendimiento de estas imágenes, ya que de ellas se hace un uso prácticamente ilustrativo en el texto, pero no se profundiza en su valor o significado. Esto provoca algunos errores formales, ya que se mantiene la existencia de un retrato de Escipión el Africano en los denarios de Cornelio Blasio o del retrato de Masinisa en las acuñaciones de bronce, tesis generalmente descartadas en la actualidad. Resulta especialmente interesante la atribución del bronce del general desnudo del Palazzo Massimo alle Terme a un retrato heroico de Escipión Emiliano, tesis que se atribuye a Filippo Coarelli, y es la razón por la que el bronce ilustra la portada del libro. Sin embargo, en las notas al final del capítulo no encontramos la referencia de Coarelli y, en su lugar, se cita la obra general de Henri Etcheto, *Les Scipions. Famille e pouvoir à Rome à l'époque républicaine*, lo que debilita la exposición del argumento, de especial relevancia por tratarse de la portada del libro. También habría sido interesante una mayor documentación arqueológica sobre la Roma del siglo II a.C. y, en particular, la Roma de Escipión Emiliano: sus posibles intervenciones en el foro boario, así como los posibles datos que conociéramos de su residencia en el monte Quirinal.

No obstante, es importante señalar que nos situamos frente a una obra sobre uno de

los personajes más relevantes de la historia de Roma con aspiraciones divulgativas y escrita por un experto en la materia, lo que la convierte en una obra importante en el panorama editorial de la actualidad. La trayectoria académica y docente de Manuel Salinas es garantía de calidad y constituye un ejemplo que debería ser seguido por otras editoriales, más preocupadas a veces en el número de ventas que en la calidad de los textos, lo que ha provocado un exceso de publicación de libros escritos por divulgadores de grandes plataformas y redes sociales en vez de expertos en la materia tratada. No es mi intención menospreciar la importantísima labor de estos divulgadores, pero la conjunción de la divulgación y el conocimiento experto sobre un tema determinado constituye, sin duda, un privilegio, como es el caso de la obra *Escipión Emiliano. Destructor de Cartago, conquistador de Numancia* de Manuel Salinas.

Carlos Espí Forcén
Universidad de Murcia
Murcia, España
forcen@um.es

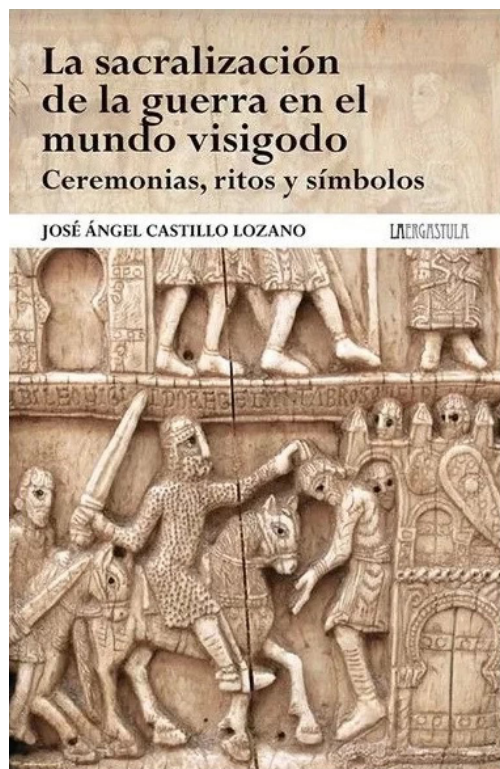
orcid.org/0000-0002-6674-0832

Cómo citar / How to cite: Martínez Buendía, José. 2025. La sacralización de la guerra en el mundo visigodo. Ceremonias, ritos y símbolos. José Ángel Castillo Lozano. La Ergástula, Madrid, 2024, 149 pp. ISBN: 978-84-19726-14-8. *Antigüedad y Cristianismo* 42, 195-197. <https://doi.org/10.6018/ayc.666711>

LA SACRALIZACIÓN DE LA GUERRA EN EL MUNDO VISIGODO. CEREMONIAS, RITOS Y SÍMBOLOS. JOSÉ ÁNGEL CASTILLO LOZANO. LA ERGÁSTULA, MADRID, 2024, 149 PP. ISBN: 978-84-19726-14-8

Recibido: 11-6-2025

Aceptado: 8-9-2025



La sacralización de la guerra en el mundo visigodo: ceremonias, ritos y símbolos es un libro que explora diversos aspectos de la teología política y bélica del reino visigodo. Su autor, José Ángel Castillo Lozano, ha decidido alejarse del carácter positivista de la historia visigoda para adentrarse en la cosmovisión de la guerra que caracterizaba a su aristocracia. Su conocimiento exhaustivo de las fuentes de este periodo queda reflejado en esta obra, que

permite comprender mejor las dinámicas y las concepciones ideológicas en torno al poder durante la Antigüedad Tardía.

Toda monografía ha de presentar, antes que nada, sus objetivos así como la metodología empleada y los precedentes historiográficos del tema en cuestión. Esto realiza el autor en el primer capítulo del libro, donde se propone estudiar las ideas en torno a la guerra en el mundo visigodo y las derivaciones teológicas de su éxito, revestido de una concepción providencialista de la historia. Para ello se vale tanto del análisis pormenorizado de las fuentes históricas (principalmente las obras de los eclesiásticos godos, las hagiografías y las cartas conservadas) como de un amplio repertorio bibliográfico de autores que han tratado en mayor o menor medida esta cuestión.

El segundo capítulo versa sobre el juicio de Dios como categoría histórica, principio clave de la historiografía visigoda que ya es visible en autores tardorromanos como Orosio, Hidacio o Eusebio de Cesarea. Los tres grandes autores eclesiásticos de época visigoda, Juan de Biclario, Isidoro de Sevilla y Julián de Toledo, analizarán los sucesos históricos en clave providencialista, convirtiendo al pueblo godo en el instrumento último de Dios. A través de la examinación de varias fuentes visigodas, Castillo expone la importancia de la presencia del juicio de Dios como categoría histórica a través del esquema pecado-castigo, que los autores visigodos recuperan del Antiguo Testamento y que plasman de forma más o menos explícita.

Este modelo de justificación y de explicación de la realidad se observa en diversas circunstancias en las que Dios manifiesta su preferencia por uno u otro suceso. Se lee cómo castiga al emperador o al rey perseguidor de los católicos y al que es ferviente arriano, así como a los soberanos injustos y tiránicos; en cambio exalta en la batalla al rey justo y recto. Por medio de su favor los santos realizan milagros protectores y taumatúrgicos que indican los derroteros por los que la deidad quiere que se dirija la historia; al mismo tiempo, no tiene clemencia con aquellos que atacan a los santos. También el diablo actúa en la historia, pero como un instrumento de Dios. Cada caso particular extraído de los textos visigodos es analizado y contextualizado, revelando el trasfondo político de los sucesos descritos y la importancia del juicio de Dios para sus contemporáneos.

Enlazando con la visión providencialista de la historia, el tercer capítulo explora la idea de la intervención de Dios como juez de la guerra en las fuentes historiográficas y epistolares visigodas. Sus autores recogen la tradición de los autores cristianos tardorromanos que ya habían manifestado esta idea en sus obras. La guerra es un aspecto fundamental de la historia visigoda, por lo que se encontrará a Dios como el juez providente que conduce a los vencedores y descalifica a los vencidos a través de sus prodigios. Se trata de nuevo de una idea de raíces veterotestamentarias que se evidencia en la unción regia y los himnos y las salmodias asociadas al rey. Como contraparte al rey justo ungido para cumplir con la misión divina se sitúa el usurpador, cuya descripción es la propia del *tyrannus*, con un catálogo de rasgos negativos y que es convertido en un *duces* del demonio. A pesar de que no son los únicos ejemplos que da Castillo, merecen especial mención la carta de Tajón de Zaragoza a Quirico y la *Historia Wambae Regis* de Julián de Toledo por la crudeza que representan la guerra y la usurpación tanto en el plano físico como en la concepción ideológica que se tiene de las mismas. No obstante, a veces no siempre los eclesiásticos pudieron permitirse alabar las capacidades

bélicas de reyes católicos, ya que algunos como Alarico o Leovigildo eran arrianos. Para ello decidieron alabar las dotes guerreras implícitas al pueblo godo o trataron de exculpar la piedad cuasi ortodoxa de algunos de ellos.

El cuarto capítulo es más breve que los precedentes y trata la presencia de la guerra en los poemas visigodos, concretamente en los dos *carmina* escritos por Eusebio II de Toledo. En el primero, el autor se lamenta de la destrucción y del estado apocalíptico de una situación próxima al colapso de la comunidad, implorando a Dios el perdón y la salvación de su pueblo. En el segundo, Eusebio manifiesta su alegría al haberse logrado imponer la paz gracias a Dios y se dirige también a los enemigos de la nación goda como los servidores del demonio. Ambos poemas ofrecen la visión de Dios providente que dirige la historia dentro de la cual la guerra constituye uno de sus instrumentos para expresar sus juicios.

El quinto capítulo aborda la sacralización de la guerra en las hagiografías del *regnum Gothorum*. Castillo insiste en que las vidas de santos han de leerse no solo por su significado religioso, sino en clave política, pues reflejan (o, como se observa en la *Vida de san Fructuoso*, tratan de ocultar) los sucesos que tuvieron lugar durante sus vidas. En algunos casos se presenta al lector la imagen de un *exemplum* de maldad tiránica, en el caso de la *Vida de san Desiderio* del rey Sisebuto ocurre así con Brunquilda, castigada por la divinidad a causa de sus múltiples impiedades. El mundo religioso no se entiende sin la guerra como parte fundamental de la política; al igual que tampoco esta se entiende sin su sacralización. La guerra es una metáfora muy real en las hagiografías del reino visigodo. Dios y Jesucristo son imaginados como *imperatores* de un ejército formado por su corte celestial, al igual que el hombre santo adquiere los rasgos de un *miles Christi* de la fe cristiana en lucha permanente en el mundo terrenal en busca de la salvación.

El sexto capítulo del libro es dedicado a los ritos, himnos, símbolos y ceremonias del reino visigodo de Toledo que guardan algún tipo de relación con la guerra. Empezando con los dos primeros, se han conservado algunos himnos que hacen referencia a la guerra implorando el auxilio de Dios contra los enemigos. Castillo contextualiza históricamente estas composiciones, si bien muchas de ellas ofrecen varios problemas de datación. Especialmente interesantes son los contenidos en el *Liber ordinum*, pues forman parte de rituales que tenían lugar antes de la partida del monarca a la batalla y que lo equiparaban a un paladín cristiano presto para combatir a las huestes del demonio; y también las oraciones dadas como acción de gracias por el regreso victorioso del rey y las súplicas a Dios por la paz duradera. El mensaje religioso de los himnos es evidente, ya que son numerosas las alusiones a pasajes del Antiguo Testamento, ya sea a caudillos como Gedeón o Judas Macabeo, o a episodios en los que Dios envió su socorro al pueblo de Israel, transformando a los visigodos en el nuevo pueblo de Dios. Los símbolos jugaban un papel muy importante en estas ceremonias, entre los cuales pueden encontrarse los zapatos, las diademas, el caballo, el trono-*sella curulis* y los estandartes, entre los que sobresale probablemente el *lignum crucis* que garantizaba la victoria del ejército de Dios y revestía de un sagrado poder al rey godo. La ceremonia más discutida es la del *triumphus*, que si bien se discute que tuviese lugar en el reino visigodo, sí que hay referencias a celebraciones de una especie de desfile en la *Chronica* de Juan de Biclario y en la *Historia Wambae regis* de Julián de Toledo, en la que los *tyranni* derrotados son expuestos a la vergüenza y ataviados con una serie de símbolos que les convierten en la antítesis del rey justo y piadoso.

En el séptimo y último capítulo, el autor expone las conclusiones que ha alcanzado a lo largo del estudio. La guerra es un instrumento usado por Dios para dirigir los rumbos de la historia, y por tanto es lícita, adquiriendo una gran importancia en la legitimación del rey,

agregando el poder divino a su *ethos* guerrero. La sacralización de la guerra expresada por las fuentes escritas visigodas revela que en el *regnum Gothorum* se produjo una unión entre *rex*, *gens* y *patria Gothorum*, es decir, recoge la tradición veterotestamentaria y presenta a un pueblo elegido para el que la guerra es una prueba de aptitud, pudiendo resultar bendecido o castigado. Como dirigente de este pueblo, el rey visigodo se convierte en un nuevo caudillo bíblico tutelado por el poder religioso, con lo que la monarquía se ha sacralizado al mismo tiempo que el derecho está siendo divinizado.

En definitiva, este libro supone una profundización en un aspecto muy importante de la historia del reino visigodo, indispensable para conocer los matices de la cosmovisión religiosa de su trasfondo político y bélico. Por otra parte, esta monografía no debería estar orientada únicamente a los estudios del mundo visigodo, o anclarse exclusivamente a las investigaciones sobre la península ibérica en este periodo. Es necesario que se relacione el reino visigodo con los reinos sucesores próximos y no tan próximos, como ha realizado el autor con sus alusiones al reino franco o al imperio romano de Oriente. Debe ponerse en relación con los trabajos sobre la concepción del poder en la Antigüedad tardía, ya que el análisis realizado por Castillo permite observar las conexiones y las herencias recibidas por el mundo romano, que sufrieron una transformación que dio lugar a las características definitorias de este periodo y que pondrían las bases de algunos de los pilares ideológicos del poder de la Edad Media.

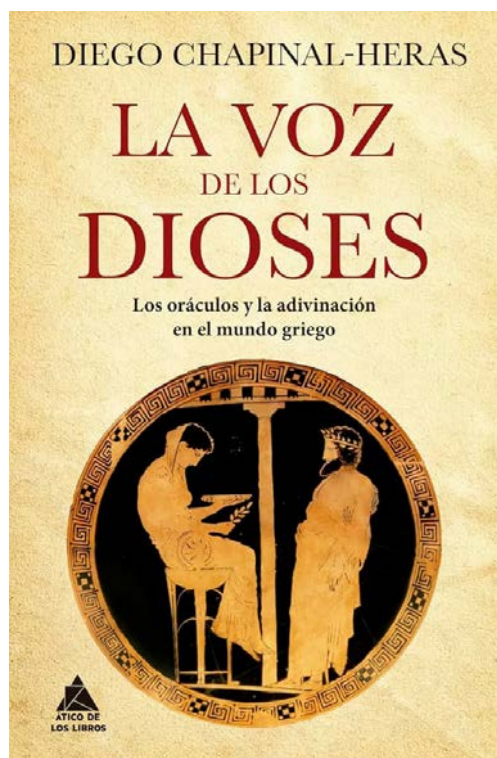
José Martínez Buendía
Investigador independiente
Murcia, España
jose.marbu@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-4148-6575

Cómo citar / How to cite: Castillo Arcas, Fermín. 2025. La voz de los dioses. Los oráculos y la adivinación en el mundo griego. Chapinal-Heras, Diego. Ático de los Libros, Barcelona, 2023, 314 pp. ISBN: 978-84-19703-01-9. *Antigüedad y Cristianismo* 42, 199-203. <https://doi.org/10.6018/ayc.677901>

LA VOZ DE LOS DIOS. LOS ORÁCULOS Y LA ADIVINACIÓN EN EL MUNDO GRIEGO. CHAPINAL-HERAS, DIEGO. ÁTICO DE LOS LIBROS, BARCELONA, 2023, 314 PP. ISBN: 978-84-19703-01-9

Recibido: 2-9-2025

Aceptado: 9-9-2025



La obra que aquí reseñamos presenta un título muy atractivo y sugerente (*La voz de los dioses*). Su autor, Diego Chapinal-Heras, nos transporta a un ámbito compartido por la curiosidad del lector general y la indagación del especialista: el universo de los oráculos griegos y la mántica, un tema casi siempre rodeado por un aura de misterio y, al mismo tiempo, cimentado en un sólido cuerpo de testimonios literarios, epigráficos y arqueológicos. Publicado por Ático de los

Libros en 2023, este volumen amplía un campo que, a pesar del atractivo que suscita, cuenta aún con pocas obras accesibles para el público hispanohablante. En castellano contamos con aportaciones como los manuales de Raymond Bloch (*La adivinación en la Antigüedad*, 1985) y David Hernández de la Fuente (*Oráculos griegos*, 2008; 2.^a ed. 2019), dos títulos breves en extensión, pero fundamentales por el rigor de su planteamiento. A ellos se suma el reciente y completo estudio de Michael Scott dedicado al oráculo más célebre de la Antigüedad: *Delfos: historia del centro del mundo antiguo* (2017), cuyo éxito editorial explica que aún se encuentre a la venta en las librerías. Con la obra de Chapinal-Heras disponemos ahora de un volumen que aúna investigación con alta divulgación y que, junto con el de Hernández de la Fuente, se convierte en la mejor forma de introducirse en el mundo de la mántica griega y su entramado ritual, político y social. La idoneidad del autor para realizar esta investigación es incuestionable: helenista de formación, doctor con mención europea, hoy investigador «Ramón y Cajal» en la Universidad Autónoma de Madrid, su perfil combina el estudio de los espacios sagrados y su dimensión política con una atención constante al oráculo de Dodona. Lo acreditan su tesis doctoral defendida en la Universidad Complutense de Madrid: *El Epiro y Dodona: vías y comunicaciones en torno al santuario* (2017) y, sobre todo, su monografía publicada en De Gruyter: *Experiencing Dodona: the development of the Epirote sanctuary from*

archaic to hellenistic time (2021). Por tanto, no es de extrañar que Dodona, el santuario que mejor conoce, adquiera un protagonismo considerable en la obra, sin que ello empañe el panorama panhelénico que pretende abarcar.

El volumen comienza con una introducción (pp. 15-28) en la que Chapinal-Heras recurre al *story-telling* de ficción histórica para recrear la consulta de un joven llamado Fécilo tomando como base una lámina de plomo de Dodona, un recurso especialmente eficaz para atraer la atención del lector desde las primeras páginas. A partir de ese hilo narrativo, que enmarca el «antes», el «durante» y el «después» de la experiencia oracular, el autor presenta el repertorio de fuentes primarias y secundarias que articulan el libro (la literatura, la arqueología, la epigrafía y la numismática), y anuncia una aproximación que no aspira a coleccionar datos sin más, sino a comprender “lo que pudo ocurrir” en los santuarios. Esta perspectiva, que combina la atención al contexto con una mirada humanizada, actúa como hilo conductor de toda la obra. Además, al comienzo se incluyen dos mapas en blanco y negro en los que podemos localizar las principales *poleis* y centros oraculares que el autor va mencionando.

El capítulo 1, “¿Qué hace un oráculo como tú en un lugar como este?” (pp. 29-73) inicia con un contexto histórico-geográfico que sitúa al lector en las distintas regiones de la Hélade, incluidas las colonias y las rutas marítimas que conectaban sus territorios. Este trasfondo resulta esencial para comprender la red de relaciones entre las *poleis* y su marco político. A partir de aquí el autor guía al lector por los principales santuarios oraculares. Los organiza según la divinidad tutelar: Apolo (Delfos, Dídima, Delos, Claros, etc.), Zeus (Dodona, Olimpia, Siwa), Asclepio (Epidauro), además de héroes como Anfiarao en Oropo y Trofonio en Lebadea entre otros. Mención aparte merece el *nekyomanteion* del Aqueronte, en Epiro, asociado a la necromancia y al legendario descenso de Odiseo al Hades. Finalmente, cierra este capítulo explicando los distintos

tipos de santuarios y centros oraculares según su organización y localización: urbanos, extraurbanos y panhelénicos. Una clasificación útil, aunque con matices necesarios, a la que el autor suma una reflexión sobre la procedencia de los peregrinos, especialmente numerosa y diversa en aquellos oráculos de mayor prestigio.

El capítulo 2, “Los oráculos y la adivinación en la antigua Grecia” (pp. 74-101) se centra en el universo de la mántica griega. Chapinal-Heras explica los dos grandes tipos de adivinación: la inductiva, basada en la interpretación de señales, y la inspirada, entendida como comunicación directa con la divinidad. Acompaña esta distinción de un breve análisis filológico que recorre la familia de términos en griego, latín y castellano vinculados a la práctica adivinatoria. El autor se detiene después en la definición de oráculo y de adivino, y matiza también las distintas figuras vinculadas a la práctica adivinatoria, diferenciándolas según su denominación, función y método, para ofrecer una visión más clara y no confundirlas con las prácticas adivinatorias del mundo actual. Un aspecto especialmente sugerente es la discusión historiográfica sobre la posible manipulación de los designios divinos y las redes políticas que se tejieron en torno a ellos, ya fuera mediante propaganda, intentos de legitimación o incluso sobornos. El autor recuerda algunos episodios célebres como la reforma de Clístenes avalada por Delfos o el intento de Lisandro de Esparta de sobornar a los responsables de Delfos, Dodona y Siwa. El capítulo concluye con una mirada a los orígenes míticos y arqueológicos de varios santuarios oraculares como Delfos, Dodona, Olimpia, Epidauro, Claros, Dídima y Delos.

El capítulo 3, “El método: las diferentes maneras de escuchar la voz de los dioses” (pp. 103-143) no se limita a enumerar técnicas adivinatorias, sino que las sitúa en una experiencia multisensorial, donde sonidos, aromas, luces y palabras creaban la atmósfera propicia para el encuentro con lo divino. Chapinal-Heras distingue tres momentos

de esa vivencia: preparación, consulta e interpretación. A partir de ahí recorre las principales modalidades de mántica griega, de la cleromancia a la oniromancia, pasando por la hidromancia, la piromancia, la ornitomancia o la necromancia. Cada procedimiento se vincula a un santuario concreto, de modo que se evita que la exposición caiga en un tono de mero inventario. Entre los casos más significativos destacan Delfos, con la célebre hipótesis sobre la inhalación de vapores por la Pitia; Dídima, donde la sacerdotisa actuaba como portavoz del dios mediante la adivinación inspirada tras seguir un ritual específico; Claros, célebre por sus prácticas de azar (cleromancia), en las que el agua jugaba un papel esencial junto a la astragalomancia con tabas; Epidauro, donde la *incubatio* se realizaba a través del sueño con fines de sanación en el santuario de Asclepio; Dodona, con su roble sagrado, las palomas y los calderos de bronce, junto a las numerosas tablillas de consulta; y, por último, el *nekyomanteion* del Aqueronte, cuya interpretación oscila entre santuario oracular necromántico y villa agrícola helenística. En conjunto, se trata de una de las secciones más sugerentes de la obra, precisamente por la manera en que combina la descripción de métodos con la reconstrucción (a veces hipotética) de atmósferas rituales. Todo ello en línea con la actual sensibilidad hacia los estudios de la multisensorialidad en la Antigüedad.

El capítulo 4, “He aquí mi duda: ¿qué me aconsejarán los dioses” (pp. 144-198) pone el foco en las inquietudes de quienes acudían a los oráculos. Partiendo de la abundante documentación epigráfica de Dodona, Chapinal-Heras distingue entre consultas privadas (fertilidad, salud, trabajo, asuntos familiares) y públicas, vinculadas a decisiones colectivas de la *polis* como colonizaciones, ritos o declaraciones de guerra, siendo Delfos, como es lógico, la gran referencia. El autor insiste en la necesidad de diferenciar los oráculos emitidos entre históricos y ficticios, siguiendo la estela de Fontenrose, y examina

la célebre ambigüedad de las respuestas, a menudo reelaboradas por la tradición literaria o instrumentalizadas políticamente. Sin embargo, subraya de modo muy oportuno que, atendiendo a las fuentes conservadas, la mayoría de las respuestas oraculares eran, en realidad, más concretas de lo que solemos imaginar. La parte final del capítulo resulta especialmente reveladora, pues visibiliza a dos colectivos habitualmente silenciados: mujeres y esclavos, consiguiendo actualizar la historiografía de los estudios clásicos, al incorporar lecturas y revisiones metodológicas propias de los estudios de género. En Dodona se conservan cerca de un centenar de consultas femeninas, lo que revelaría indicios de alfabetización y capacidad de decisión por parte de las mujeres; los esclavos, en cambio, apenas aparecen en una veintena de casos, casi siempre preguntando por la posibilidad de obtener la manumisión, es decir, la ansiada libertad. En definitiva, el autor ofrece una visión completa de quiénes consultaban, qué preguntaban y cómo los oráculos reflejaban también las jerarquías sociales del mundo griego.

El capítulo 5, “Auge(s) y declive(s) de los oráculos en Grecia” (pp. 199-233), comienza señalando que estos centros no estaban disponibles para su consulta durante todo el año, sino en momentos concretos, lo que obligaba a planificar el viaje con tiempo. Desde ahí, Chapinal-Heras hace un recorrido diacrónico que demuestra que los oráculos no fueron realidades inmóviles, sino que en ocasiones cambiaron de emplazamiento, modificaron sus ritos y vieron variar su importancia. Su auge se vincula sobre todo a las épocas Arcaica y Clásica, en paralelo a la consolidación de las ciudades-Estado; en el período helenístico, algunos, como Dídima, vivieron un notable incremento de consultas, mientras que otros, como Dodona, entraban en retroceso. Con la conquista romana (146 a. C.), la adivinación se entremezcló con costumbres itálicas, hasta que el ciclo llegó a su fin en época imperial, cuando la expansión del cristianismo

y la prohibición de la mántica en el 391 d. C. marcaron su desaparición. El capítulo recuerda también episodios de tensión, como los ataques de ciertos oráculos al cristianismo o la célebre consulta de Diocleciano en Dídima transmitida por Lactancio, reflejo de las últimas fricciones entre ambos mundos.

El capítulo 6, “En la piel del peregrino: la experiencia de la consulta” (pp. 234-281) resulta probablemente el más original de la obra para quienes quieran entender no sólo qué se preguntaba en un oráculo, sino qué se vivenciaba en ese acto de comunicación con la divinidad. Chapinal-Heras adopta aquí un enfoque de corte antropológico y fenomenológico y retoma el concepto de multisensorialidad que ya apareció en el capítulo tres. El autor muestra cómo la percepción del lugar y el propio viaje marcaban la experiencia, de modo que la peregrinación se entendía como un proceso de transformación interior. El autor opta por ilustrar esta idea con tres micro-relatos que elabora a partir de las fuentes: una consulta pública de Cirene en Delfos, otra privada de la sacerdotisa Alexandra de Mileto en Dídima, y, por último, la pregunta del esclavo Cito en Dodona. Al final de cada relato el autor señala con detalle qué fuentes ha empleado para elaborarlos. De este modo, este capítulo establece un diálogo claro con la introducción, puesto que el recurso del *story-telling* reaparece aquí para cerrar la obra. Lo hace devolviendo al primer plano la figura del consultante, con sus dudas, expectativas y vivencias.

Finalmente, el capítulo 7, “A modo de epílogo: los griegos y sus oráculos, una historia de devoción” (pp. 282-291), se abre con varias preguntas de fondo: ¿hasta qué punto creían los griegos en sus dioses y en la eficacia de los oráculos? ¿llegó a haber competencia entre los santuarios? El autor se apoya para su respuesta en los capítulos anteriores, sintetizando los principales contenidos de la obra y terminando con una idea clave: durante siglos, la consulta al oráculo formó parte de los momentos clave de la vida, tanto en la esfera privada como en

la cívica. El volumen se cierra, tras este epílogo, con la sección de referencias (pp. 293-300) y la bibliografía (pp. 301-314), instrumentos de gran utilidad para quien desee seguir profundizando en el tema.

En conjunto, nos encontramos ante una obra de alta divulgación, cuidada y muy útil para el estudioso. La escritura resulta fluida y accesible, y la acertada organización de los capítulos combina panorámicas generales con análisis de detalle. El hecho de incluir tanto mujeres como esclavos corrige silencios habituales en la historiografía, mientras que la atención a la dimensión multisensorial y el enfoque fenomenológico reflejan una metodología renovada, sensible a planteamientos actuales, incorporando también cuestiones de historia social. Conviene destacar un recurso que usa constantemente el autor, consistente en hacer comparaciones con el mundo contemporáneo del lector español, a veces con un toque de humor, acercando así el tema y haciéndolo más comprensible. Igualmente reseñable es también el uso de vocablos griegos en su grafía original, siempre acompañados de transcripción para quienes no dominan esta lengua, un detalle que el lector especializado agradece. Chapinal-Heras demuestra así su dominio del griego antiguo, que no se limita a citar términos, sino que se extiende a análisis filológicos que ayudan a comprender conceptos clave que trata en la obra. Ahora bien, el libro no está exento de limitaciones. El material visual se reduce a dos mapas en blanco y negro, únicos apoyos gráficos de la obra. Y, dado que el eje está en la vivencia del consultante, quizá habría sido enriquecedor profundizar más en el arte y los tesoros reunidos en estos santuarios, capaces de impresionar al peregrino con obras que rara vez veía en su vida cotidiana.

En definitiva, *La voz de los dioses* ofrece un panorama sólido de los santuarios oraculares griegos, describe con claridad los métodos de adivinación, integra debates historiográficos de largo recorrido pero además, los actualiza, devolviendo la consulta a lo que fue: una

experiencia concreta y vivida en primera persona.

Fermín Castillo Arcas
Universidad de Zaragoza
Zaragoza, España
fcastillo@unizar.es
orcid.org/0009-0007-2566-3272



UNIVERSIDAD DE
MURCIA



GRUPO DE INVESTIGACIÓN
“ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO”
www.um.es/antiguedadycristianismo



cepoAt

UNIVERSIDAD DE MURCIA
centro de estudios del
próximo oriente y la
antigüedad tardía



FUNDACIÓN CAJAMURCIA